Северо-Кавказский НИИ экономических и социальных проблем
Южного федерального университета
Центр политической концептологии

Институт истории естествознания и техники
Российской академии наук
(Санкт-Петербургский филиал)

Труды совместной лаборатории
истории, философии, социологии и организации науки
(выпуск 2)

ПРОБЛЕМЫ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ: ПЕРЕВОДЫ, КОММЕНТАРИИ, ПОЛЕМИКА

Под редакцией В.П.Макаренко

Ростов-на-Дону
Издательство Ростиздат
2012

ББК
УДК
П – 78

Печатается по решению Ученого совета Северо-Кавказского НИИ экономических и социальных проблем Южного федерального университета

Рецензенты

Доктор философских наук, профессор *А.В.Лубский,*
Кандидат философских наук, доцент *Ю.Р.Тищенко*

П – 78 Проблемы политической философии: переводы, комментарии, полемика: коллективная монография / Под ред. В.П.Макаренко. Ростов-н/Д, Издательство Ростиздат, 2012 – 588 с.

ISBN 978-5-7509-0743-4

Книга посвящена анализу междисциплинарных проблем истории философской, социальной и политической мысли на фоне политико-философской рефлексии о трагическом опыте XX века. Содержатся переводы источников истории современной мысли (глава из книги Станислава Андрески «Озарения и ошибки Макса Вебера», работы и статьи Дьердя Лукача, Эрнста Юнгера, Квентина Скиннера). На этой основе обсуждаются темы рациональности и рациональной бюрократии, неомарксистской диалектики, государственного террора и нигилизма в Европе и в России, условий и институтов свободы в современном технократическом обществе.

Адресуется научным работникам, преподавателям, аспирантам и студентам вузов, специализирущимся в области философии, социологии и политической науки.

ISBN 978-5-7509-0743-4

© В.П.Макаренко, 2012

Содержание

От редактора 5

Раздел 1. ***Переосмыслить Макса Вебера***

В.П.Макаренко. Политическое отчуждение и проблема доверия к власти 12

В.П.Макаренко. Непобитый рекорд и проблема отношения к чемпионам 49

Станислав Андрески. Самое уязвимое место: понятие рациональности (перевод В.П.Макаренко) 95

В.Н.Порус. Имитация рациональности: симулякры бюрократии 133

Раздел 2. ***Георг Лукач: зигзаги марксистского диалектика***

С.П.Поцелуев. Предисловие переводчика 155

Дьердь (Георг) Лукач Хвостизм и диалектика (перевод С.Поцелуева) .....

С.П.Поцелуев Глобализация и «демократический фашизм»: к новым смыслам старого концепта (Предисловие переводчика) 276

Дьердь (Георг) Лукач. Тезисы Блюма (перевод С.Поцелуева) 282

В.П.Макаренко. Рафинированный догматик 315

Раздел 3. ***Фигура Эрнста Юнгера***

Г.Р.Хайдарова. Фрагменты юнгероведения 381

Эрнст Юнгер. Через линию (Перевод Гульнары Хайдаровой) 400

В.В.Савчук. Судьба нигилизма в России 441

Раздел 4. ***Свобода и государство***

В.П.Макаренко Свобода и грязное дело 472

С.В.Моисеев Квентин Скиннер и «третье понимание свободы» (предисловие переводчика) 506

Квентин Скиннер Идея негативной свободы: философские и исторические перспективы (перевод С.В.Моисеева) 510

Дуэйн Лейси Принцип непреднамеренности: «Логико-философский трактат» Л.Витгенштейна и политическая непреднамеренность (перевод С. Поцелуева) 549

М.С.Константинов Аналитический анархизм: проблема определения и демаркации 567

Использованная литература 576

Сведения об авторах 586

От редактора

В жизни ученого главными событиями являются мысли, идеи и книги. Эта книга – очередное событие на пути реализации идеи о переводе на русский язык и публикации работ зарубежных коллег – гуманитариев. Переводы научных книг с одного языка на другой – заурядное явление интеллектуальной жизни. Но я имею в виду свой личный опыт реализации этой идеи.

Впервые я об этом задумался в начале 1970-х годов. В советское время существовала целая индустрия переводов на русский язык работ коллег-гуманитариев из западных стран. Она была частным направлением психологии «осажденной крепости», политической конъюнктуры, идеологической борьбы, личного вкуса чиновников «однопартийного, но многоподъездного» здания ЦК КПСС на Старой площади, перипетий отношения между ними и переводческими структурами академических институтов Академии наук СССР и множества других факторов.

Я учился на философском факультете Ростовского университета в 1968-1972 гг., затем в аспирантуре в 1972-1975 гг. По определению советского анекдота, то были времена «укосыживания безбрежности»[1]. Или «застоя» - по определению советников последнего Генсека КПСС[2]. Начал писать диссертацию о взаимодействии науки и политики. Заинтересовался творчеством Макса Вебера, особенно его теорией бюрократии. На студенческой скамье о нем не узнал ничего. Взял первый том советской философской энциклопедии. Веберу там было посвящено десять или пятнадцать строк. Начал расспрашивать рос-

[1] В этом определении обыгрывались фамилии тогдашнего председателя Совета Министров СССР, которого молва квалифицировала как «реформатора», и Генерального Секретаря ЦК КПСС, которого считали «консерватором». Весь анекдот состоял в классификации истории СССР: вначале был «ранний репрессианс», затем «поздний реабилитанс», потом «ухрущение строптивых», вслед за ним «укосыживание безбрежности», а весь советский период истории закончился «пятилеткой в три гроба» (имеются в виду смерти Брежнева, Андропова и Черненко в 1982-85 гг.).

[2] Характерно, что журналисты типа А.Хинштейна сегодня пытаются пересмотреть оба определения с точки зрения партии «Единая Россия».

товских философов: кто такой Макс Вебер? почему ему уделено всего десяток строк в энциклопедии, хотя ссылки на него я находил в большинстве работ зарубежных ученых? На первый вопрос ничего внятного не услышал, даже от М.К.Петрова. На второй вопрос старшие коллеги – доценты и профессора Ростовского госуниверситета - отвечали доверительно («Витя, не будь таким наивным) или официально («Это буржуазный социолог, а сейчас, как вам известно, идет острая идеологическая борьба»).

Ответы меня не удовлетворили. Роясь в книгах, нашел в библиотеке Ростовского университета номера журнала «Под знаменем марксизма» 1920-х гг., со статьями А.И.Неусыхина о Максе Вебере. Эти статьи укрепили интерес к Максу Веберу и дали толчок дальнейшему поиску. Во время учебы в аспирантуре я регулярно ездил в Москву для работы в библиотеке Института научной информации по общественным наукам Академии наук СССР. В очередной поездке обнаружил там сочинения Макса Вебера. Заказал фотопленки его работ, вернулся в Ростов, начал читать «Протестантскую этику и дух капитализма» с помощью фотоувеличителя, ночами, на коммунальной кухне. На этой основе разработал спецкурс «Социология политики» для студентов философского факультета. Затем сделал доклад о Вебере на научном семинаре философского факультета Ростовского госуниверситета.

После семинара курил в коридоре со старшими коллегами. Один из них спросил: «Витя, ты не боишься, что завтра о тебе сообщит «Голос Америки», а затем выгонят с работы?» В ответ я что-то промямлил, еще не освободившись от эйфории после доклада. Но для себя отметил и до сих пор не забыл: даже невинное изложение концепций зарубежных мыслителей вызывает страх у моих старших коллег. Причем, они работали на философском факультете и были далеко не самыми махровыми идеологическими работниками.

Отсюда я сделал вывод о необходимости самостоятельного перевода и публикации трудов зарубежных коллег, независимо от идеологической машины, элементом которой была индуст-

рия переводов. Включая реферативные журналы по разным отраслям философии и социальных наук. Об этом жанре переводческой деятельности в СССР В.В.Бибихин пишет: «Власть начала искать идеологические альтернативы марксизму рано. Уже в 1973 году мы знали, что военные политические стратеги планируют скинуть марксизм и взять на идеологическое обеспечение армии православие. В те же годы нас, природных диссидентов, допустили к деньгам, которые органы выделили на идеологическую разведку альтернатив»[3].

Под «природными диссидентами» В.В.Бибихин имеет в виду переводчиков и референтов «западных авторов», сотрудников «прогрессивных журналов» (типа «Вопросы мира и социализма», «Вопросы философии»), а также интеллектуальную обслугу ЦК КПСС, которые сочиняли разнообразную литературу «для служебного пользования». Но в их работе проявлялось двоемыслие: «…теперь, когда разжижилась прежняя вязкость московской среды, можно уверенно думать и говорить, что воздух в стране был бы хоть и проще, но чище, если бы обществоведения ”для служебного пользования” никогда не существовало»[4]. Поэтому «…говорить о первых ласточках духовной свободы, об интеллектуальном питании в ситуации духовного голода или о школе новой политико-идеологической немарксистской элиты применительно к потоку закрытой литературы неудобно»[5].

В условиях такого «неудобства» я начал реализовывать свою идею с малого - давать студентам такие темы курсовых и дипломных проектов, которые предполагают прежде всего переводы работ современных авторов из других стран. В этом смысле я выполнял указание великого батьки Сталина. Еще в первом классе школы я учил его заповеди: «Никогда не отказывайтесь в жизни от малого, ибо из малого строится великое»[6]. Однако я заметил, что мои коллеги норовят использовать пло-

[3] Бибихин В.В. Другое начало. М., 2003. С.181. На этот факт обратила внимание С.С.Неретина, за что я ей глубоко благодарен.
[4] Там же. С.196.
[5] Там же. С.182.
[6] Цитирую по памяти, пусть нынешние «наследники Сталина» меня уточнят…

ды труда студентов в своих личных целях. На мой взгляд, в этом есть элемент феодальных отношений между профессором и студентом. Я трудами подопечных никогда не пользовался. Брезгую теми коллегами, кто не прочь сделать из студента холопа. Теперь бывшие студенты пишут мне: «Вы были тем человеком, который дал первый и самый сильный пинок, в результате которого я оказался в науке».

Затем я приобретал личный опыт переводов работ польских ученых[7]. Эта книга - очередной этап на пути реализации одной и той же идеи. Сотрудники Центра политической концептологии Южного федерального университета завершили переводы, написали статьи и готовы к дискуссии по проблемам, поставленным в творчестве Макса Вебера, Георга Лукача, Эрнста Юнгера, включая проблему соотношения между свободой и государством. Мы собрались на ростовской площадке вместе с коллегами из Москвы, Санкт-Петербурга и Новосибирска, с которыми сотрудничаем. И готовы потолковать с зарубежными коллегами по конкретным проблемам современности. Эта дискуссия была прервана при советской власти.

В советское время дискуссия с зарубежными специалистами в сфере философии, социальных и гуманитарных наук была монополией идеологических структур КПСС. Поэтому трудно провести различие между полемикой и пропагандой. А внутри страны под дискуссиями понимался обмен обвинениями, отражающий столкновение борющихся группировок. Раскол советского философского сообщества начался в 1920-е гг. и может быть предметом особого анализа. Однако всегда и везде есть умные и дураки. Здесь советское общество ничем не отличалось от остальных. Советские «умники» пытались развивать

[7] См.: Элементы теории политики. Перевод с польского. Под ред. В.П.Макаренко. Ростов-на-Дону, изд. Ростовского госуниверситета, 1991; Россия-США: опыт политического развития. Российско-американский сборник. Отв.ред. Макаренко В.П., Марченко М.Н. Ростов-на-Дону, 1993; Проблемы социальной трансформации: российско-польский сборник научных трудов. Отв.ред. Макаренко В.П. Изд.СКНЦ ВШ, 1997; Гжегорчтик А. Жизнь как вызов: введение в рационалистическую философию. Авторизованный перевод с польского и научная редакция Макаренко В.П. М., Вузовская книга, 2000 (второе издание 2006 г.). Абель Т. Социология. Основы теории. Перевод с польского и научная редакция Макаренко В.П. М., Вузовская книга, 2003

теорию марксизма на основе опыта советского строительства. Дураки принадлежали к лагерю «идеологов». В итоге философского погрома 1930 г. и послевоенных дискуссий определился исход конфликта между «умниками» и «идеологами»: в очередной раз победила глупость: «Умники» как будто существуют только для того, чтобы быть битыми. Может быть, в этом проявляется русская самобытность?..»[8] - так ставят вопрос Г.С.Батыгин и И.Ф.Девятко.

Вопрос актуален до сих пор. На протяжении последних двадцати лет развелось особенно много любителей поговорить об уникальности русской мысли. При этом забывают, что этот шаблон изобретен во времена сталинизма. В мае 1944 года было принято решение ЦК ВКП(б) по третьему тому «Истории философии». В итоге история русской философии превратилась в идеологически опекаемую и политически ангажированную область науки. Это «…привело в действие те же *механизмы размывания структуры научной деятельности и этоса академической науки*, которые проявились в экономической, философской, биологической и исторической «дискуссиях». Один из таких механизмов – перемещение в обеспеченную политической и идеологической поддержкой область исследований *молодых искателей карьерных шансов*, перемещение в ситуации, когда обычный – достаточно длительный – цикл академической социализации разрушен, а вертикальная мобильность чрезвычайно высока. Именно такая ситуация сложилась в результате «выбывания» специалистов после систематических чисток и разоблачений (курсив мой, В.И.)»[9]. Иначе говоря, вмешательство советского государства в социальные науки способствовало их деградации, поскольку соединило идеологию с механизмом делания карьеры.

Таким образом, возникает попутная локальная проблема: в процессе создания ростовской площадки для дискуссии с ино-

[8] Батыгин Г.С., Девятко И.Ф. Трудные послевоенные годы // Наш философский дом. К 80-летию Института философии РАН. Ред. Гусейнов А.А. и др. М., Прогресс-Традиция, 2009, с.231

[9] Там же, с.213

странными коллегами требуется анализ того, как в ростовском философском сообществе переплетались использование сталинского шаблона, механизмы размывания научного этоса и стремление быстро сделать карьеру в науке. Это поможет выяснить местные причины разговоров об уникальности русской мысли.

Общие причины описал Б.В.Дубин[10]. В СССР доступ к иностранной литературе по социальной и гуманитарной проблематике был ограничен, свободная дискуссия парализована. Советские «интеллектуалы» знали, что можно и что нельзя упоминать. Это уничтожило интеллектуальную честность при изложении позиций братьев по профессии. Сформировало цинизм в понимании и интерпретации проблем. Выхолостило исследовательскую этику и когнитивные интересы. Советская власть интеллектуально кастрировала большинство ученых. Разрушила связь автохтонной философской, политической и социальной науки с зарубежной. Инициировала привычку пользоваться рефератами при отсутствии контроля над тем, что и как излагал автор-референт. Эти навыки перешли в систему высшего образования, порождавшую полузнаек и дипломированных невежд с апломбом. Нынешний книжный рынок в сфере социальных наук не обеспечивает свободный доступ к многообразию интеллектуальных культур. Резко сокращены закупки актуальной иностранной литературы и периодики. Из 10 запросов на иностранную литературу в библиотеках выполняются 1-2. Еще хуже обстоит дело с научной периодикой. Россия в интеллектуальном плане становится островом. Атрофируются наиболее сложные формы репродукции культуры, включая социальные и гуманитарные науки. Усиливается разрыв между мировой и отечественной наукой.

Б.В.Дубин констатирует: *до настоящего времени российское образованное сообщество закрыто для сложных западных*

[10] См.: Дубин Б. Российские библиотеки в системе репродуктивных институтов: контекст и перспективы // КЛО. 2005, № 74

идей[11]. Чем ближе мы подходим к проблемам политики, государства и права, тем меньше удельный вес переводов, *тем более закрытыми для внешнего взгляда и оценки оказываются эти области работы*. В массиве переводов лишь 1-2% приходится на долю книг по указанным темам. Это ограничивает возможности научной работы, понимания, усвоения, интеллектуальной рецепции.

Можно ли противостоять сложившимся тенденциям в сфере переводов трудов зарубежных коллег по профессии? После установления советской власти в России эта проблема была навязана ученым правительством. Теперь ту же тенденцию усилил рынок. Требуется дискуссия на эту тему. Ее предварительным этапом может быть создание множества пространств полемики.

Эта книга состоит (в основном) из текстов, которые ранее были опубликованы в журнале «Политическая концептология: журнал метадисциплинарных исследований». Иногда ради содержательной и структурной архитектоники книги в книгу включены ранее опубликованные, но перерработанные и дополненные тексты.

В.П.Макаренко

[11] Об этом свидетельствует удельный вес переводов в структуре книгоиздания. Заимствования идут главным образом через каналы массовой культуры (тривиальную беллетристику, детскую литературу, эзотерику). Под шапкой «Философия, социология, психология, история» примерно одна треть всех названий переведенных книг принадлежит паралитературе (магия, мистика, гадания, гороскопы, психологические наставления по семейной жизни и деловым отношениям, развлекательные истории о пиратах и знаменитых дамах, «загадках прошлого»). Основной поток переводов составляет массовая культура (дамский, исторический, авантюрный роман, фэнтези, детективы).

Раздел 1. ***Переосмыслить Макса Вебера***

В.П.Макаренко

Политическое отчуждение и проблема доверия к власти

По авторитетным слухам, власть должна базироваться на доверии граждан. Если общество стремится к устойчивости, то его основанием должен быть консенсус как разновидность общественного договора. Фундаментом государства должно быть *согласие* граждан на то, чтобы ими правили, а властвующие решали вопросы публичной жизни. Это согласие индивиды выражают только тогда, когда они доверяют власти и людям, её осуществляющим. Такая власть может быть устойчивой и сильной. Общий интерес власти и граждан состоит в том, чтобы последние доверяли правительству и аппарату управления государством. Сильной может быть только легитимная власть.

Сегодня такая точка зрения тиражируется в большинстве российских СМИ, выступлениях официальных лиц и научной продукции. Её основанием является теория типов господства Макса Вебера.

Непреднамеренное следствие

Согласно Веберу, существует три типа господства и три источника доверия граждан к власти — легальное, традиционное и харизматическое. Доверие к власти тяготеет к одному из них или является их комбинацией. Фундаментом любой устойчивой системы власти является доверие к ней. Оно базируется на чувстве легитимности правового порядка, на вере в правомочность

традиции, на экзальтации, которую пробуждают и культивируют религиозные и политические вожди. Если эти основания начинают колебаться, система власти рушится.

Еще раз подчеркну: в постсоветской России веберовская концепция приобрела статус «правил хорошего тона» при обсуждении природы власти, государства и политики. Однако в вебероведении давно зафиксирована двойственность методологической позиции Вебера по данным вопросам[12]. Хотя эта двойственность не позволяет адекватно изобразить реальность, со времени «перестройки» она упускается из виду. Некоторые авторы полагают, что концепция Вебера может объяснить природу политических процессов, включая их современные российские модификации [13]. Поэтому сразу сформулирую свою позицию: веберовская концепция легитимной власти является попыткой развития классической либеральной теории «естественных прав» и «общественного договора» и применения ее для описания отношений между властью и гражданами в условиях формирования сильного национального государства; веберовская концепция ложна как теория власти.

На мой взгляд, теория власти должна объяснять природу, сущность и развитие отношений между властью и гражданами. В реальной действительности эти отношения переплетаются с отношениями экономического и духовного господства (здесь Вебер прав). Но если применить критерии верификации и фальсификации, то классическим примером подтверждения истинности теории Вебера была бы система советской власти. Ведь в ней ни буржуазия (экономическая власть), ни религия (духовная власть) не искажали отношений политического господства, а были им подчинены. Если бы теория Вебера была истинной, она могла бы объяснить главные события истории СССР.

---

[12] См.: Ожиганов Э. А. Политическая теория Макса Вебера. Рига, 1986: Макаренко В. П. Вера, масть и бюрократия: критика социологии М. Вебера. Ростов н/Д, 1988; Гайденко П. П.. Давыдов Ю. А. История и рациональность. М, 1991.

[13] См.: Патрушев Л. М. «Расколдованный мир» Макса Вебера. М.. 1991; Левинсон А. Г. Термин «бюрократия» в российских контекстах // Вопросы философии. 1994. № 7-8.

Напомню некоторые из них. В 1920-1921 гг. по Советской России прокатилась волна крестьянских восстаний, состоялся мятеж матросов, солдат и рабочих Кронштадта. В соответствии с веберовской теорией это событие надо объяснять так: в 1917-1919 гг. в большинстве российского общества (его составляли крестьяне) возникло и укрепилось чувство доверия к новой власти, а в 1920-1921 гг. оно исчезло. О чем тогда идет речь?

Разумеется, не о чувстве легального порядка. В эти годы шла революция и гражданская война, когда отпали всякие ссылки на закон. Новая власть руководствовалась революционным правосознанием, которое оправдывало властный произвол нового политического начальства и его военно-полицейских приспешников. В такой ситуации оказывались даже лояльно настроенные к новой власти граждане: «Быть лояльным — значит питаться тем, что выдают по карточкам, ибо у мешочников покупать по декрету запрещено, привозить тоже дозволяется только избранным, купить негде и строго возбраняется. Лояльные граждане умирают от питания по карточке. И сколько этих лояльных граждан ждет очереди быть похороненными. На кладбищах за хлебный паек в 2-3 ф. хлеба в день вызываются роты красноармейцев, хоронящих лояльных граждан, трупы которых без гробов закапываются на небольшой глубине после того, как пролежали несколько недель, дожидаясь последнего благодеяния властей — быть похороненными на началах коммунизма»[14]. Чувство доверия к власти всегда было слабо выражено в российской политической культуре. После революции оно постоянно разрушалось. А период в два года — слишком краткое время для его формирования.

О чувстве традиции вообще говорить не приходится. Ведь новая власть провозгласила и вплоть до середины 1930-х гг. проводила политику искоренения всех традиций. Для объяснения остается личная харизма В. Ленина, Л. Троцкого и других большевистских вождей. Ее существование нельзя отрицать в определенных кругах жителей Петрограда и Москвы, нового аппарата власти и революционной молодежи, имеющих воз-

[14] Бруцкус Э. Дневник матери-хозяйки // Знамя. 1995. № 11. С. 188

можность непосредственно наблюдать или общаться с вождями (без прямого контакта между властвующими и подвластными никакая личная харизма невозможна) или же абсолютно доверяющих любому писаному слову (т. е. не проводящих различия между декларациями и действиями власти хотя бы на основании здравого рассудка). Однако нельзя полагать, что действие личной харизмы простиралось также на большинство неграмотного населения Тамбовской губернии, в которой на протяжении года шла крестьянская война с регулярными частями Красной Армии. Следовательно, конкретно-исторические события 1920-1921 гг. нельзя объяснить тем, что вначале массы поверили большевистской власти, а затем потеряли доверие к ней. Такая схема ничуть не отличалась бы от официальной версии истории КПСС и Советского государства, хотя эта версия использовала иную теорию власти.

Возьмем другой пример. На чем базировался сталинский режим — на чувстве легального порядка, рухнувшего лишь в начале 1950-х гг., когда его потеряли миллионы заключенных советских концлагерей (такова версия А. Солженицына), на чувстве традиции, сформировавшейся за три десятилетия его существования, или на личной харизме Сталина, которая была скорее институциональной, а не персональной? Дискуссия по этим вопросам длится в историографии не один десяток лет. Но если стоять на почве фактов, а не концепций, то на протяжении тридцати лет советские люди были наиболее послушными власти по сравнению с предшествующими и последующими периодами истории России. (За исключением первой стадии советско-германской войны, когда целые соединения сдавались в плен или переходили на сторону гитлеровцев, а жители подмосковных деревень в самый критический момент наступления на столицу «...совершенно равнодушно относились к возможному приходу немцев, говоря: "Хучь бы пес, лишь бы яйца нес"»[15].

Уже на первый взгляд видно, что эти явления не имеют ничего общего с параметрами веберовской теории власти. Речь

[15] Баранович-Поливанова А. Картинки из жизни военных лет // Знамя. 1995. № 10. С. 158.

может идти лишь об элементарных факторах власти — физическом насилии, массовом терроре, внутреннем шпионаже и тотальном контроле организаций ВЧК — ОГПУ — НКВД — КГБ и РКП(б) — ВКП(б) — КПСС над жизнью граждан. Но о них теория Вебера не говорит ничего. Едва давление данных факторов ослабло, многие советские люди приветствовали гитлеровцев как своих «освободителей». Когда же тевтонские «культуртрегеры» ответили на это еще большим террором, советские люди стали на сторону своего тирана. Таким образом, не некое чувство доверия к власти, а насилие и террор — определяющий принцип объяснения поведения советского народа на протяжении целых десятилетий.

Если же посмотреть на приведенные факты с точки зрения социологии знания (одним из творцов которого был М. Вебер), то теория легитимной власти выражает взгляд человека Западной Европы на природу политической власти. Сформировавшийся в условиях политических систем данного региона человек полагал, что источник власти вытекает из его сознательного решения ограничить собственную свободу и передать ее часть властвующим[16]. Такое представление первоначально сформировалось в идеологии «естественных прав» и закреплено в теории «общественного договора». Затем Гегель связал их с этатизмом как особым типом философии истории, права и политики, а М. Вебер преобразовал в теорию легитимной власти. Сегодня эта теория некритически используется для объяснения политической истории и политических процессов в царской, советской и современной России.

Однако данная теория локальна, не соответствует опыту других цивилизаций и опыту европейской цивилизации в период до Нового времени. Рабы Древней Греции и Рима, подданные государства инков, жители царской, советской и постсоветской России не обладали и не обладают ни чувством, ни

[16] Термин «человек» используется здесь для обозначения не единичного индивида. а социокультурного типа, для описания которого в Западной Европе были сконструированы концепции «человека политического», «человека религиозного», «человека экономического», «человека играющего» и т. п.

мыслью о том, что власть вообще и государственная власть в особенности вытекают из акта самоограничения личной свободы на основе собственного сознательного решения. Для индивидов внеевропейских цивилизаций власть была и во многом остается до сих пор феноменом, данным и существующим самим по себе. Она опирается на силу и всегда готова ее продемонстрировать в таких размерах и количествах, в которых индивидам может прийти в голову «умысел» о несогласии с властью и восстании против нее. А в российском менталитете власть осознается как неопределенная, вездесущая и дьявольская сила, которая в любой момент и по отношению к любому человеку может быть использована для предупреждения подобного умысла. Такой политический опыт и история предполагают совершенно иную теорию власти, в которой сила и террор государства полагаются главным фактором власти, а все остальные (включая собственность) подчинены ему и отходят на второй и последующие планы.

Исходным пунктом данной теории и ее отличия от современных бихевиористских, институциональных, системных, реляционистских, психоаналитических и иных подходов может быть акцент на понимании власти как конфликтного отношения между большими социальными общностями — классами, нациями, этносами и т. д. Конечно, теория Вебера верно описывает некоторые мотивы подчинения одного индивида воле другого. Но мотивы индивидуального подчинения и причины подчинения одной социальной общности воле другой — вещи разные. Прямого перехода здесь нет. И ответ на вопрос, почему люди поддерживают данную власть, невозможно получить, вопрошая каждого индивида о мотивах такой поддержки. Я полагаю, что пренебрежение названным различием — главный недостаток многочисленных социологических опросов на этот счет, расплодившихся, как грибы после дождя, в постсоветской России.

В естественном языке слово «власть» используется в разных смыслах: для обозначения отношения родителей к детям, хозяина — к слугам, работодателя — к работникам, учителя —

к ученикам, сержанта или генерала — к солдатам, чиновника — к гражданам, священника — к прихожанам и т. п. Естественный язык не позволяет постичь природу власти, поскольку он является одним из ее инструментов, а указанные отношения значительно различаются между собой. Вебер не делал различия между естественным языком и языком теории, отождествляя власть с вероятностью выполнения определенного приказа. Поэтому ученый, следующий за Вебером в методологии познания социальных явлений, попадает в ситуацию ботаника, пытающегося эмпирическим путем выяснить, что общего имеют между собой картофель и помидоры, квалифицируемые как «овощи» в естественном языке.

Процесс формирования государственной власти связан с развитием политического отчуждения как универсального феномена. В его состав входят: формы мышления, в основе которых лежит объяснение властных отношений экономическими (экономикоцентризм), политическими (этакратизм) или идеологическими (идеократия) факторами; толкование индивидуальной, групповой, народной и общественной воли как основания власти; формы иллюзорной общности людей — семья, этнос, нация, гражданское общество, государство; преобладание примордиальных, этнических, групповых, национальных солидарносгей над другими; разделение государственной власти на исполнительную, законодательную и судебную; формы политической (бюрократической, конституционной, юридической) софистики, типичные для каждой из властей; государственные налоги, займы и долги; толкование государственного управления обществом как «необходимого» и «естественного» процесса социальной жизни; социологические и политические свойства лиц, осуществляющих государственную власть и управление; типы вооруженных сил, тайной полиции и государственного аппарата; мононациональный или полинациональный характер государства; способы государственного освоения географического пространства и др.

По отношению к истории России перечисленные общие свойства политического отчуждения могут быть конкретизиро-

ваны с учетом существующих историографических теорий генезиса Киевской Руси и Московского государства (норманнская теория, теория «родового» или «дружинного» начала, «панмонголизм», «византизм», «евразийство», концепция территориального «мистицизма», теория образования государства как ответ на «внешнюю угрозу» и т. д.). В каждой из данных теорий должны быть выявлены мифические, иллюзорные элементы, так как ремесло историографа было и остается связано либо с государственной властью, либо с нацией или другими социальными группами. Предварительно можно сказать, что история любой страны есть конкретизация общих свойств политического отчуждения. В результате пересечения общих и частных характеристик политического отчуждения властная регуляция социальных отношений становится «объективным» процессом по типу природных и космических.

Нельзя полагать, что подобные процессы кем-то намеренно планируются или что участвующие в них люди руководствуются исключительно одними мотивами или ценностями (экономическими, властными, идейными). С этой точки зрения власть как социальное явление можно определить как общее и непреднамеренное следствие частичных действий частичных властителей, вытекающее из соперничества, борьбы и сотрудничества в рамках группы людей, располагающих всем набором средств насилия и манипуляции в собственных целях. Отношение количества действий, осуществляемых властителями и образующих сферу властной регуляции, к общему числу действий, осуществляемых остальными индивидами, можно определить как *меру гражданского отчуждения индивидов от власти*. Данная мера существует при всех типах государственного строя и политического режима, как бы власть себя ни называла и какие бы «высшие государственные интересы», соображения и идеологии ни использовала для своего оправдания.

От меры гражданского отчуждения зависит способность и готовность большинства человеческих масс к сопротивлению власти. При низком уровне гражданского отчуждения такое сопротивление незначительно. Однако оно незначительно и то-

гда, когда мера гражданского отчуждения высока, потому что в обоих случаях монополия на применение средств насилия и манипуляции остается у государственной власти. В их состав входят: грабеж, реквизиция, уничтожение имущества, лишение воли, заключение в тюрьму, переселение, интернирование, нанесение телесных повреждений, отравление и другие методы медицинского и психического воздействия, пытки, террор, клевета, обман, высмеивание, правовые, экономические и социальные ограничении индивидов и групп индивидов (классов, наций, этносов, политических движений и партий), отказ от сотрудничества, материальные вознаграждения, символические отличия, привилегии, коррупция (прямая и косвенная), провокация, скрытая помощь, манипуляция. Поскольку ни одно из когда-либо существовавших и существующих ныне на земном шаре государств (независимо от специфики его политического устройства) не смогло отказаться от использования данных средств насилия и манипуляции, постольку нет оснований считать демократию (как прямую, так и представительную) идеалом и нормой государственного устройства. Отказ от прямых методов физического насилия при демократии сопровождается лишь расширением и культивированием опосредованных методов принуждения и манипуляции людьми.

Если власть с помощью указанных средств контролирует все публичные действия, отношения и высказывания индивидов, наступает их атомизация. Взаимное недоверие, страх перед нарушением всевозможных запретов и репрессиями делают невозможным осуществление коллективных действий вне официально санкционированных форм. Граждан как социальной группы не существует (кроме записи в паспорте), они деклассированы, десоциализированы, маргинализированы. Гражданское отчуждение — противоположный полюс политического отчуждения и существует при всех формах политического устройства общества, включая демократию. Наиболее высокий уровень борьбы граждан против власти имеет место тогда, когда гражданское отчуждение находится на среднем уровне, т. е. когда властным контролем охвачена настолько широкая сфера

общественной жизни, что граждане уже лишены права решать вопросы собственного социального и политического существования; однако этот контроль еще не простирается до мельчайших ячеек общества и не парализует способность к гражданскому сопротивлению.

Понятие гражданского сопротивления необходимо для конкретизации концепции политического и гражданского отчуждения. Не было, нет и, видимо, не будет таких государств и систем власти, которые бы не пользовались хотя бы одним из перечисленных средств насилия, принуждения и манипуляции. Понятие гражданского сопротивления позволяет эмпирически измерять количество (абсолютное и относительное) граждан, не согласных с данной политической системой или системой осуществления государственной власти, культивирующих мирные или вооруженные способы борьбы с нею (оппозиция, восстание, революция) и использующих против нее все ранее перечисленные методы. Основания властного, государственного, и противовластного, противогосударственного, применения таких средств и методов было и останется дискуссионным. Совершенно определенно можно утверждать лишь то, что развитие цивилизации связано с тенденцией замены средств прямого и непосредственного насилия методами скрытого и опосредованного. Чем больше власть их применяет и чем больше они входят в состав политической технологии государств, тем важнее учитывать уровень сопротивляемости общества и граждан.

Например, СССР создавал свои вооруженные силы для служения социалистической идее, а в результате стал одним из основных поставщиков оружия на мировой, а затем и на внутренний рынок. За это же время его армия, основанная на принципах единоначалия и партийного контроля, превратилась в рассадник анархии, коррупции и таких приемов управления, которые больше похожи на лагерные, чем на военные: «В настоящее время армия сокращается, общество вооружается, и вооруженный народ вступает в боевые действия с той же армией в разных регионах страны... Вооруженные силы, теряя бое-

способность, сохраняют способность и желание к самосохранению и самовоспроизведению. Структура, лишенная своего функционального предназначения, начинает бродить и гнить, а конфликты, которые вооруженные силы таят в себе, несут не меньше опасности, чем те группы экстремистов, против которых они начинают использоваться»[17]. Эта тенденция свидетельствует о том, что на определенном этапе развития вооруженных сил применение армией оружия против общества и применение обществом оружия против армии могут быть в одинаковой степени легитимными, чего не учитывают М. Вебер и другие теоретики государственной власти, приписывая лишь последней право па легитимное применение силы.

Любое государство в его пространственно-временных, исторических и социокультурных параметрах есть пересечение матриц политического и гражданского отчуждения с мерой гражданского сопротивления. Указанное обстоятельство не учитывается ни в классических, ни в современных либерально-демократических, социалистических и консервативных теориях власти. А поскольку развитие либерализма в XVII-XIX вв. свелось к легализации технорациональной стороны политики, постольку ни социализм, ни консерватизм тоже не смогли от нее отказаться либо предложить ей какую-нибудь значимую альтернативу. Развитие неолиберализма в XX в. привело к «теоретическому обоснованию» социальной инженерии. Во всех случаях моральное обоснование комплекса социально-политических решений вытесняется на периферию социальных процессов и политического мышления. Это позволяет критически отнестись к либеральным теориям «общественного договора», естественных «прав человека» и вытекающим из них концепциям гражданского и политического консенсуса, так как они пренебрегают конфликтным содержанием политических систем и государственной власти во всем комплексе ее отношений с обществом.

[17] Алтаев В. Вооруженные силы СССР : в конце пути // Политика. 1990. № 11. С. 61 - 63

Специфика властно-политической технологии

В общем виде властно-политическую технологию можно определить как способность властвующих и подвластных применять все методы насилия, принуждения и манипуляции для достижения индивидуальных, групповых и социальных целей, правомерность и обоснованность которых всегда дискуссионна. Невозможно утверждать, что либеральный, консервативный или социалистический проекты развития человечества в чем-либо предпочтительнее по отношению друг к другу. Каждый из них лишь выдвигает свою гипотезу о соотношении целей и средств по практической реализации данных проектов, подчиняя ей политический процесс в целом. Каждый из них предлагает свою иерархию фактов и ценностей (нормативно-ценностный порядок), подчиняя им способ социального и политического исследования и считая универсальными все перечисленные средства насилия, принуждения и манипуляции. Из-за этого проблема соотношения средств и целей при реализации любого проекта была и навсегда останется дискуссионной.

Нельзя утверждать, что какой-либо из данных проектов имел когда-либо на своей стороне абсолютное большинство человечества. Традиционализм как способ жизни и социально-политического мышления существует до сих пор и в состоянии высказать существенные возражения относительно любого из предлагаемых проектов[18]. Действительно, ни один из них не смог освободиться от мифической составляющей, поскольку абсолютное большинство людей склонно больше доверять мифам, нежели жестокой истине и беспощадной правде. Большинство привыкло мерить истину критерием практического (технологического, политического, идеологического) успеха. Однако степень распространенности религиозных и светских идеологий в массах нисколько не свидетельствует в пользу их истинности. В таких условиях социальная инженерия все больше претендует на общезначимость. В XX в. эта тенденция сделалась универсальной. Значит, надо внести коррективы и в

[18] См. : Генон Р. Кризис современного мира. М., 1991.

либерально-демократическое решение вопроса о соотношении силы и доверия к власти.

В общем виде власть тем сильнее, чем большее число ее приказов и решений выполняется. Показателем силы власти можно считать отношение числа властных приказов действительно выполняемых гражданами, к общему числу приказов, исходящих от властно-политических иерархий в целом. Кроме того, силу власти не следует смешивать с ее технорациональыюй стороной, описываемой понятиями «успеха», «эффективности» и т. п. Успешность власти — это критерий, позволяющий судить, насколько выполняемые гражданами властные приказания приводят к реальным состояниям, которые соответствуют замыслам властвующих. Но чем более крупным и широким по охвату является такой замысел, тем меньше шансы его реализации. Тем меньше вероятность того, что замысел станет реальным состоянием. Между проектами, замыслами, приказами и реальными состояниями всегда существует пространственно-временной зазор (дистанция). Наличие такого зазора (от него не может освободиться любая власть, поэтому поговорка «Крепок задним умом» тоже остается вечно актуальной в отношении к власти) позволяет заключить: чем больше власть опирается на средства насилия, принуждения и манипуляции, тем менее она успешна и эффективна. Сильная власть (в обыденном и политическом смысле слова) вообще не может быть ни успешной, ни эффективной.

В СССР после гражданской войны почти никто не осмеливался прямо и открыто отказаться от выполнения бесконечных постановлений и решений («генеральной линии») многочисленных уровней партийно-государственной иерархии. Даже «...интеллигенты, не признавшие советскую власть, по получавшие от нее свою зарплату, всякими способами пытались успокоить свою совесть. Профессора, например, внушали себе и другим, что они, мол, служат не большевикам, а науке. А наука-де, она, конечно, не большевистская. Таким образом, можно было найти некоторый компромисс между непризнанием советской власти и жизнью на советские деньги. На этом ком-

промиссном пути можно было занимать позиции, очень различные в обе стороны, т. е. непризнание могло быть большим или меньшим. В крайних проявлениях оно принимало черты прямо-таки героические. Например, в Ленинграде бывший академик Ф. Д. Плеске отказался от пользования чем бы то ни было государственным. Он не получал карточек, не покупал ничего в «их» магазинах, не ездил в «их» трамваях. Сокрушался только тем, что не мог отказаться от покупки в «их» аптеках свечей от геморроя, которым он страдал»[19]. Стремление за счет «геморройного героизма» успокоить свою собственную совесть свидетельствует лишь о том, что возможность постоянного смешивания целей и средств их достижения существует не только в политике, но и в любом индивидуальном и групповом поведении. Так происходит интернационализация властно-политической технологии, для обоснования которой могут привлекаться не только деньги и геморройные свечи, но и наука как некая высшая ценность.

Если даже наука используется для обоснования политических решений и индивидуального поведения (здесь располагается «стык» между либеральными и социалистическими проектами социального развития), отсюда не следует, что система советской власти в конкретных направлениях государственной политики достигала желаемых состояний. Их «количество» на всех этапах развития человечества в принципе остается одним и тем же, поскольку человек отличается от животных сознанием и целеполаганием. Едва это «количество» входит в состав политического воображения, оно становится мерой утопичности политики, от которой не может целиком освободиться никакая власть[20]. Чтобы определить эту меру, недостаточно знать, что главные замыслы вершины политической иерархии СССР — построение социализма и коммунизма — не сбылись. Надо поднять все архивы всех партийно-государственных структур за все время существования советской власти для того, чтобы

[19] Кузин Б. С. Воспоминания // Дружба народов. 1995. № 11. С. 112.
[20] См.: Кравченко И. И Рациональное и иррациональное в политик :утопические аспекты политическою сознания // Вопросы философии. 1996. № 3.

установить, насколько реальность 1991 г. (условная дата «крушения» советской власти) во всех регионах и отраслях хозяйства СССР соответствовала или не соответствовала замыслам всех лиц, выполнявших властные функции в данной иерархии с 1917 г. (условная дата «установления» советской власти).

Даты названы условными потому, что историческое и политическое время и пространство не совпадают с календарем и территорией государства. Еще менее совпадает с ними политическое воображение. Оно питает неистребимую иллюзию трактовать власть как главное средство своего практического воплощения на земле и в космосе. Эта иллюзия тоже не зависит от времени и пространства, и еще менее — от различных типов политической философии: либеральной, социалистической, консервативной. Тот факт, что главный замысел советской власти не сбылся, свидетельствует о том, что на всех ее уровнях и направлениях существовал специфически русский набор «мертвых душ» — свои чичиковы, маниловы, плюшкины, коробочки, ноздревы и собакевичи в виде местных и ведомственных лениных, троцких, сталиных, хрущевых, брежневых, андроповых и горбачевых. Каждый из них руководствовался иллюзией о творческой силе власти, культивировал ее и передал нынешним властно-управленческим элитам России. Но попытка реализовать эту иллюзию с помощью всех средств насилия, принуждения и манипуляции привела к краху главного замысла. Следовательно, чем сильнее власть в указанном смысле слова, тем менее она эффективна.

Сила и успех власти — понятия разные. Для их разведения и субординации могут использоваться критерии праксеологии. Они позволяют установить и эмпирически исследовать «зазор» между всеми политическими философиями, политическими доктринами, политическими решениями и реальной действительностью. Освободиться от него тоже не может никакая власть, да и суть его постичь не может.

Меня интересует внутренний смысл властно-политической технологии — сила и способность власти добиваться выполнения собственных приказов независимо от того, в какой степени

оно приведет к результату, которого намеревался достичь индивидуальный или коллективный автор того или иного приказа. При его низком уровне, когда власть не вмешивается в личную и публичную жизнь граждан (они идут по своим, независимым от нее законам и правилам), их склонность к послушанию власти высока. Незначительное гражданское отчуждение означает небольшие масштабы властного контроля и ущемления социальной свободы граждан. В этом отношении классики либерализма частично правы: гражданское чувство предполагает такую степень ограничения свободы, когда власть выполняет функцию ночного сторожа публичного порядка. При низком уровне гражданского отчуждения люди выполняют значительную долю властных приказов и решений именно потому, что они не проводят различия между личными и публичными волевыми акциями. Власть сильна как раз потому, что излишне не вмешивается в социальную жизнь граждан. Либеральный идеал «лояльности» (законопослушности) в этом случае смыкается с традиционалистским идеалом «порядка», который может обеспечиваться без вмешательства власти.

Однако пути практической реализации данных идеалов различны. Если властное вмешательство, а вместе с ним и гражданское отчуждение, возрастает, склонность граждан к послушанию падает. Она достигает минимума в периоды восстаний и революций, каждая из которых по своему социальному значению направлена на преодоление политического и гражданского отчуждения. Но число подавленных властью форм гражданского сопротивления еще более увеличивает гражданское отчуждение. Чем больше это число, тем больше склонность граждан к послушанию власти, но теперь уже из страха перед нею. Чем выше гражданское отчуждение, тем больше граждане подчиняются власти из чувства страха. Сила власти в условиях гражданского разобщения и десоциализации возрастает. Если гражданский мир связан с десоциализацией и деполитизацией граждан, то сила власти увеличивается, порождая одновременно вероятность перерастания форм гражданского сопротивления в восстания и революции.

Таким образом, внутренний смысл властно-политической технологии связан с возможностью двоякого понимания власти:

1. Сильная власть — это такая власть, которой граждане удовлетворены по причине того, что властный надзор не выходит за рамки необходимости, определяемой функцией управления жизнью общества и осуществления публичных дел (причем в разных цивилизациях и странах данная функция понимается и воплощается по-своему).

2. Сильной властью можно признать и такую, которая с помощью всех средств насилия и манипуляции искоренила способность к гражданскому сопротивлению и привела к разобщенному, деклассированному, денационализированному, десоциализированному и деполитизированному обществу.

В указанных пониманиях можно усмотреть парадокс властно-политической технологии. Он снимает различие между историцизмом и социальной инженерией. Действительно, почему же сама власть не заботится о сохранении гражданского мира? Разве не «рациональнее» (с ее точки зрения) предоставить индивидам такую степень свободы, чтобы они выполняли ее приказы по убеждению, а не под влиянием средств насилия и чувства страха? М. Вебер пытался связать ответ на эти вопросы с существованием сильного национального государства (германского). Веберовская концепция «целерационального действия» с ее методологическими производными типа «рационального государства», «рационального права», «рациональной бюрократии», базируется на посылке: существует класс «рационально действующих» властителей и управленцев, которые стоят перед определенными альтернативами, формулируют цели, осуществляют выбор из альтернатив, принимают решения и издают приказы по достижению поставленных целей. Эта посылка не может считаться истинной, хотя широко распространена в массиве социологической и политологической литературы. Если стоять на почве фактов, а не рационалистических иллюзий, то «рационально действующих» властителей и управленцев не было, нет и не предвидится. Зато были, есть и будут индивиды

и группы, поступающие спонтанно и стихийно, под влиянием чувств, обстоятельств и множества иных факторов. Конечно, каждый из участников социальных процессов, включая властные, может ставить цели и принимать решения, руководствуясь своими представлениями о рациональности. Однако общие результаты частичных целей и решений индивидов не имеют отношения ни к какому сознательному замыслу. За исключением, разумеется, апелляции к «господу богу», «историческим закономерностям», «народу», «свободе», «равенству», «закону», «справедливости» и другим абсолютам, на которые обычно любят ссылаться духовные и светские властители для оправдания своей власти[21].

Осуществление власти — социальный процесс, протекающий наряду с другими процессами. В них значимы интересы больших групп людей, а не цели «политических мудрецов», пытающихся их заменить или деформировать. Коллективное действие группы властителей по отношению к гражданам «своего» государства и к властителям и гражданам других государств ничуть не белее рационально, чем поведение групп собственников, генералов, кружка филателистов или «партии любителей пива». Во всех случаях оно состоит из множества частично рациональных действий. Этот феномен в социологии организаций и теории решений классифицируется как «частичная рациональность» любых политико-управленческих действий. Причем уровень риска при принятии групповых решений обычно повышается, а рациональность понижается. Чем больше группа, тем более нерационально она ведет себя. Тем самым рушится еще одно основание концепций «целенаправленного действия», «социальной инженерии» и иных глубокомысленных выдумок.

Группа людей, осуществляющих власть, никогда не стоит ни перед каким рациональным выбором, хотя идеологема «выбора» может использоваться прагматической историографией и практической политикой для «рационализации» политических

[21] См.: Макаренко В. П. Бог и лучший из возможных мир // Философские исследования. 1995. № 4.

решений задним числом и манипуляции общественным мнением. Наше Отечество со своим «Выбором России» и кочевой кибиткой под названием «Наш дом — Россия» на сей раз увлеклось политическим жаргоном, успокаивающим туземных и закордонных обывателей и интеллектуалов из «рационального» угла раскроя. Этот угол ничуть не более «рационален» по сравнению с медвежьими углами, которые прекрасно могут существовать и в «мировых столицах».

Вопрос о том, сильна ли группа властвующих поддержкой масс или их подавлением, тоже не является предметом чьего-либо сознательного решения, даже китайского императора, турецкого султана, советского генсека, американского и российского президентов. Все они в большей или меньшей степени оказываются пленниками собственного аппарата. Война с ним во всех прошлых, живых и еще не рожденных государствах велась и ведется бесконечно, однако он все еще жив, а победителей в борьбе с ним пока не видно. Значит, пространство «выбора», осуществляемого первым лицом или органом в государстве, еще более ограничивается, не говоря уже об успешности принятых решений. То же самое можно сказать о «рациональности» аппаратов управления любыми государствами. Более того, в изолированной чисто политической системе (если пренебречь влиянием экономики, социальной структуры, культуры) *власть не может базироваться на социальной поддержке и доверии к ней граждан*.

Предположим, что существует идеальная политическая система, состоящая только из властвующих и подвластных, изолированная от влияния других систем, лишенная политических традиций и т. д. Предположим, что в исходном пункте развития этой системы (момент установления нового государства, основателя которого затем записывают в национальный «поминальник») вообще не существует никакого отчуждения граждан от власти. В подобной системе власть будет сильной. Но в группе властвующих всегда найдутся такие «экземпляры», которые будут расширять свою индивидуальную власть либо за счет граждан, либо за счет конкурентов в аппарате власти, либо

за счет надлежащего перетолкования законодательства, либо за счет ситуации, либо за счет секретарши и т. п. Эту тенденцию до сих пор не смогло предотвратить ни одно государство, даже самое либеральное и демократическое. Поэтому ее можно считать универсальной характеристикой любых политических систем и связанных с ними властно-политических технологий. На каком же основании соглашаться с Вебером в том, что предлагаемая им модель «рационального государства» лучше других? Китайцы наверняка обидятся и сошлются на своего Кун-Цзы...

В результате действия названной тенденции позиция властвующих человекоподобных (тех индивидов, которые считают власть главной ценностью) в группе властителей будет укрепляться, а положение их менее «деловых» и более «идейных» (тех, кто не считает власть главной ценностью) партнеров будет понижаться. После определенного периода времени у власти останутся только те, кто по своей человеческой природе («происхождению», «призванию», «опыту» или «голове тыквой») склонен расширять власть ради самой власти. В отличие от шагреневой кожи власть не сужается, а расширяется. Эту человеческую склонность тоже не смогло преодолеть ни одно политическое устройство. В результате общая сфера властной регуляции и зависимость граждан от власти увеличиваются, что приводит к росту политического и гражданского отчуждения, социальной напряженности и порождает значительную часть так называемых политических фактов и событий.

Как правило, они инициируются самой властью. По мере усиления данной тенденции власть может подтверждать свою силу только путем подавления любых форм гражданского сопротивления, манипуляции ими и еще большего расширения сферы властного контроля над индивидами. «Усложнение» властно-управленческих функций, на чем настаивают апологеты «рационализации» и расширения функций государства по мере его движения к массовому обществу, на деле означает оправдание властно-политической технологии и неспособность любых властно-управленческих аппаратов любых государств преодолеть тенденции, складывающиеся в их собственной сре-

де. Власть может укреплять свою силу лишь за счет того, что разобщенные и десоциализированные индивиды из чувства страха (который тоже ничуть не менее «рационален» по сравнению с другими чувствами) будут наперегонки выполнять ее приказы и не задумываться о последствиях.

Таким образом, в идеальной политической системе *власть всегда обладает тенденцией к десоциализации граждан*. В этом и состоит сущность властно-политической технологии, которую Вебер называл «рациональной бюрократией». Такая тенденция не зависит от наличия либо отсутствия чьих бы то ни было «добрых» или «злых» намерений. А поскольку проблема соотношения добра и зла была, есть и будет дискуссионной, властно-политическая технология выталкивает ее за свои пределы. Динамика либеральной демократии — частный случай данной тенденции, какие бы концепции власти и политики при этом ни использовались. Власть всегда предпочитает послушание на основе страха послушанию на основе поддержки, ибо такое предпочтение более соответствует ее интересам. Универсальный интерес власти заключается в расширении сферы властной регуляции, а это возможно в разобщенном, атомизированном и десоциализированном обществе.

Власть может увеличивать свою силу двумя способами — стремлением к гражданскому миру и стремлением к десоциализации граждан. Из этих способов интерес власти допускает (под давлением множества обстоятельств, которые здесь не рассматриваются) первый, но детерминирует второй. В этом и состоит альтернатива, перед которой стоит любое государство и система власти. В реальной действительности нередко бывает так, что группа властителей не может позволить себе ступить на путь десоциализации граждан. Это бывает тогда, когда в обществе есть группа собственников, от которых зависит сама власть. Если считать «нормальной» тенденцией общества создание такой зависимости, то по мере развития цивилизации массы все в большей степени становятся объектами экономической эксплуатации, зато меньше зависят от власти. Ликвидация частной собственности (огосударствление, национализация)

влечет за собой рост политической эксплуатации масс. В этом вопросе теоретики либерализма частично правы: частная собственность — одна из сильнейших преград от наводнения общества различными формами властно-политического регулирования и контроля. С единственным уточнением: если институт частной собственности не порождает все ранее описанные формы насилия, принуждения и манипуляции и абсолютно свободен от них. Но такой свободы не было, нет и, очевидно, не будет в истории человечества. Оно, как и в былые времена, стоит перед альтернативой: какую эксплуатацию предпочесть — экономическую или политическую?

Этот вывод позволяет взглянуть по-иному и на проблему легитимности или доверия к власти. Если власть обладает несокрушимой тенденцией десоциализации граждан, то не стремится ли она тем самым к разрушению собственной поддержки? Такая поддержка толкуется по-разному представителями различных направлений политической философии и практической политики, усматривающих социальный базис власти в частной или общественной собственности, общественном договоре или обоюдном сговоре, праве, традиции или харизме. Независимо от всех толкований не следует полагать, что чем хуже власть для граждан, тем менее они ей доверяют. Действительные связи между силой власти и доверием к ней весьма неожиданны. Для их анализа тоже могут использоваться строгие критерии.

Мера доверия к власти есть отношение числа властных приказов, которые граждане считают обязанными выполнить, к общему числу властных приказов. Доверие к власти тем выше, чем больше чувство такой обязанности. Но и здесь есть «зазор» между должным и сущим на уровне индивидуального и группового поведения. Он зависит от действия многих факторов, в том числе и от соотношения сил между группами властвующих и подвластных, для описания которого были введены понятия гражданского отчуждения и гражданскою сопротивления. В состоянии гражданского мира доверие к власти относительно высоко, если она незначительно ограничивает свободу и автоно-

мию граждан. Это увеличивает вероятность выполнения властных приказов. По мере роста гражданского отчуждения доверие к власти снижается, достигая минимума в периоды восстаний и революций.

Однако по мере подавления любых форм гражданского сопротивления новой системой власти (установленной после революции или переворота) в обществе набирают силу два процесса (тенденции), которые тоже входят в состав властно-политической технологии:

1. Элиминация критически мыслящих людей, не скрывающих своих взглядов. Спецслужбы считают таких людей угрозой для установившейся системы власти, так что их устранение понятно с точки зрения ее интересов. Устранение непокорных влечет за собой рост доверия к власти, но стимулирует и другой процесс.

2. Оставшиеся на свободе люди, наученные горьким опытом непокорных и строптивых, подвергаются все большему контролю со стороны спецслужб. К тому же государственные соглядатаи, в отличие от простых дворников, изощрены в применении всех методов принуждения и манипуляции людьми. Поэтому граждане вначале скрывают свои политические убеждения, а затем лишаются их вообще.

Заметим попутно, что феномен «двойного сознания», открытый В. Кормером в советской интеллигенции, может рассматриваться как развитие послереволюционного «геморройного героизма» интеллигенции русской. Речь идет об обычном лицемерии — признании одних и декларации других убеждений. Управлять лицемерием людей при надлежащей тренировке не составляет особого труда, поскольку независимые от власти социальные связи рушатся.

Таким образом, власть стремится добиться соответствия политических убеждений людей взглядам правительства. Однако эти процессы ведут к неожиданному результату. Доверие к власти (в чувствах и убеждениях, а не на словах) вначале становится все более функциональным, а затем вообще условием выживания индивидов. Такое доверие достает максимума в со-

стоянии атомизированного, десоциализированного и деполитизированного общества. Поэтому *наибольшим доверием пользуется наиболее репрессивная власть*. Достижение подобного идеала становится главной целью властно-политической технологии.

Например, советская власть восстановила «связь времен» за счет применения такой технологии. После смерти Сталина повторилась ситуация, возникшая после смерти Ивана Грозного: толпы москвичей в отчаянии бросились к Кремлю, возникла давка, в которой добровольно погибли сотни людей. Так отреагировали советские люди на кончину тирана, лишившего их собственной воли. Еще раз подтвердилась справедливость древней мудрости: «Народ любит своих тиранов». Эта сентенция содержит больше истины об отношении людей к власти, нежели самые рафинированные социологические и политологические концепции. Однако и ее можно дополнить. Любовь к тиранам порождается не народом, а его десоциализацией, разрушением связей между людьми и их зависимостью от всесильной государственной машины, вырабатывающей и культивирующей властно-политическую технологию. Один и тот же народ доверяет власти, если она не выходит за необходимые пределы административных функций, а при облегчении политического гнета способен на революцию. Значит, народ любит своих тиранов до тех пор, пока слаб, и начинает заслуженно их ненавидеть, едва набирается силы. Народ имеет полное право применить эту силу, ибо не было и нет государств, способных отказаться от властно-политической технологии.

Положение «наибольшим доверием пользуется наиболее репрессивная власть» противостоит также этакратическим концепциям об органичности государства, либерально-этатистским концепциям, связывающим принцип свободы с принципом большинства и полагающим на этом основании, что демократическая власть «лучше», потому что она пользуется «большим» доверием. Опыт XX в. подтверждает не меньшую справедливость противоположного заключения: демократическая власть заслуживает наименьшего доверия, поскольку она не в

состоянии предотвратить преобразование традиционного общества в массовое. Психика изолированного индивида отличается от психики индивида массового общества[22]. Изолированный человек не может рассчитывать на поддержку других людей и потому избегает принятия решений на свой страх и риск. Ответственность за них он стремится переложить на других людей. Это достигается за счет приведения интернализованной нормативно-оценочной системы в соответствие с интернализованной системой опыта, норм и оценок, закодированных в совокупности императивов. Если человек этого лишается, он более подвержен влиянию всех средств манипуляции, применяемых властью в целях атомизации и десоциализации индивидов. Альтернатива экономической и политической эксплуатации порождает альтернативу манипуляции и страха, которую тоже не смогло решить ни одно демократическое государство.

На основании тезиса «наибольшим доверием пользуется наиболее репрессивная власть» можно объяснить ряд явлений индивидуальной и массовой психологии тоталитарных режимов. Мемуаристы сообщают, что матери людей, сосланных в советские концлагеря, хранили портрет Сталина среди семейных реликвий, а коммунисты в тюрьмах и лагерях ломались быстрее обычных людей, не принадлежащих к правящей партии, нередко выполняли функции «стукачей» и т. п. Во всех случаях мы имеем дело с положительной оценкой собственного безволия, склонности к подчинению. Но нет оснований полагать, что коммунисты были и остаются «хуже» остальных людей, а коммунистическая доктрина «хуже» других доктрин, так как не дает своим сторонникам сильной духовной поддержки в критических обстоятельствах. Просто коммунисты подвергались репрессиям со стороны «своих» — других коммунистов. Положение людей, принадлежащих к правящей партии, было хуже положения людей, подавляемых анонимной государственной машиной, и значительно хуже положения людей, бывших или считавшихся врагами советской власти. Коммунисты находились в наибольшей изоляции. Пропадал смысл их про-

[22] См.: Канетти Э. Человек нашего столетия. М., 1990

шлой и будущей жизни. И потому они чаще других чувствовали обычную человеческую склонность подчиниться сильнейшему, хотя и оправдывали ее верой в идею.

В мемуарной литературе приводится также много примеров того, что верующие люди в тюрьмах и лагерях вели себя лучше по сравнению с другими, сохраняя достоинство в критических ситуациях. Объясняется это тем, что верующий человек был или считался врагом существующего строя. Его духовный мир не рушился в результате репрессий, давал ему чувство общности с братьями по вере и с богом. Поэтому верующие люди в лагерях были менее атомизированными и десоциализированными по сравнению с неверующими, менее подвергались воздействию своего животного «я».

И все же коммунисты в критических обстоятельствах ломались быстрее не потому, что были «хуже», а верующие — «лучше» других людей. На основании применения того же принципа объяснения можно сказать: в застенках инквизиции христиане чувствовали себя хуже мусульман и еретиков. Однако независимо от того, какой веры (христианской, мусульманской, иудаистской, буддийской и т. п.) или убеждений (либеральных, консервативных, коммунистических, националистических и др.) придерживаются люди, у большинства из них существует неискоренимая склонность подчиняться власти богатых и сильных, тиранов и начальников. Эта склонность тоже входит в состав властно-политической технологии. Она (склонность) выше всех религиозных и светских идеологий, существует и в Европе, и в Азии. Различия, безусловно, есть, но они не имеют существенного значения. Просто условия жизни европейцев допускали более критическое отношение к власти, потому что отношения собственности и власти здесь не совпадали. В Азии же возник симбиоз власти и собственности: «Функции собственника здесь опосредованы причастностью к власти, т. е. к должности, но не к личности правителя. По наследству в этих структурах может быть передана должность с ее правами и прерогативами, включая и высшую собственность, но не способность как исключительное частное право владения вне зави-

симости от должности»[23]. Вследствие такого симбиоза азиаты, с точки зрения европейского человека, более склонны к апологетике власти и политическому безволию.

Конечно, данная традиция никогда не исчезает бесследно и культивируется тем более, чем в большей степени власть опирается на силу. Однако и эта традиция в ее культурно-цивилизационном измерении лишь модифицирует одну и ту же универсальную тенденцию любых форм общества и политического строя — склонности подчиняться и доверять власти богатых, сильных или умных. Именно такую тенденцию эксплуатируют любые государства и системы власти. Ее универсальность подтверждается также антропологическими и этологическими исследованиями[24]. которые позволяют сделать общий вывод: *стремление повелевать и подчиняться есть выражение животного, а не социального и духовного начала в человеке*. Властно-политическая технология есть выражение этого начала, хотя никаких универсальных средств противостояния и борьбы с ним человечество еще не придумало.

Молитва А. С. Пушкина об освобождении от «любоначалия — змеи сокрытой сей» не услышана ни русскими людьми, ни представителями других культур. Само же «любоначалие» может существовать в виде любви начальствовать и любви к начальникам. Демократия, поскольку она стремится ограничить пребывание на начальственных должностях, считает указанное начало естественным свойством человеческой природы.

Чертова радость

Либерализм исходит из возможности соединения принципа свободы с принципом большинства и полагает, что власть наиболее сильна тогда, когда пользуется широкой социальной поддержкой, а получить ее она может посредством демократического устройства общества. Либерализм считает также, что достижение такого состояния общества соответствует общим ин-

[23] Васильев Л. С. История Востока. М., 1994. Т. 1. С 69

[24] См. : Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М., 1992 ; Лоренц К. Агрессия : так называемое зло. М., 1994

тересам власти и граждан, а «рациональная» власть сама к нему стремится. Эти тезисы тоже являются ложными.

Власть сильна и тогда, когда граждане атомизированы и десоциализированы. Именно в таком состоянии общества она пользуется наибольшим доверием индивидов. Термин «пользуется» в данном случае применяется в том смысле, в котором употреблялось выражение «использовать женщину» в словаре военной поры. Если продолжить этот лексический ряд, то индивиды всегда готовы «подставиться» власти — отдаться ей в физическом, нравственном и духовном смысле, не задумываясь о последствиях.

Универсальный интерес власти направлен на десоциализацию индивидов независимо от того, понимает ли она тенденции, из нее вытекающие. Видимо, по этой причине об «утрате доверия к власти» больше сокрушаются профессиональные социологи и политологи, нежели политики-практики. В распоряжении последних всегда находится весь арсенал средств насилия и манипуляции. Политики применяют его, едва возникает малейшая возможность, и в минимальной степени заботятся о доверии к своим действиям. Инстинкт власти подсказывает им, что если они применят силу, то атомизированные, деморализованные и десоциализированные массы сами же их оправдают. Причем, в отличие от профессиональных теологов, политики не рассматривают силу как синтез любви и справедливости. И уж тем более игнорируют то, что социальная обязанность, моральная позиция по отношению к праву и государству, личная и политическая справедливость никогда и нигде не совпадают[25]. А проблема политической вины во всем множестве ее социокультурных измерений — метафизических, политических, моральных и уголовных — их вовсе не волнует[26]. Она не волнует и подавляющее большинство граждан при всех формах политического устройства общества.

На этом фоне меркнут все основания легитимной власти, указанные Вебером. В частности, теорию легитимной власти

[25] Хеффе О. Политика, право, справедливость. М., 1994. С. 25-33.
[26] См.: Ясперс К. Вопрос виновности // Знамя. 1994. № 1.

Вебера можно рассматривать с двух точек зрения: отношения к социальной действительности; отношения к интересам власти.

С первой точки зрения теория Вебера ложна, поскольку смешивает противоположные явления — причины, на основании которых люди подчиняются власти, и представления («рационализации») людей на этот счет. Сущность отношения между властью и обществом — монополизация властью средств насилия и манипуляции людьми. Чехарда министров силовых ведомств и информации, а также битвы за телецентры в посткоммунистических странах это еще раз подтвердили. Индивиды подчиняются власти по причине своей слабости и неспособности изменить подобное соотношение сил. Оно может длиться десятки, сотни и тысячи лет, в течение которых людям кажется, что они живут «вполне нормально» и на этом основании признают власть достойной доверия. Чем более длительное время существуют данное государство и система власти, тем более они способствуют выработке гражданского лицемерия. Вначале подневольно, а затем добровольно люди вырабатывают в себе склонность к инстинктивному и безрефлексивному подчинению власти. Такая склонность обычно не тождественна их объективному социальному положению и не соответствует их интересам сведения властной регуляции к минимуму. Так что естественная склонность людей к подчинению совпадает с властно-политической технологией и идеологическими интересами власти.

С точки зрения отношения к интересам власти теория Вебера тоже ложна. Идеологические интересы власти требуют представлять действительное отношение «власть — граждане» в ложном свете и скрывать следующие факты социальной жизни: данное отношение опирается на монополию средств насилия и манипуляции; интерес распорядителей ими заключается в подчинении общества до пределов возможного и самостоятельном определении этих пределов; деление людей на властвующих и подвластных вечно, а общность их интересов (например, при внешней угрозе) есть дело случая; в повседневной политике общность интересов властвующих и подвластных выполняет

служебную (второстепенную, третьестепенную и т. п.) роль. По этим причинам любая государственная власть заслоняется разнообразными идеологиями, социальная функция которых остается одной и той же — отвлекать внимание граждан от простых истин и навязывать им ложные представления.

Власть может говорить о себе, что она «дана от бога» (религиозные идеологии), выражает «общественный договор» (либерально-демократические идеологии), «всеобщую волю» (этатистские идеологии), выражает «волю народа» или «историческую преемственность существования нации» (националистические идеологии), стремление к «общему благу» и «социальной гармонии» (либерально-консервативные идеологии), воплощает «историческую необходимость построения социалистического или коммунистического общества» (социалистические и коммунистические идеологии) или стремится к «полной и всесторонней демократизации общества» (конгломерат посткоммунистических идеологий) и пр. С точки зрения социальных функций этот язык означает одно и то же — стремление власти скрыть реальные факты и простые истины, не говоря уже об истинах сложных, связанных с выявлением всех форм политического и гражданского отчуждения. Независимо от намерений и искренности убеждений лиц, использующих такие слова, они внедряются в политическое сознание и поведение как раз потому, что либо являются ложными, либо их содержание перемещается в сферу непроверяемости.

Все эти формулировки скрывают простой факт: что бы ни говорила о себе та или иная власть, она всегда опирается на отряды вооруженных солдат и арсенал других средств насилия, которые в любой момент могут укротить несогласных с нею граждан. Во всех иных существующих государствах, включая самые демократические, силовые, разведывательные и манипулятивные министерства (обороны, госбезопасности, информации) по-прежнему являются ключевыми, а в большинстве стран Азии и Африки они вообще определяют политическую динамику.

Теперь присмотримся к основаниям доверия к власти в формулировке Вебера. Все они выражают чувство принудительной неизбежности властного порядка и обязанности индивидов ему подчиняться. Из какого источника вытекает данная принудительность: знания принципов права (легальное господство), убеждения в том, что «так было всегда» (традиционное господство), или из чувства удивления перед необычными свойствами властителя (харизматическое господство) — вопрос об этом во всех случаях для Вебера был второстепенным. Значит, более важно то, что скрыто, а не выражено ясно и определенно в его «теории власти». Это точка зрения человека (в данном случае — мыслителя и ученого мирового ранга), который считает власть вечной, решился подчиниться ей и теперь ищет для этого оправдания.

Вообразим человека, которого несправедливо заключают в тюрьму, и учтем при этом, что самое демократическое устройство не в состоянии предотвратить все случаи подобной несправедливости. О чем он может думать в такую минуту, если согласен с концепцией Вебера?

- Хотя и сажают меня в тюрьму, зато в соответствии со статьей такой-то, параграфом таким-то, - скажет ему один «внутренний голос», воспитанный при легальном господстве.

- С тех пор, как мир стоит, людей всегда сажали в тюрьму, - уныло будет констатировать «даймоний» традиционного господства.

А апологет харизматического лишь затылок почешет:

- Хотя и строги царь да прокурор, но зато настоящее начальство, - ведь издавна у властвующих пытались отыскать некие «необыкновенные» свойства.

Однако умудренный жизнью прохожий, наблюдающий сцену заключения в тюрьму и незнакомый с подобными хитросплетениями ума, вспомнит русскую поговорку «Крепка тюрьма, да черт ей рад» и будет прав больше, чем семь веберов, так как данной истине вполне может быть приписана интернациональная мудрость.

Иначе говоря, концепция Вебера есть просто систематизация мотивов (с претензией на их «рационализацию»), с помощью которых жители всех когда-либо существовавших государств оправдывают свое послушание перед силой, па которую они не имеют никакого влияния. Действительно, мотивы такого типа — традиционного, харизматического, правового — постоянно встречаются в массовом политическом сознании и поведении в смешанном виде, включая жителей современной России. Но во всех случаях люди так думают и поступают для того, чтобы оправдать собственную беспомощность и бессилие. Едва соотношение сил меняется в их пользу, они тотчас от подобных убеждений отказываются. В период развития массовых движений, восстаний и революций никто не думает о легальных, традиционных или харизматических основаниях свергаемой власти, если даже такими соображениями люди руководствовались столетиями. Ибо подобными «рацеями» оправдывается вера в легитимную власть тех, кто был сильнее вчера, а сегодня уже таковым не является.

Социальный смысл веры тоже очевиден — это рафинированная *идеология власти* (в смысле К. Маркса и К. Мангейма). Прежде всего власти государственной, поскольку данная идеология обосновывает вечность деления людей на тех, кто располагает и не располагает всем набором средств насилия, и оправдывает власть первых, хотя они в этом никогда особо не нуждались. Привлекательность концепции Вебера объясняется ее немалыми познавательными достоинствами, однако она выражает и культивирует в сфере теории точку зрения гражданина, идеалом которого является поведение героев Ф. Кафки. Это покорные и законопослушные обыватели, подавленные чуждой, враждебной, анонимной и зловещей силой, вытекающей из воплощения идеалов «общественного договора», «правового государства» и «демократии». Они пытаются понять и ограничить эту силу не в противодействии и борьбе, а путем поиска неких фундаментальных принципов, ограничивающих власть людей, распоряжающихся изощренными средствами правового насилия. Концепция Вебера тоже выражает беспомощность

верноподданного, который ценой универсального послушания пытается хоть как-то связать руки власти. Он декларирует свое послушание, предполагая, что власть соблюдает требования легального, традиционного и харизматического господства, существующих одновременно в пространственно-временной констелляции.

Чем больше политическое и гражданское отчуждение, возрастающее по мере действия многих социально-исторических и социокультурных факторов, придающих власти «естественный характер», тем больше вероятность того, что она либо воспользуется концепцией Вебера, либо изобретет новую для собственной легитимизации. Такая вероятность возрастает в условиях современной России — наследницы царско-советского государства, сосредоточившего в своих руках экономическое, политическое и идеологическое господство путем объединения власти и собственности и исключающего любые формы интеграции людей, независимые от власти. Если вне власти не существует никакой социальной интеграции, а всякое массовое несогласие и противодействие ей исключено по определению, то апелляция к соображениям «высшего порядка», обязательным не только для индивидов, но и для власти, выражает определенную независимость гражданина от нее.

Признание власти легитимной означает декларацию послушания не власти как таковой, а неким «высшим принципам», которые она тоже должна репрезентировать и воплощать в жизнь. Если согласиться с веберовской концепцией, то в феномене легитимности философско-мировоззренческие и социально-политические аспекты поведения человека сливаются. Следовательно, эта концепция пропагандирует вечное послушание, независимо от времени и пространства. Ведь всякая власть обладает неискоренимой тенденцией искать смысл своего существования вне самой себя и не признаваться в собственной абсурдности вплоть до полного краха. Поэтому она всегда будет прямо или косвенно одобрять и поощрять это «скрещение ужа с ежом» — всей духовной культуры с универсальным послушанием.

Однако смысл отношений между гражданами и властью можно рассматривать и с точки зрения цивилизационных сдвигов и циклов, по-разному проявляющихся в различных сферах общественной жизни. В политической философии Нового времени разработана концепция циклов, ведущих от революции к революции. Включенные в них факты, события и процессы могут описываться как космические и социально-исторические и оцениваться положительно или отрицательно. Но если стоять на почве фактов, то до сих пор всякая последующая революция приобретала все больший размах, независимо от оценок. Она вовлекала в свою орбиту все большее число народов и государств, свергая одни и устанавливая другие формы государства, политического режима и способа правления. Отсюда следует, что *в рамках цивилизационных циклов любая власть в одной и той же степени может быть признана легитимной и нелегитимной одновременно*. Но ни одна из них не смогла преодолеть политическое отчуждение, гражданское отчуждение и гражданское сопротивление. Абсолютных критериев для измерения пропорции между легитимностью и нелегитимностью власти наука еще не выработала. Видимо, их просто не существует.

Зато в разнообразных теориях модернизации показано, что эволюционное политическое развитие может завершиться цивилизационным сдвигом, а революционное политическое развитие страны — привести к откату назад и реанимации архаизма. Правда, и сами теории модернизации, базирующиеся па идее эволюции, становятся все более дискуссионными и противоречивыми: «В настоящее время в мире происходит драматичное столкновение различных экономических стилей (или идеологий развития): переживающего кризис «неконтролируемого развития», неолиберальной «структурной перестройки» (адаптация различных сегментов мировой экономики к нуждам глобального рынка), формирующейся концепции неосоциалистического «устойчивого развития» (сопрягающего экономическую деятельность с решением социальных и экологических проблем), наконец, форсированного «сверхразвития» (выбирающего приоритетные направления и делающего ставку на ре-

сурсы человека, а не природы в качестве основного источника современной экономики)»[27]. В этом контексте веберовская концепция легитимной власти и вытекающее из нее требование универсального послушания либо выполняют совершенно определенную консервативно-архаическую роль, либо оказывается двусмысленной. Никаких операциональных измерений легитимности (нелегитимности) власти из данной концепции не вытекает.

Таким образом, связь принципа свободы с любыми философско-историческими концепциями, формами социального и политического устройства всегда содержит определенный мифический момент, который не опирается на эмпирические и логические доказательства. Более того, точка зрения независимого историка, юриста, социолога, политолога, философа, социального теоретика на социальные и политические феномены, включая властно-политическую технологию, может выполнять свою познавательную функцию до тех пор, пока массы испытывают политическое и гражданское отчуждение и движимы различными формами гражданского сопротивления. Ни одна социально-политическая система не в состоянии их преодолеть и ни одна форма философско-политической рефлексии (либерализм, консерватизм, марксизм) не в состоянии дать «рецепты» такого преодоления. Поэтому ученый должен (но не всегда может и хочет) показывать, как различные концепции легитимной власти входят в состав идеологий, оправдывающих экономическое, политическое и духовное господство одних социальных групп, наций и стран над другими. Господствующие группы, нации, страны обычно заинтересованы в том, чтобы граждане подчинялись существующей власти, а идеологи занимались поиском и разработкой различных оснований доверия к ней, включая соображения о «рациональности» политических систем, властно-политических технологий и социальной инженерии. Данные соображения, как правило, подчиняют моральную и познавательную проблематику политической целесооб-

[27] Неклесса Л. Контуры Нового мира и России (геоэкономический этюд) // Знамя. 1995 № 11 С. 198

разности. Эвристический смысл таких оправданий был и останется дискуссионным.

Однако исследователя могут больше интересовать процессы социальной и политической динамики, связанные с периодами социальных революций и политических реформ. В эти периоды массы граждан дезориентированы, ведут интенсивный поиск пространства разрыва с властью, а не пункты соединения с нею. Один из таких периодов переживает сейчас Россия. Нынешняя российская власть по аналогии с царской и советской пытается заполнить это пространство идеологическими гибридами типа «атлантизма», «евразийства», «интегративной идеологии», «национально-государственной идеологии» и т. п. А по сути дела предлагаются разные варианты одного и того же «панацейного мышления»: «Как показал опыт социальной трансформации России, панацейное мышление имеет универсальный характер, не зависящий от конкретного идеологического содержания. В нем заложена потенциальная возможность тоталитарной идеологии нового типа. Характерно, что российская «демократия», выступая против коммунистической идеологии, в конечном счете стала воспроизводить идеи одной правительственной партии, одного класса как носителя демократии, одного персонифицированного гаранта истинного пути государства»[28]. Такого типа мышление пренебрегает анализом политического и гражданского отчуждения и властно-политической технологии, образующей его основание.

Для преодоления указанной тенденции крайне важно обнаруживать мифическое ядро классических идеологий и «идеологических гибридов», делая акцент на насильственно-манипулятивном содержании власти. По отношению к нему любые соображения о социальном и политическом консенсусе, исторических, философско-исторических, традиционных, харизматических, символических, правовых основаниях доверия к власти занимают подчиненное, второстепенное положение. Правящие меньшинства всегда заинтересованы в том, чтобы

[28] Скворцов Л. В. Россия: социальное самосознание на историческом переломе // Октябрь. 1995. № П. С. 160

граждане занимали позицию индивидов, подавленных мощью власти, и занимались поиском причин собственного подчинения ей, в том числе и неких «высших принципов», которые ограничивают власть.

Однако власть в чистом виде есть социальное зло, поскольку она базируется на голом насилии и изощренной манипуляции. Необходимость этого зла можно принять в том случае, если оно ограничено до минимума. Данный минимум достигается готовностью всего комплекса социальных наук к распредмечиванию любых форм политического и гражданского отчуждения, а также способностью масс к гражданскому сопротивлению в любой момент времени и точке пространства, когда и где власть использует хотя бы один из названных методов насилия и манипуляции.

В состоянии ли нынешнее российское обществоведение выполнить эту задачу? Многое зависит от преодоления схем мышления, накопленных на протяжении XX в. и бытующих в общественном сознании.

В.П.Макаренко

Непобитый рекорд и проблема отношения к чемпионам

Имя Станислава Андрески почти ничего не говорит современному читателю русскоязычной литературы по философии и социальным наукам. Упоминания о нем можно встретить только в отдельных статьях при обсуждении частных проблем[29]. Такая ситуация противоречит реальному вкладу этого британского социолога польского происхождения в современное социальное знание и идейные дискуссии второй половины XX века. Цель данной публикации – частично устранить данный пробел.

О пользе книжного запоя, оккупации Германии и курения

Начну с обычной информации. Станислав Леонард Андрески (Анджеевски) родился 8 мая 1919 г. в Ченстохове. В 1937 г. закончил гимназию в Познани. В 1938 г. поступил на факультет права и экономики Познаньского университета. Участвовал в германско-польской войне 1939 г. Затем попал в советский плен. В 1940 г. через Венгрию перебрался на Запад. Воевал в 1 танковой дивизии Польских вооруженных сил на Западе. После второй мировой войны осел в Великобритании. Продолжил учебу в Лондонской школе экономики. В 1953 г. защитил диссертацию. С 1980 г. был профессором сравнительной социологии Польского университета в Лондоне. Преподавал также в ЮАР, Чили, Нигере, США и Канаде. Автор многих статей и книг, в том числе Military Organization and Society (1954), Parasitism and Subversion: The Case of Latin America (1966), The

[29] Приведу здесь первые попавшиеся публикации, которые извлек из Интернета: Донде А. (Кустарев) Комментарий Макса Вебера к русской революции // «Русский исторический журнал»(РГГУ) , 1998, № 1; Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна / Перев. с англ. Анны Костиковой и Дмитрия Кралечкина. Предисловие СП. Капицы — М.: "Дом интеллектуальной книги", 2002; Воронков В. Этот безумный, безумный, безумный количественный мир // Неприкосновенный запас. 2004, № 3 (35) и др.

African Predicament: A Study in Pathology of Modernization (1968), Social Sciences as Sorsery (1972), Syphilis, Puritanism and Witch-Hunts: Historical Explanations in the Light of Medicine and Psychoanalysis with a Forecast about AIDS (1989) и др. Издатель сочинений Спенсера, Конта и Вебера. Книга Max Weber's Insights and Errors впервые издана в 1984 г., копирайт принадлежит Станиславу Андрески.

Теперь личные воспоминания и мотивы, без которых данная публикация просто бы не появилась. Еще на школьной скамье я освоил польский язык в объеме чтения в оригинале романов Генрика Сенкевича и других польских писателей – классиков и современников. Книги, журналы и газеты на польском языке в советское время (правда, только те, которые издавались в Польской народной республике) свободно продавались в магазинах «Глобус». Кроме того, во время учебы в аспирантуре я подружился с польским аспирантом. На фоне интеллектуальных бесед мы лихо квасили в ростовских пивных. Спустя некоторое время приятель признался, что его выперли из Варшавского университета после известных мартовских событий 1968 г. Чтобы завершить образование, он вынужден был писать открытое покаянное письмо в официальную газету Польской объединенной рабочей партии. Видимо, для окончательного исправления его послали в аспирантуру провинциального университета СССР.

Но он относился к сократическому типу философа – на фоне блестящей эрудиции писать не мог. Даже диссертацию не состряпал… Так что покаяние не состоялось! Правда, во время работы в вузах Польши и, как говорится, изучения вопроса «изнутри» я убедился, что в советские вузы обычно стремились самые бездарные студенты. По пьяному делу я даже в лоб сказал это одному из них. Чуть было не состоялась драка. Зато na kacu (т.е. при утреннем похмелье) он признал мою правоту. Короче говоря, проблема уровня бездарности студентов и аспирантов из бывших социалистических стран, получивших ученые степени в СССР, требует дополнительного изучения. В том числе сопоставления меры бездарности советских слушателей

высших партийных школ и академий общественных наук со своими братьями по классу из стран советского блока.

Так или иначе, польский друг регулярно снабжал меня литературой по разным отраслям знания. Среди прочего я прочел сборник «Czy kryzys socjologii?», вышедший в Польше в 1977 г. В нем были опубликованы свежие работы Ю.Хабермаса, Р.Зимана, Э.Гоулднера, Р.Мертона и других известных социологов. В том числе отрывок из книги Станислава Андрески «Социальные науки как волшебство: дымная заслона жаргона»[30]. Текст этот мне понравился с первого раза - в нем излагались идеи, которые я развивал своим друзьям еще со школы.

Мой личный житейский опыт складывался так, что с четырех лет я запоем читал. С первого класса записался в библиотеки школы, кирпичного и фарфорового заводов, рабочкома на вокзале (отец был железнодорожником), дома пионеров. Мама не раз меня лупила - я постоянно приходил домой поздно вечером, после обхода библиотек. И однажды она сказала: «Ты думаешь, в книгах все правда, а там ее пять процентов, остальное брехня!» Короче говоря, для противодействия советскому книжному яду мама влила мне противоядие. Побудила искать в книгах только правду. А значит - критически относиться к писанному слову.

В последних классах школы я провел немало споров со своими одноклассниками, которые отвергали мою идею: можно устоять перед тотальной ложью со стороны советского режима. Короче говоря, еще до поступления на философский факультет я поставил перед собой цель - не поддаваться советской системе идеологического оболванивания и топтать свою дорогу. От Станислава Андрески я получил неожиданную поддержку, уже после того, как выработал свою систему противодействия всеобщему оболваниванию населения (о ней сейчас речи нет). В отрывке, о котором идет речь, он показал, что социальные науки Запада тоже содержат громадное количество лжи и недока-

[30] Сравнительно свежее польское издание книги звучит еще более провокационно: «Черная магия в социальных науках». См.: Andreski Stanisław. Czarnoksięstwo w naukach społecznych. Warszawa, Oficyna Naukowa. 2002

занных утверждений. Эта общая идея была проиллюстрирована профессором Андрески на примере теорий модернизации, теории социальных систем Талкотта Парсонса и вообще системного жаргона в отношении социальных объектов. Старший англо-польский коллега помог мне убедиться в том, что мой личный опыт критического отношения к писанному и устному слову является интернациональным.

Правда, никакой новизны и оригинальности в моем опыте не было. У Иосифа Бродского можно узнать, что на определенном этапе их становления чтение литературы на польском языке сыграло немаловажную роль в отрыве от советского официоза. И даже детальное освоение текстов классиков тоже способствовало дистанции от официальной политики и идеологии. Например, для реконструкции марксистской теории бюрократии (как элемента общей теории эксплуатации) и применения ее к анализу советского общества и государства я прочел все второе советское собрание сочинений Маркса-Энгельса, а Ленина даже дважды (на это дело у меня ушло десять лет). В результате я написал несколько книг по проблеме бюрократии в сочинениях К.Маркса-Ф.Энгельса, В.И.Ленина, и применил выводы для описания влияния бюрократии на советский политический режим до и после Сталина. Эти книги до сих пор цитируются в научной литературе. Однако ни прошлые командиры КПСС, ни современные деятели из контор типа российских компартий и «Единой России» почему-то их игнорируют. Теперь они ссылаются на Макса Вебера[31].

Но Вебером я тоже занимаюсь давно. Два года (1977-1979) переводил его работы. Тогда Интернета не было, я заказывал в ИНИОН РАН фотокопии первого (посмертного) собрания сочинений Макса Вебера. И на коммунальной кухне, с помощью фотоувеличителя читал его тексты. Затем написал книгу. Но почему-то местный Обллит ее не пропустил, хотя написана она была с последовательно марксовых позиций. Тогда я засунул машинопись в стол и написал две книги по Марксу и Ленину.

[31] См., например: Бюрократия // Большая актуальная политическая энциклопедия. Настольная книга современного политика. М., ЭКСМО, 2009, с.34-35

Книгу о Вебере удалось опубликовать восемь лет спустя после создания.

Короче говоря, художественную и научную литературу на польском языке я читаю почти полвека. Интерес к творчеству Станислава Андрески тоже возник не вчера. Во время работы в Польше я проштудировал его книгу «Озарения и ошибки Макса Вебера». Она тоже меня восхитила, поскольку укрепила в критическом отношении к основателям современного социального знания. Но есть и личный момент: я обнаружил общность нашей читательской психологии.

В предисловии Станислав Андрески пишет: Карл Мангейм сказал ему, что Макс Вебер – величайший мыслитель в сфере социологии, и потому невозможно быть компетентным социологом, не зная его работ. «Тогда я решил подучить немецкий язык, чтобы познакомиться с его сочинениями. И уже спустя непродолжительное время имел для этого прекрасную оказию - оказался в Германии в рядах британских оккупационных сил. Именно тогда после долгих поисков мне удалось выменять за продукты и сигареты все интересующие меня книги. А когда добыл «Хозяйство и общество» (1922 года издания), *я не мог спать от возбуждения* (курсив мой, В.М.). То была первая книжка на немецком языке, которую я прочел от корки до корки. В ожидании демобилизации я провел восемь месяцев со словарем в руке с целью ее невообразимо трудной расшифровки. Когда дошел до конца, я мог уже свободно читать любые немецкие тексты»[32].

Мне тоже с детства известно - до дрожи тела и кончиков пальцев - возбуждение от предвкушения радости чтения новой книги. Я называю этот феномен «гносеологическое чувство» - имеется в виду то, что обычно связано с радостью познания. Этот фрагмент по-человечески меня покорил. Я списался со Станиславом Андрески, который по возрасту принадлежал к поколению моих учителей. Послал ему свои работы и просил разрешения на перевод его книги «Озарения и ошибки Макса

[32] Andreski Stanislaw. Maxa Webera olsnienia I pomylki. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1992, s.11-12

Вебера» на русский язык. В письме от 13 июля 1999 г. профессор, между прочим, писал: «Очень благодарю за письмо и рад тому, что моя книга Вам понравилась. Охотно согласен на ее перевод и издание на русском языке. К этому изданию я написал бы новое предисловие, поскольку некоторые высказывания Вебера (а также мои замечания) имеют особое применение к способу введения капитализма в России. Кроме того, я бы немного изменил несколько страниц текста»[33].

Но по семейным обстоятельствам я вынужден был вернуться в Россию, и сообщил об этом Господину Профессору. В письме от 7 июня 2000 г. он писал: «Я был намерен пригласить Вас читать лекции в Польском университете в Лондоне и на запланированный мною симпозиум. Однако на место ректора (которое до сих пор занимали ученые) пришел человек без квалификации. Он не хочет расходовать деньги на встречи, которые не приносят прибыли. В результате симпозиум не состоится. Но я надеюсь с Вами когда-либо встретиться»[34].

Надежда рухнула. После 2000 года я окончательно осел в Ростове-на-Дону, а в 2007 г. Станислав Андрески умер. Данной публикацией я хотел бы выполнить часть взятого на себя обещания.

Как оценивать теорию Макса Вебера?

Сверхзадача профессора Андрески – оценка концепции Вебера в целом. Вебер всегда подчеркивал значение сравнительного анализа исторического материала. Поэтому Андрески считает, что сравнительная история – главный метод создания любой социальной теории для объяснения социальных процессов. Однако история социального знания XX в. показала: такой подход связан с большими трудностями и потому не привлекает большинства исследователей. В социальном знании XX в. выдвигались либо общие социологические концепции либо развивались эмпирические исследования на базе позитивистского

[33] Письмо С.Андрески В.П.Макаренко от 13.07.1999. Мой архив.
[34] Письмо С.Андрески В.П.Макаренко от 7.06.2000. Мой архив.

толкования социальных фактов. Сравнительный анализ требует соединения аналитических способностей с накоплением громадного количества конкретных исторических данных. Причем, их объем никогда не может быть установлен строго и окончательно. «Создание школы на основе таких требований, - отмечает Станислав Андрески, - было бы не менее трудно, нежели основание спортивного клуба, в члены которого принимаются только спортсмены с результатами, близкими к рекорду мира»[35]. Подавляющее большинство членов научного сообщества не ставят себе такой задачи.

Как же добиться такого результата? Если иметь в виду исследовательскую практику Вебера, то как общие социологические теории, так и теории всех социально-исторических форм и типов могут строиться на основе следующих познавательных процедур: сравнительные исторические исследования «структурной» (в смысле школы «Анналов»), а не «событийной» истории; типологические социологические и экономические исследования описательного характера; исследования в сфере философии и общей методологии социальных наук; исторические исследования цивилизаций на основе сравнительного метода; сравнительно-морфологические исследования форм и типов общества; анализ процессов, причин и следствий всех социальных явлений, а не только форм и типов; наконец, все комментарии текущих событий должны быть результатом применения ранее указанных процедур, а не высказываниями социального теоретика с позиции обычного небокоптителя, частного лица, члена той или иной социальной группы, гражданина того или иного государства и т.д.

Можно ли во всем социальном знании XX в. (т.е. во всей совокупности сложившихся на протяжении этого периода школ и направлений социальной мысли) указать такую концепцию, в которой бы соблюдались указанные методологические процедуры? Таких концепций не существует. Все указанные познавательные процедуры развивались более или менее изолирован-

[35] Andreski St. Maxa Webera olsnienia I pomylki. Warszawa, Wydawnictwo naukowe PWN, 1992, s.19

но. Синтез до сих пор не достигнут, да и вряд-ли когда-нибудь это произойдет. Правда, есть исключение из правил.

С.Андрески имеет в виду школу «Анналов» и сформулированную в ее рамках идею о возможности синтеза всех социальных знаний на основе определенной историографической концепции, в которой выделяются: история длительных временных протяженностей («длинных волн»), которая описывает все аспекты отношения между человеком и природой; история социальных структур (от экономики до культуры) и конъюнктур (специфической пространственно-временной комбинации указанных структур); история событий. Однако школа «Анналов» осталась исключением в социальном знании XX в. Следовательно, «рекорд» Вебера еще не побит, а его исследовательская программа осталась нереализованной. **Для оценки данной программы требуется критика всех составных частей веберовских исследований.**

Такова главная цель книги, которая распадается на ряд конкретных задач: 1. Предварительные замечания. 2. Философия социальных наук. 3. Главные идеи. 4. Систематическая сравнительная социология. 5. Историческая сравнительная социология: объяснение генезиса капитализма.

Здесь я рассмотрю только те элементы, которые имеют непосредственное отношение к главным ошибкам Вебера.

В <u>прелиминариях</u> Станислав Андрески констатирует: немецкие профессора в качестве государственных чиновников проявляли множество свойств типичных бюрократических индивидов (например, сильная забота о собственном статусе); однако по сравнению с зарубежными коллегами они значительно меньше приписывали значение весу отдельных научных дисциплин. Этот фон частично проясняет универсализм Вебера.

Вебер всю жизнь изучал политику, но вряд ли мог бы достичь успеха как партийный политик. Он выражал свои мнения слишком прямо, чтобы это могло нравиться всем. Единственное, чему можно научиться у Вебера в сфере практики – это жесткий и абсолютный (хотя не цинический) реализм при анализе любого вопроса.

В главе о философии социальных наук анализируются ключевые проблемы социального знания: отношение между объективностью и этической нейтральностью; процедура «понимающего описания»; категория социального действия и методологический индивидуализм; концепция идеальных типов.

При анализе *отношения между объективностью и этической нейтральностью* следует учитывать, что такое разграничение укоренено в человеческих отношениях[36] и сохраняется до сих пор в социальном знании. К.Поппер развил эту идею Вебера и ввел критерий демаркации между суждениями о фактах и суждениями о ценностях. Однако попперовский принцип демаркации не выдерживает критики. Если этот принцип применить к методологической концепции самого Поппера, то «…можно увидеть, что он не подлежит проверке. Ни Поппер, ни его ученики не задавались вопросом: каким образом данный принцип может быть подвергнут опровержению? На основании собственных критериев этот принцип не является научным»[37].

С.Андрески детально описывает *сходство* методологии К.Поппера и М.Вебера.

Поппер полагал, что изобрел принцип демаркации. Однако этот принцип невозможно ни вывести из философских и математических теорем, ни полагать самоочевидной и несомненной аксиомой. Значит, принцип демаркации относится к метафизике – комплексу понятий, которые не могут быть ни доказаны, ни опровергнуты. По этой причине они не могут быть предметом теоретического рассмотрения. Правда, вышеприведенное определение метафизики есть разновидность дефиниции, к которой неприменимы критерии истины и лжи. Но возникает вопрос: почему мы согласны с таким подходом к дефиниции и не является ли он просто модой или странностью? Конвенциональная мудрость состоит в том, что ценность дефиниции считается зависимой от ее пользы. Предположим, что накопление

[36] «Не существует объективного доказательства, которое может обосновать ложность утверждения: «Нет оснований заботиться о будущих поколениях, поскольку они для нас еще ничего не сделали»». Op.cit., s.39

[37] Op.cit., s.39

общих утверждений (или научных открытий, в языке Поппера) является целью, во имя которой принцип демаркации можно признать полезным. Но откуда об этом можно знать?

И все же можно согласиться с Попперовским принципом демаркации. История научных открытий показывает, что они обычно совершались теми, кто интуитивно соблюдал принцип демаркации задолго до его формулировки. Те, кто высказывал суждения, не поддающиеся проверке на основании наблюдения, никакого вклада в науку не внесли. Следовательно, общая идея принципа демаркации не является новой. Задолго до Поппера было известно, что тезисы, которые не могут быть проверены, не способствуют развитию науки. В сочинениях Френсиса Бекона содержится эта идея, когда он обсуждает вопрос о роли наблюдения и эксперимента в научном знании. Поппер придал этой идее только надлежащую формулировку. Этот вклад заслуживает признания, но не является новым. Как известно, чистая философия пытается ответить на вопрос: откуда мы знаем, что знаем? В этой сфере сказать что-либо новое крайне трудно.

То же самое можно сказать о гипотетико-дедуктивном методе (далее ГДМ). Поппер и его последователи не пытались обратить этот метод на самое себя. Если эту процедуру рассматривать как эмпирическую генерализацию, описывающую способ поведения тех, кому она неизвестна, то в этом случае можно опереться только на простую индукцию – исследование истории науки с точки зрения *соответствия* между действительными способами совершения научных открытий и ГДМ. Однако Имре Лакатос показал, что такого соответствия не было даже в физике. Еще больше это относится к социальным наукам.

Если рассматривать ГДМ как методологическую директиву, остается неясно, почему мы должны ее соблюдать. И верить Попперу, что только этот метод позволяет совершать научные открытия. Ни принцип демаркации, ни ГДМ не могут быть выведены ни из каких аксиом и теорем математики и логики. Это – принятый на веру эмпирический рецепт. Правда, данную веру можно обосновать индуктивными генерализациями опыта ис-

тории науки. Этот опыт частично подтверждает взгляды Поппера. Отсюда следует, что смысл ГДМ сводится к давно известному положению: процесс развития науки требует постоянного устранения логических противоречий.

Короче говоря, Поппер сформулировал такие правила, которые относятся только к части научных открытий, а не к истории науки в целом.

Не менее значимый недостаток его концепции – обоснование антииндукционизма на базе весьма «импрессионистских» обобщений из истории науки. В «Логике научного открытия» он доказывает, что никакой такой логики не существует. В лучшем случае есть логика фальсификации. К тому же на раннем этапе творчества Поппер полагал, что теория эволюции не является научной, поскольку ее невозможно проверить путем строгого применения ГДМ. Этот вывод Поппера использовали обскуранты, заинтересованные в дискредитации теории эволюции во имя религиозного фундаментализма и вульгарного антирационалистического марксизма. Позже Поппер согласился с квалификацией теории эволюции как науки.

Но даже мягкая версия ГДМ не может использоваться в социальных науках, поскольку с точки зрения критериев ее применимости такие науки не существуют. И потому наследие Вебера и других основателей социального знания XX в. не имеют никакой ценности.

Конечно, социальные науки содержат громадное количество лжи и злоупотреблений. Но отсюда не следует, что все творчество выдающегося ученого является просто мусором. А труды Вебера значат для науки не больше, чем «Что делать?» Ленина и «Main Kampf» Гитлера.

Науку можно определять по-разному, а ее названия различны в конкретных языках. Поэтому нужно так определить науку, чтобы отделить систематические исследования по объяснению причинно-следственных связей и закономерностей социального мира от анекдотов, деклараций и пропаганды. В этимологии слова «наука» не содержится ничего такого, что заставляло бы

нас ограничить это название только исследованиями, представляющими наивысшую степень точности.

Парадигму ГДМ и принцип демаркации можно использовать в социальных науках при условии: они не являются абсолютными правилами, а идеями, которыми надо руководствоваться в научном исследовании, никогда их полностью не достигая. Отсюда вытекает, что опровержение того или иного положения (суждения) может быть настолько же *неопределенным*, как и его подтверждение на основе индукции.

В социальных науках эта директива может быть использована на низшем уровне методологической строгости. Однако требование решительного отбрасывания утверждения на основании одного (или нескольких) отрицательных примеров привело бы нас к отказу от любых объяснений в пользу совершенного незнания.

Психологические объяснения относятся только к поведению индивидов. Исторические объяснения трудно сравнивать, поскольку (в отличие от психологических объяснений) они относятся к неповторимым обстоятельствам, и потому их трудно верифицировать. В данном случае принцип демаркации можно использовать для отбрасывания всех теорий, которые невозможно поставить под сомнение на основании фактов. Это относится ко всем веберовским теориям из сферы сравнительной социологии (социологии права, социологии религии, социологии господства, бюрократии, харизмы, феодализма, патримониализма, к некоторым теориям из сферы исторической сравнительной социологии - объяснение генезиса капитализма).

Веберовский постулат «свободы от ценностей» можно использовать как принцип демаркации, но не как рекомендация цинизма или пассивности в социальных науках. Принятие этого постулата способствует прогрессу знания. Правда, история социальных наук обеспечивает весьма скромными обобщениями относительно эффективности различных исследовательских методов. В то же время прогресс знания в социальных науках происходил главным образом за счет накопления информации о фактах и общих понятий, которые удовлетворяли требованиям

постулата «свободы от ценностей». Этот постулат позволяет провести границу между сведениями о фактах и понятиях – и декларациями и догматическими суждениями о человеческих делах, вытекающих из желаний и страстей.

В социальных науках обоснованность утверждений зависит от того, можно ли их содержание проверить публично. Причем, оно должно быть свободно не только от ценностей, но и от любой практической пользы (и ориентации на нее). Чувства того, кто высказывает и формулирует утверждения, не имеют значения и не подлежат публичному анализу.

Вебер рассматривал «свободу от ценностей» как существенный элемент объективности. Однако его понимание «объективности» не является строгим и включает два смысла: объективность есть свойство знания; объективность есть позиция исследователя. Во втором смысле «объективность» означает: волю и способность ученого предотвратить воздействие чувств и желаний (страстей) на ход его рассуждений; готовность ученого согласиться с неприятными для него выводами, вытекающими из исследований, и отбрасывающими искушения формулировать такие выводы, которые соответствуют его желаниям; готовность ученого к проверке своих концепций на основе эмпирических данных и критериев логики.

Такая позиция имеет смысл лишь тогда, когда мы исходим из постулата о достижимости объективного знания. Этот постулат предполагает согласие с критериями «истины» и «лжи», без которых понятия «проверки» и «доказательства» теряют всякий смысл. Объективность – это атрибут всех научных суждений, если их можно проверить на основании общедоступных наблюдений.

Вебер был убежден, что в социальных науках объективность возможна и достижима в обоих смыслах. Проблема в следующем: можно ли полагать, что мировое научное сообщество и научные сообщества всех стран руководствуются указанными мотивами поведения? На этот вопрос невозможно дать однозначно положительный ответ.

Следующая ошибка Вебера – изобретение термина «понимающая социология». Это выражение уже давно сбивает с толку целые поколения исследователей, вошло в словари, распространено в социальных науках. Почему же данное понятие является претенциозным и излишним?

Если цель социологии – понимание способа функционирования общества, то снабжение социологии ярлыком «понимающая» тождественно выражению «масло масляное». Что же имел в виду Вебер, когда пользовался выражением «понимающая социология»? Вебер был великим мыслителем. Значит, его цель не заключалась в эпатировании читателя обычным пустословием. Это выражение можно понимать в том смысле, что собственную социологию он квалифицировал как «понимающую». Однако во всех текстах Вебера невозможно обнаружить такое утверждение. Главное содержание сочинений Вебера – стремление найти фундаментальное различие между науками о природе и науками о культуре. Науки о природе «объясняют» действительность, а науки о культуре (в состав которых входит социология) претендуют на «понимание» социокультурной действительности. Тем самым выражение «понимающая социология» является обычным плеоназмом. Если при исследовании общества и культуры мы всегда стремимся «понять» действительность, то на каком основании полагать категорию «понимание» *определяющим признаком* только социологии и главным *критерием ее отличия* от других социогуманитарных дисциплин?

На этот фундаментальный вопрос Вебер ответа не дал. Крайне трудно ответить на вопрос: что понимается под «пониманием»? Следует учитывать, что при определении базисных категорий мышления невозможно избежать круга в доказательстве. Вебер не объяснил, что он понимал под «пониманием». Его определение различия между науками о природе и науками о культуре не дает возможности ответить на поставленный вопрос. В естественных науках объяснение – главная мера понимания мира. Общий смысл понимания принадлежит к фундаментальной философской проблеме: как мы можем знать, что

мы знаем? когда мы говорим, что нечто «понимаем», что понимается под «пониманием»? Вебер не был чистым философом и не занимался анализом этих вопросов. Если не входить в специальное обсуждение проблемы отношения между предметом и знаком (словом), то в социальных науках невозможно исключить слова, описывающие человеческие чувства, мысли, волю, действия, намерения. В любом случае понимание этого комплекса базируется на убеждении: существует *аналогия* между нашей психикой и психикой других людей. В результате мы приписываем другим людям те же самые мысли и чувства, которые испытывали в аналогичных обстоятельствах. Если под «пониманием» имеется в виду этот процесс, то никакой Америки здесь Вебер не открыл. Задолго до него в психологии, этике и эстетике существовала традиция именно такого толкования «понимания».

Кроме того, слова, которые описывают чувства, эмоции и мысли людей, невозможно выразить в языке, описывающем физические состояния. Правда, такая тенденция существовала в бихевиористской и материалистической психологии, но она благополучно скончалась. Само убеждение в том, что психика другого человека существует и аналогична нашей, является априорной аксиомой. Ее невозможно ни доказать, ни опровергнуть. Человек может лишь «снаружи» (со стороны) воспринимать внешнее поведение людей. Тогда как приписывание «смысла» такому поведению может происходить путем *подстановки* самого себя на место другого. Однако такая подстановка не поддается эмпирической проверке. Сплошь и рядом можно обнаружить, что наши убеждения относительно чувств и мыслей других людей были ошибочны. Каким же образом можно узнать, что они хоть в отдельных случаях были истинными? Таким доказательством является просто существование общества, в котором люди постоянно заняты указанными процедурами аналогии и подстановки себя на место других. На основе указанных процедур возможно более или менее верное предвидение поведения других людей. Само это предвидение возможно во взаимодействии. Любой социальный порядок рух-

нет немедленно, едва люди потеряют возможность предвидеть поведение других людей. Здесь Вебер был прав.

Основные линии аргументации С.Андрески состоят в следующем.

Аргумент от нормального (сумасшедшего) человека. Существуют ли объективные критерии сумасшествия или же это только ярлык, которым обозначаются люди, чувствующие и мыслящие иначе по сравнению с большинством? Если согласиться со вторым вариантом ответа, то нет никакого различия между безумием, ересью и инновацией. Тогда принудительная госпитализация сумасшедших и заключение в психушки диссидентов и других сторонников реформ в СССР становится обоснованной. Но на основании этого же критерия нет различия между нашим непониманием шизофреников и непониманием иностранных языков или тех разделов знания (например, математики), которых мы никогда не изучали. Известно также, что обычаи крайне различаются по месту и времени. То, что в одной культуре рассматривается как норма, в другой может трактоваться как признак болезни. Так что провести различие между нормой и ее нарушением весьма трудно.

Однако существуют принципиальное *различие* между указанными способами понимания других людей. Иностранцы, иноверцы, еретики и математики понимают друг друга, взаимодействуют между собой и нередко проявляют больше солидарности, чем «нормальное» большинство. Тогда как способность взаимопонимания между сумасшедшими минимальна. Невозможно существование общества, которое состоит из сумасшедших. Неспособность взаимопонимания и взаимодействия – это объективный критерий, позволяющий отличать сумасшествие от «девиантного поведения» в виде преступления, проступка, оппозиции к существующей политической системе и стремления к революционному изменению всего существующего порядка вещей. Взаимопонимание характерно и для ситуации конфликта, при котором важно открыть цели, систему ценностей и знаний противника. На этом основании можно предвидеть его поведение.

Аргумент от *отношения между предметом и знаком*. В общем виде способность объяснения – главный критерий понимания в смысле обладания адекватным знанием о предмете. Однако если отложить в сторону вопрос об адекватности, то для выражения знания требуются разные знаковые системы. А индивиды должны их понимать, т.е. знать смысл каждого знака. Смысл (значение) – это связь между знаком и другими знаками, а также между знаками и предметами (явлениями, процессами). Понимание значения слова еще не означает, что субъект обладает адекватным знанием - способностью объяснения и предвидения явления или процесса, к которому относится данное слово. Например, мы можем понимать смысл слова «прилив» (знать, к чему оно относится), но ничего не знать о причинах прилива и их появлении или исчезновении.

Понимания (во всех указанных смыслах слова) недостаточно для определения социологии как науки о человеке, его отношениях и деятельности. Во всех указанных случаях понимание не выходит за пределы чувственных взаимосвязей между людьми и здравого рассудка. Наука не может ограничиться этими пределами и нуждается в определенном методе познания. Повседневное понимание человеческих действий базируется на рассуждениях, при которых используется категории «цели» и «средства». В исторических исследованиях тоже применяются указанные категории, но процедуры их использования значительно осложняются. И веберовский анализ специфики понимания в исторических науках на примере разбора битвы под Марафоном в этом отношении показателен.

Однако знание в категориях «цель-средства» является донаучным, поскольку оно не связано ни с какими теоретическими утверждениями о причинных связях. Такие утверждения обычно выходят за пределы знания, характерного для участников любого исторического события. Но формулировка и знание таких утверждений необходимо, если мы стремимся объяснить аккумулированные и ненамеренные последствия любых действий.

В своих сочинениях Вебер крайне беззаботно пользовался термином «понимающая социология», применяя при этом чувственно-эмоциональные и рассудочные процедуры описания человеческих действий и верований. Но он не ограничивался такими процедурами, когда стремился объяснить, каким образом сохраняются и изменяются социальные структуры и системы верований. При таких объяснениях он опирался на сравнительные исторические исследования и применял индуктивные доказательства. Следовательно, трактовка «понимания» как определяющей черты его метода свидетельствует о полном непонимании вклада Вебера в развитие науки.

Вебер нигде не утверждал, что социологические исследования могут ограничиться процедурой понимания. Однако он специально не занимался проблемой объяснения многозначности понятия «понимание». Тем самым он открыл шлагбаум перед такими интерпретациями данного понятия, которые ведут к отбрасыванию основных принципов научного метода и способствуют обычному обскурантизму и псевдонаучному паразитизму.

С.Андрески показывает, что по этому пути пошло целое направление социологического и антропологического анализа, связанное с именами П.Уинча, который опирался на работы Э.Эванс-Причард, А.Радклифф-Браун. Эта тенденция нашла завершение в современной этнометодологии и феноменологической социологии, социобиографии и тому подобных модных веяний. «Множество «ученых» из-под знака методологии, - пишет С.Андрески, - забросило любые серьезные исследования и убивает время на запись случайно услышанных банальных разговоров, которые ведут между собой придурки и пьяницы. И хотя Вебер не отвечает за это святотатство, его имя и понятие «понимания» используется для придания блеска и интеллектуальной серьезности скучнейшим и пустым разработкам»[38].

Таким образом, понятие «понимания» может относиться только к «сырью» социальных наук – словам, которые фиксируют индивидуальные действия, мысли и чувства. Это сырье

[38] Op.cit., s.55

можно предварительно обрабатывать на основе процедуры понимания, которая не применяется в науках о природе. Социальная наука начинается в момент выхода за пределы понимания и связана с открытием фактов, теорий и объяснений, которые не могут быть обнаружены без систематического накопления и верификации эмпирических данных и индуктивных доказательств.

Следующая ошибка, связанная с вкладом Вебера в науку, - квалификация его исследований как *первоосновы теории социального действия*. Эту традицию заложил Талкотт Парсонс и она получила широкое распространение. Однако такая интерпретация методологии Вебера не выдерживает критики по следующим основаниям:

Если исходить из того, что социология исследует социальную жизнь как цепь взаимосвязанных действий, то социальная структура и ее элементы (право, организация, обычаи, родство) является системой повторяющихся образцов человеческих взаимодействий. Вебер четко не сформулировал это положение. Однако его замечания о социальных действиях позволяют заключить, что они были направлены против всеобщей тенденции овеществления (отчуждения) социологических понятий.

Вебер не сформулировал теории социального действия ни в одном из возможных значений слова «теория». Он лишь предложил классификацию четырех категорий социального действия – эмоциональное, традиционное, целерациональное и ценностнорациональное. Но эта классификация *ничего не объясняет*, поскольку не позволяет открывать и формулировать общие суждения, в которых содержится истина о дескриптивных и прескриптивных свойствах исследуемых предметов. Указанная классификация ошибочна, поскольку не удовлетворяет требованиям логики: единый принцип деления; исчерпание всех возможных случаев выделенных классов предметов; строгое разделение выделенных классов.

Кроме того, выделение целерациональных и ценностнорациональных действий *бесполезно*, поскольку Вебер не объяснил, в чем различие между целью и ценностью. В философско-

методологических рассуждениях он рассматривает понятия цели и ценности как эквивалентные. Следовательно, указанное деление можно отвергнуть. В этом случае цели и ценности могут трактоваться как одно и то же действие, которое базируется на правильных решениях (с точки зрения знания, которым обладает индивид) при выборе средств для достижения данной цели. Но тогда возникают вопросы: могут ли существовать такие действия, которые являются (или не являются) одновременно эмоциональными, традиционными и рациональными? Существуют ли типы действия, которые не помещаются ни в одну из указанных категорий?

Можно исходить из того, что выбор правильного способа достижения цели предполагает, что действие опирается на рациональное решение. Для такого выбора требуется, чтобы индивид осуществил следующие процедуры: детально проанализировал весь состав знания, которым он обладает; проанализировал все возможности и мог предвидеть следствия каждой из них; оценил приобретения и потери (расходы), связанные с любым действием. Так понятое действие является обдуманным, целенаправленным и рациональным.

Но целый ряд человеческих действий не помещается в рамки данного определения (например, действие шофера, когда он резко поворачивает руль, чтобы избежать столкновения; действия, базирующиеся на иллюзиях и т.д.). Во всех случаях можно выделить три разновидности действий: плановые действия, которые базируются на рациональных решениях; плановые действия, которые базируются на иррациональных решениях; неплановые и автоматические действия, которые служат человеческим целям.

Если под эмоциональным понимать действие, связанное с эмоцией, то оно не предполагает и не исключает рациональности. Если под рациональным понимать действие, базирующееся на обдуманном решении, то импульсивное (спонтанное) действие не может быть рациональным. Если под рациональным понимать действие, успешное с точки зрения поставленной цели, то импульсивное (спонтанное) действие может быть рацио-

нальным или иррациональным в зависимости от обстоятельств. Все это позволяет отбросить веберовскую классификацию действий.

Далее. При выделении «традиционных» и «рациональных» действий Вебер имел в виду различия между трудом крестьянина и предпринимателя. Первый не способен, а второй способен на инновации. Но это не означает, что предприниматель поступает «рациональнее» крестьянина. Среда обитания и знания каждого из них не могут сравниваться на основании какого-то одного критерия. Есть множество современных профессий, которые признаются «традиционными» (от проституток, врачей и священников до политиков и идеологов). Значит, при разделении всех действий на «традиционные» и «рациональные» мы имеем дело со смешиванием двух проблем: неизменности образцов поведения; вопроса о том, требуют ли эти образцы размышления или нет. Но в современном обществе сфера шаблонов и стереотипов поведения во всех сферах возросла непомерно. Поэтому Веберовская и связанные с нею типологии (прежде всего множество теорий модернизации, базирующихся на посылке о различиях между «традицией» и «современностью»), *не годятся* для классификации социальных действий. Это относится к типологии в целом. Но если некоторым элементам типологии придать большую строгость (форму), то они вполне эвристичны.

Общая концепция социального действия может быть сведена к утверждению: социальное действие есть взаимодействие индивидов на базе взаимной коммуникации и взаимопонимания. Однако социальная жизнь может рассматриваться как комплекс исключений из этого правила (от нападения грабителя на прохожего до деятельности СМИ), при котором социальное действие принимает однонаправленный характер. Особое значение имеет тот факт, что Вебер подчеркивает необходимость определения социологических понятий. Это положение было доведено до крайности в онтологическом номинализме, согласно которому в социальном мире существуют только индивиды. Такая методологическая позиция базируется на недо-

казанных посылках, связанных с пониманием термина «существование».

Хотя Вебер не отрицал существование социальных групп, его способ мышления связан с *методологическим индивидуализмом*. Эта методология не предполагает суждений онтологического характера (о природе «действительности» или «бытия»). Но дело в том, что трудно (практически невозможно) избежать отчуждения (реификации) понятий, которые используются для обозначения коллективных действий. В результате общие понятия становятся крайне податливыми для пропаганды. Показательным примером может служить история понятий «капитализм», «социализм», «свобода», «демократия», «фашизм» и т.д. Люди обычно реагируют на них безрефлексивным одобрением или неодобрением. И не размышляют о том, к каким действиям, кем и в каких обстоятельствах относятся данные действия.

Научное исследование общества предполагает тщательный анализ используемых понятий. Однако большинство представителей социальных наук в этом отношении проявляют полную беззаботность. Она влечет за собой уже значительно худшее следствие: сообщество гуманитариев создает большинство языковых шаблонов, которые затемняют и извращают их способ восприятия мира.

Вебер был прав, подчеркивая необходимость постоянного учета в мышлении единичных действий при использовании социологических понятий. В то же время он заложил основы методологического индивидуализма. В отличие от его последователей он не отрицал обоснованности методологического холизма как противоположной процедуры исследования. В общем виде холизм состоит в объяснении свойств индивида свойствами (или природой) группы. Обе позиции (холистическая и индивидуалистическая) имеют право на существование, поскольку в равной степени обоснованы. Здесь – *ядро дискуссии*.

Методологический индивидуализм аналогичен физикализму. Последний гласит, что любое знание может быть сведено к законам физики и суждениям о движении физических тел.

«Сводимость» в данном случае означает «выводимость» из законов физики. И хотя существуют аргументы для того, чтобы усомниться в физикализме как онтологической доктрине, его обоснованность больше, чем обоснованность методологического индивидуализма: «Физикализм предлагает редуцировать утверждения о структурах высшего порядка к утверждениям об их элементарных частицах, свойства которых не зависят от того, являются ли они элементами указанных структур или не являются. Свойства атома кислорода остаются такими же независимо от того, соединится ли данный атом с водородом и образует воду, или с углем, образуя двуокись угля. Попутно следует заметить, что стремление «редукции» биологии к химии и физике (которое типично для большинства всех биологов, включая противников физикализма как философской доктрины) касается замены утверждений об органических процессах утверждениями о таких элементах, которые не подлежат изменению в результате факта: они вплетены в данные процессы. Следовательно, речь идет о строго химических элементах и их свойствах, таких как объем, движение, масса. Если бы биологи-механисты высказывались в пользу редукции утверждений об организмах к утверждениям о клетках, они бы попали в тот же порочный круг, что и сторонники методологического индивидуализма, поскольку свойства клетки зависят от природы организма, частью которого является данная клетка. Ни одна клетка сложного организма не может сохранить свои характерные свойства после отделения ее от остального организма. Редукция имеет смысл лишь тогда, когда изучаемые элементы сводятся к такому уровню, на котором они не меняются в зависимости от отношений с различными структурами, к которым принадлежит каждый из них»[39].

По отношению к социальной жизни выбор между индивиуализмом и холизмом является *ложной дилеммой*. Ни один из этих подходов не может быть сведен к другому. Оба одинаково важны и необходимы. При исследовании групп надо учитывать установки индивидов и наоборот. Отсюда вытекает, что невоз-

[39] Op.cit., s.62-63

можно провести строгую границу между социологией и психологией. Ни одна из них не может доказать собственного преимущества перед другой: «То, чему можно научиться у Вебера по данному вопросу, сводится к утверждению: каждое понятие, относящееся к социальным (групповым) процессам и структурам, должно быть сконструировано таким образом, чтобы вопрос о его применимости к данной ситуации мог быть решен с помощью наблюдения (единичных) действий индивидов. Иначе говоря, каждое социологическое понятие должно обладать критериями собственной применимости, которые могут быть проверены путем наблюдения»[40].

Если учесть этот момент, то веберовское отношение к социологическим понятиям можно согласовать с дефиницией социальных фактов у Эмиля Дюркгейма. Последний определял факты в категориях принуждения, которое они оказывают на индивида. Все социальные действия, происходящие в больших масштабах, предстают перед индивидом как принудительные и неотвратимые. Но сама эта принудительность является не чем-то внешним, а результатом человеческих действий. Отдельный индивид подлежит коллективному принуждению со стороны всех других индивидов. Кумулированный эффект установок других людей ограничивает и принуждает других людей больше, чем тюремные стены.

Следующая ошибка Вебера – *категория идеальных типов*. Различие между идеальным и простым типом состоит в определенности объема (охвата), а не в степени абстрактности содержания идеального типа. В биологии типы относятся к конкретным объектам, но этот принцип не имеет применения в социальных науках. Концепция идеальных типов фиксирует тот факт, что социальные явления (по причине разнородности и изменчивости) могут анализироваться лишь в своих чистых формах, которые недоступны наблюдению. Вебер не первым обратил на это внимание. Самые продуктивные идеализации выступают в наиболее зрелых социальных науках. Например, в экономической теории примерами идеальных типов являются

[40] Ibid., s.63

понятия «совершенной конкуренции» или «экономического равновесия».

У Вебера понятие идеальных типов включает два разных смысла: в «Протестантской этике» оно относится к конкретному культурно-историческому индивиду, локализованному в определенном пространстве и времени; в «Хозяйстве и обществе» идеальный тип выступает как общее понятие, которое определяется посредством его общих свойств. Примерами идеальных типов выступают рациональное поведение, чистый рынок, максимизация прибыли, биржа и т.д. В этом случае идеальный тип не связан с пространственно-временными характеристиками и аналогичен понятиям физики (таким как «идеальный газ», «идеальный маятник», «математическая точка»).

Но если в состав одного понятия входят два противоположных смысла, то его надо отбросить или ограничить одним смыслом. Не требуется особых аргументов для доказательства продуктивности использования понятия идеальный тип в общем смысле. Но и в этом случае термины «чистый» и «совершенный» создают опасность контрабанды оценочных суждений под маской теоретических. В экономической теории примером может служить понятие «совершенная конкуренция», в социологии – «совершенной социальной мобильности». Во всех случаях слово «совершенный» не означает «желательный».

Следует отметить распространенность данной логической ошибки. «Например, - пишет С.Андрески, - некоторые социологи полагают, что совершенная социальная мобильность имеет место тогда, когда не существует никакой корреляции между социальным положением родителей и детей, и молчаливо считают (без всякого доказательства), что именно такая ситуация является наиболее желательной. Аналогичную ошибку совершают некоторые экономисты, полагая, что наиболее желательным является «совершенный рынок труда», - когда люди меняют место работы только на основе мотива увеличить свой заработок. При этом совершенно пренебрегаются связи, в которые люди обычно вплетены (семья, друзья, соседская община, присущая человеку потребность укоренения). Между тем именно

мобильность, связанная с «совершенным рынком труда» влечет за собой рост преступности, психических заболеваний и разводов – т.е. явлений, борьба с которыми связана с большими социальными и экономическими расходами. Поэтому маловероятно, чтобы «совершенная мобильность» могла бы быть где бы то ни было оптимальной мобильностью даже с экономической точки зрения. То же самое можно сказать о «чистом рынке», т.е. таком, на котором индивиды руководствовались бы исключительно стремлением к прибыли, а другие мотивы действия и установки (щедрость, честность, сообразительность) совсем не имели бы значения. Существует множество «чистых» (хотя мало «совершенно конкурентных») рынков, но маловероятно, чтобы общество, в котором все социальные отношения подчинены механизмам рынка, может гарантировать счастье его членам»[41].

Так понятые идеальные типы являются эффективными средствами научного анализа, хотя в буквальном смысле никогда не существуют в действительности. Примерами могут служить понятия «тоталитаризм» и «либеральное государство».

Чистый тип тоталитаризма можно определить как систему, в которой правительство руководит всей жизнью всех членов народа. Такое определение вполне соответствует этимологии названия и позволяет избежать молчаливых посылок о наличии неких дополнительных случайных свойств тоталитаризма (типа террора или идеологии). При этом нетрудно найти доступный наблюдению показатель интересующего нас явления – степень толерантности правительства к существованию независимых от него организаций. Но на деле до сих пор еще не было государства, которое было бы тоталитарным на 100%, хотя в 1950 г. СССР был близок к такому идеалу. Даже Сталин не имел возможности контролировать частоту супружеских измен, онанизма, курения папирос, питья водки, появления бандитских и воровских групп и шаек и т.д.

То же самое можно сказать о либеральном государстве как чистом типе социальной системы, в которой правительство не

[41] Op.cit., s.66-67

издает никаких указаний, а существует как орнамент. При этом вся социальная жизнь регулируется добровольными соглашениями свободных союзов, а любое принуждение исключено. Герберт Спенсер предполагал, что именно такая социальная система образует конечную цель социальной эволюции. С этим были согласны Прудон и другие анархисты и синдикалисты, но они больше подчеркивали роль взаимопомощи и солидарности. К.Маркс и Ф.Энгельс тоже с этим были согласны, когда писали об отмирании государства. Но не надо особо доказывать, что такое условия социальной жизни никогда и нигде не существовали.

Проблема осложняется, если к идеальным типам как конкретно-историческим индивидам применить критерий эмпирической проверяемости. В развитых теоретических науках значение эмпирического описания оценивается в соответствии со степенью, в которой оно позволяет решать проблему истинности теории и ее утверждений. В науках эмпирических не существует критерия ценности описаний, а только критерий фактографической правильности. Социальные науки относятся к наукам второго вида. В них метод идеальных типов сводится к описанию идеала поведения индивида, распространенного в той или иной общности. Но этот идеал никогда и нигде не реализуется полностью. Короче говоря, из концепции идеальных типов *невозможно извлечь* никаких конкретных методологических указаний.

Станислав Андрески детально показывает, что большинство веберовских классификаций и дефиниций являются неточными и логически противоречивыми. Примерами могут служить его понятия рациональности, бюрократии и харизмы. Следующий недостаток – крайняя неравномерность внимания Вебера к вопросам дефиниции. Не менее важная ошибка – отсутствие указаний на то, трактуется ли то или иное явление как идеальный тип или нет. Его классификации не удовлетворяют фундаментальным принципам классификации, сформулированным Аристотелем. Наиболее яркий пример – Веберовская классификация типов власти и господства. Она не базируется

на одном принципе деления, выделения класса, не анализируется раздельно и не исчерпывает множество явлений, подвергаемых классификации. «Веберовские типы господства, - отмечает Андрески, - не находятся в генетическом отношении друг к другу и не могут рассматриваться как стадии однонаправленной эволюции; они не имеют также ни логического, ни хронологического обоснования. Основанием их выделения является интуиция, что самом по себе не может рассматриваться как недостаток, поскольку все новые идеи имеют начало в интуиции. Однако наука должна двигаться от интуиции к порядку и строгости. Поэтому классификация Вебера должна рассматриваться скорее как источник вдохновения и интеллектуальный вызов, а не как готовый научный продукт»[42].

Главные идеи Вебера состоят в анализе открытой причинной связи, формулировке положения о ненаправленной эволюции вместо предопределенного эволюционизма и понятии рациональности.

Проблема *открытой причинной связи*. Обычно полагают, что веберовские исследования о влиянии религии на экономику отрицают материалистическое понимание истории (МПИ). Однако этот шаблон снимает проблему причин экономических изменений. Именно при их анализе Вебер отбросил МПИ. Материалистическое понимание истории (включая политическую) опирается на определенные принципы истолкования мотивов человеческого действия. Речь идет об убеждении: борьба за материальные богатства полностью определяет политические союзы и конфликты. Однако такой вывод не подтверждается фактами: множество людей отдали жизнь во имя чести, патриотизма, государства и религии; индус умрет с голоду, но никогда не убъет священную корову. Эти факты подчеркивают силу убеждений.

Анализ данной проблемы в категориях идеи против интересов не является правильным, поскольку интересы являются также идеями (представления о себе, своих желаниях, способах их удовлетворения). Что же преобладает в мотивировке чело-

[42] Op.cit., s.74

веческих действий: эгоизм и собственные интересы или альтруизм и моральные принципы? На этот вопрос невозможно дать окончательный ответ. С этой точки зрения человеческое поведение дифференцированно. Любые априорные догматы на этот счет не имеют смысла, хотя некоторые обобщения на основе наблюдения можно сделать.

С.Андрески предлагает: конвенциональную историографию начала Х1Х в. (которая не занималась экономической проблематикой, включая проблему классовой структуры и конфликтов) признать тезисом; концепцию Маркса и Энгельса трактовать как антитезис; теорию Вебера признать зрелым синтезом. В этом синтезе Вебер уделял много внимания классовым неравенствам и конфликтам, но не приписывал им абсолютного первенства в историческом процессе. Однако задолго до Вебера той же самой проблемой занимались Д.Миллар, А.Токвиль. Значение Вебера заключается лишь в развитии индуктивных обобщений и объяснений.

Проблема эволюции. Развивается ли общество в определенном направлении? В социальном знании Х1Х в. при ответе на этот вопрос преобладал эволюционизм (постулирование аналогии между развитием организма и развитием общества) и органицизм. В органицизме как методологической концепции можно выделить две тенденции: индивидуалистическую, в которой органическое строение общества связывалось с либерализмом эпохи свободной конкуренции; коллективистскую, в которой органическое строение общества связывалось с существованием надындивидуальных форм общественной организации (семья, община, нация, государство). Обе тенденции существуют в настоящее время. Г.Спенсер сформулировал положение об универсальных принципах организации, охватывающих неорганический, органический и суперорганический (социальный) мир. Хотя эта идея временно была позабыта, во второй половине ХХ в. она опять ожила под именем общей теории систем. Вторая тенденция восходит к идеям Руссо, Токвиля, Дюркгейма, а во второй половине ХХ в. развивается в коммунитаризме.

Кроме того, большинство эволюционистов обычно концентрируются на религии и обществе как главных аспектах социальной жизни. Ряд цивилизационных концепций XX в. считает религию конституирующим элементом социального бытия и на этом основании предлагает ту или иную типологию цивилизаций.

Главный постулат эволюционизма можно определить как веру в прогресс. Эта вера базируется на убеждении: человечество подчиняется универсальным тенденциям развития, которые сложились в прошлом и настоящем и (возможно) будут выступать в будущем. На этом основании эволюция трактуется как процесс постепенных преобразований во всех сферах социальной жизни. Данные преобразования толкуются как необходимые и желательные. Поэтому вера в прогресс связана с оптимизмом.

Вебера нельзя считать эволюционистом, поскольку он не верил в прогресс и не был сторонником оптимизма как специфического мировоззрения. Он сформулировал прогноз о всеобщей бюрократизации по мере укрепления и распространения капитализма, но оценивал эту тенденцию отрицательно. Причем, сам капитализм он рассматривал как явление уникальное, а всю западную цивилизацию как отклонение от «нормального» состояния общества. Именно по этой причине он сосредоточил внимание на объяснении всего комплекса причин, которые не привели к развитию капитализма в других цивилизациях. Например, в отличие от В.Зомбарта Вебер уделял большое внимание феноменам, связанным с недостаточным развитием капитализма.

Итак, развитие европейской цивилизации можно рассматривать как уникальный прыжок в социальной эволюции. Ни один из прошлых и современных эволюционистов этот прыжок объяснить не смог. Объяснить последовательность форм религии и общества чрезвычайно трудно, поскольку первичные источники здесь были и будут предметом чистой спекуляции. В этом и состоит кардинальная ошибка эволюционистов и циви-

лизационных теорий. Вебер стремился объяснить данный прыжок с помощью понятия «рациональность».

Станислав Андрески показывает, что само понятие рациональности является самым слабым пунктом веберовской концепции.

В целом понятие рациональности остается неясным и недоказанным утверждением. Поэтому не следует удивляться, что Вебер ограничился утверждениями о рационализации, не приводя никаких доказательств. Еще более ошибочны веберовские понятия формальной и материальной рациональности, которые используются Вебером в систематической сравнительной социологии при обсуждении множества проблем.

Право. Заслуга Вебера – акцент на сложность взаимодействия права с другими элементами общества. Здесь его вклад сравним с синтезом в диалектике Гегеля: 1. Тезисом можно признать традиционное правоведение, которое до сих пор рассматривает право как нечто духовное или надчеловеческое. Причем, с точки зрения нормативной важности разных толкований, без проникновения в социальные эффекты права и попыток объяснить его внутренние изменения. 2. Антитезисом можно признать творчество Маркса-Энгельса. Они считали право чистым эпифеноменом – отражением экономических отношений, господствующих в данном обществе. 3. Под отрицательным влиянием Маркса-Энгельса синтез Вебера состоял в исследовании взаимодействия экономики и права без принятия любой монистической концепции.

Особенно существенным для социологии права Вебера был упор на экономические интересы юристов. Вебер считал ее замкнутой профессиональной группой, обладающей значительной властью и собственными интересами, а не дополнением класса капиталистов.

Вторая особенность его социологии права – признание значения формальных элементов. Все новые способы понимания и поведения должен был кто-то изобрести. Без изобретения понятия «ограниченной ответственности» не могло бы возникнуть акционерное общество – краеугольный камень современного

капитализма. Но здесь мы находимся на зыбкой почве, переполненной контрфактическими вопросами. Невозможно узнать нечто об изобретениях, которые могли быть совершены и применены, но фактически не совершились. Можно доказать, что правовые понятия возникают в ответ на конкретную потребность, в отличие от понятий науки и техники. Правовые понятия более просты и потому менее ограничены внутренними связями.

Но и в социологии права главным виновником ошибок было слово «рациональность» и его производные - веберовское различие «формального» и «материального»: «Когда Вебер говорит о принятии решений, базирующихся на «формальных соображениях» как противостоящих «материальным соображениям», термин «формальный» можно заменить определением «который соответствует букве закона», а «материальный» - определением «который базируется на этических соображениях» типа «справедливости» или «равенства»»[43]. Станислав Андрески полагает, что в результате роста законодательства, уменьшения морального консенсуса, увеличения сложности экономики и резких социальных изменений британская и американская правовые системы (не исключено, что и правовые системы других стран) стали на протяжении последних 30-ти лет менее целостными (едиными), а результаты различных правовых действий более трудными для предвидения.

Согласно критериям Вебера во время сталинского террора конституция и другие законы СССР имели чисто фасадный характер, а во время Брежнева были более рациональными, чем в современных странах Запада. Нормы, регулирующие повседневную жизнь людей в СССР, поддерживались более последовательно, чем на Западе. Но главная цель данных норм состояла не в стимулировании, а в предотвращении развития капитализма.

В работах по исторической социологии Вебер высказал множество проницательных замечаний о факторах торможения процесса первоначального накопления, вытекающего из разви-

[43] Op.cit., s.118-119

тия промышленности и торговли: грабительский деспотизм; связывающая по рукам и ногам бюрократия; основанная на грабеже и подчиненная демагогам демократия; религиозные ограничения деятельности, приносящей прибыль; инвестиции, взимание процента и использование конъюнктуры; обобществление собственности; ограничение методов производства. А в социологии права, введенный в заблуждение ошибочным понятием рациональности, попал в тупик логического круга.

Религия. В социологии религии Вебера тоже немало ошибочных утверждений. Вебер не учитывал, что магия была заменена наукой медленно и постепенно и пока еще далеко не очевидно, закончился ли этот процесс в медицине (особенно в психиатрии). Кроме того, крестьянские восстания обычно связаны с реформаторскими религиозными движениями, что совершенно упустил из виду Вебер[44]. Он считал источником науки христианские догматы, но совершенно не учел совпадение процесса распространения христианства с общим регрессом мысли. Наука начала развиваться только спустя тысячу лет после появления христианства, да и то лишь в тех точках времени и пространства, где позиция клира был значительно ослаблена.

Типы господства. Даже если пренебречь трудностью отделения права от обычая, веберовская типология господства содержит ошибку. Ее можно избежать, если «рациональное» (легальное) господство перевести как «административная власть». Это соответствует контексту, в котором употреблялось данное понятие у Вебера: он имел в виду власть, осуществляемую вне и внутри организованной административной иерархии. С учетом этого можно понять противоречие: в систематической социологии Вебер утверждал, что бюрократия является одной (если не единственной) из рациональных форм власти, тогда как в политических сочинениях посвятил много места критике ее глупости.

[44] Например, в Европе единственным восстанием бедняков, которое не было потоплено в крови, было восстание украинских казаков и крестьян под руководством Хмельницкого. Они избежали погрома со стороны польской шляхты потому, что подчинились Москве.

Бюрократия. В книге М.Олброу «Бюрократия», посвященной описанию истории понятия, показано, что веберовское понятие имеет исключительно пейоративный характер. Веберовское перечисление основных свойств бюрократии банально. А его характеристика бюрократии не соответствует идеальному типу, поскольку прекрасно относится ко всем гражданским и военным службам современных государств. Квалификация любой чиновничьей машины как бюрократии ошибочно, поскольку этот термин был изобретен и используется до сих пор для определения роста власти чиновников и различных недостатков в функционировании административных учреждений. Этот термин тоже отягчен политическими эмоциями.

С.Андрески предлагает четыре разных термина, связанные с понятием бюрократии: 1. Совокупность (множество) людей, исполняющих административные функции способом, описанным Вебером. 2. Сеть отношений, в которые они вовлечены. 3. Сфера власти, которой они располагают. 4. Различные нарушения деятельности административной машины.

В государстве с частной собственностью класс чиновников состоит из двух элементов: менеджеров и государственных чиновников. Если они сильны, их можно назвать бюрократами. С точки зрения этимологии термин должен использоваться для описания третьего значения, когда власть администрации сильнее любой другой власти группы лидеров и потому бюрократия доминирует в данном обществе. Например, после ликвидации «культа личности» советская бюрократия достигла совершенства при Брежневе, который поднялся на вершину власти как дисциплинированный чиновник.

Для четвертого значения Андрески предлагает термин «бюропатия» (сокращение от «бюрократическая патология»), описывает его свойства и соглашается с Аристотелем: любое правительство податливо на коррупцию и обычно оказывается плохим. По его мнению, сегодня стало ясно, что развитие бюрократии является одним из главных факторов социальных изменений. Но это не было очевидно в конце прошлого века, когда политические мыслители ожидали прогресса демократии и

свободы, а не прогресса бюрократической власти. Прогноз Вебера о неизбежной бюрократизации социальной жизни - одно из лучших социологических предвидений всех времен. Особое значение имеет признание Вебером свободного частного предприятия главным фактором роста бюрократизации. Он полагал, что фабричная дисциплина исключает социализм.

Марксово предсказание о крушении буржуазии опиралось на «закон концентрации производства» - вполне удовлетворительную генерализацию и интеллектуальное достижение Маркса и Энгельса (хотя у них был предшественник Сисмонди). Однако предсказанного влияния концентрации производства на средний класс не произошло по двум причинам: промышленные корпорации создали возможность концентрации производства без одновременной концентрации собственности; произошло огромное разрастание административного персонала внутри частных фирм и государственной машины. Традиционный средний класс состоял из мелких купцов и независимых ремесленников. В XX веке он потерял значение и был замещен мощным классом бюрократов. Поэтому Вебер был прав в том, что капитализм и социализм неизбежно ведут к бюрократизации. Одновременно он считал, что бюрократизация общества в конечном счете ослабит капитализм.

По мнению Андрески, бюрократия будущего (благодаря прогрессу науки и социальной адаптации) может быть более мягкой, чем во времена Вебера, и более склонной к манипуляции, нежели к выдаче приказов. Но тезис Вебера о неизбежной бюрократизации по-прежнему актуален.

Харизма – единственная идея, возникшая у Вебера под влиянием Ницше. Это понятие является чисто словесным изобретением. Именно по этой причине оно проникло в СМИ и повседневный язык. Стало субститутом понятий «честь», «престиж», «высокое положение», «авторитет». Как аналитический термин оно может использоваться только в узком смысле. Харизматический вождь притягивает к себе людей и добивается их послушания только путем убеждения или обращения в веру, а не получает власть на институционализованной основе. Осно-

ватели различных идеологических сообществ (групп) соответствуют данным критериям, если они не используют в своей деятельности аппарат насилия и взяток. Преобразование харизматического руководства может называться институционализацией, а не рутинизацией. Но Вебер не разделял ни традиционного (представление хода событий как случайного результата свободных решений великих людей), ни историцистского (сторонники теории предопределения, когда история изображается как реализация предустановленного хода событий) изображения истории.

Феодализм и патримониализм. Вебер разделял феодализм на ленный и должностной, между которыми находятся различные другие формы феодализма. Под патримониализмом он понимал такой тип государственного строя, при котором не существует никаких институциональных ограничений власти монарха, который рассматривает территорию и население государства как свою собственность и управляет страной при помощи личных слуг. Доинстриальные государства можно признать смесью элементов патримониализма, феодализма и бюрократии. Большую часть всеобщей истории можно рассматривать как процесс сосуществования и различных пропорциях указанных трех элементов.

Объяснение генезиса капитализма – главная тема <u>исторической сравнительной социологии</u> Вебера. Она включает:

Исторические исследования. Знание иных обществ и постоянная способность сравнения полезны при анализе конкретного общества, особенно при установлении причинных связей. Исследования Вебера не являются ни экономической, ни политической, ни военной историей, а действительной историей структур. Они показывают, как экономические изменения влияли на религию, инновации в военной технике влекли за собой преобразования социальной стратификации, разделение политической власти тормозило развитие капитализма и т.д. С точки зрения теоретических обобщений работы Вебера дают больше, чем труды Фрезера, Ратцеля, Шпенглера, Вестермарка

и Тойнби. Его анализ Китая и Индии находится вне конкуренции как холистический вариант социологического анализа.

Тезис о противоположности между *разбойничьим и производительным капитализмом.* Капитализм как главный предмет исследования сблизил Вебера с Марксом больше, чем с кем-либо из предшественников. Но у последнего много противоречий. С.Андрески описывает *общие ошибки Маркса и Вебера*.

Ни тот ни другой не писали ясно и точно, оставляя много места на домыслы о том, что они хотели сказать нам «на самом деле». Тексты Маркса переполнены противоречиями, поскольку он часто менял взгляды и постоянно колебался между ролью ученого и пропагандиста. В «Манифесте коммунистической партии» Маркс и Энгельс проповедуют теорию однонаправленной и необходимой эволюции, а также технологический детерминизм, согласно которому феодализм был результатом изобретения водяного колеса, а капитализм – паровой мельницы. Однако нет оснований ожидать очередного технического изобретения, в результате которого возникнет социализм. Маркс-Энгельс сами противоречат своему экономическому детерминизму, поскольку предлагают вводить социализм с помощью политических средств. В научных трудах они тоже часто ссылаются на свои примитивные телеологические объяснения, соответствующие догмату о неизбежной однонаправленной эволюции[45].

[45] Например, английскую революцию они признают необходимостью развития капитализма, который, в свою очередь, будто бы был неизбежной исторической необходимостью. (Такое «объяснение» повторяется даже в новейшей литературе, хотя бы в трудах известного оксфордского историка Кристофера Хилла). Определенные части «Капитала» и «Экономических рукописей», а также анализ так называемого «азиатского способа производства» содержат рассуждения относительно причин и условий появления капитализма. По мнению Маркса, одним из таких условий было появление класса рабочих, которые не обладали средствами производства, а продавали только рабочую силу. Этот класс сформировался главным образом в результате экспроприации земли у крестьян. Другим условием было появление класса людей, которые имели достаточно денег для покупки чужого труда. Это стало возможным в результате так называемого «первичного накопления капитала», источники которого - земельная рента, грабительская торговля, территориальные захваты, грабеж золота и серебра в Америке.

Не подлежит сомнению, что процессы, которые Маркс называл «первичным накоплением», действительно существовали. Однако автор «Капитала» неправ, когда говорит о последствиях данных процессов. Здесь он совершает ошибку, которая состоит в объяснении чего-то специфичного (способа производства, возникшего впервые в Великобритании) на основе всеобщего – накопления богатства, основанного на насилии. Конечно, судьбы рабочих в период промышленной революции были печальными, но не хуже судеб бедноты во всех доиндустриальных обществах. Римские рабы на галерах, русские бурлаки на Волге, китайские рикши, индийские кули, перуанские шахтеры, добывающие золото и серебро для испанцев, жили не лучше рабочих Ланкашира. Если бы первичное накопление было решающим фактором, то промышленная революция произошла бы уже в Древнем Риме и даже Египте. А если бы по каким либо причинам она должны была запоздать до Нового времени, то появилась бы не Англии, а в Испании, переполненной награбленным в Северной и Южной Америке золотом и серебром. Именно Макс Вебер строго обосновал этот вывод.

Здесь мы наталкиваемся на одно из озарений Вебера – его идея о различии между «рациональным» (т.е. промышленным) и «иррациональным» (разбойничьим, ростовщическим, политическим) связана с положением: именно второй тип капитализма был всеобщим (даже естественным). Тогда как первый был исключением, требующим особого объяснения. Иначе говоря, чтобы объяснить появление промышленного («рационального» и «современного» в языке Вебера) капитализма, надо открыть факторы, которые склонили денежных людей прежде всего к бережливости (а не к престижному стилю жизни), а затем к инвестированию в производство, а не потребление благ[46].

Вебер был прав: феномен первичного накопления ничего не объясняет. Не менее показателен тот факт, что промышленный

[46] Любимым примером политического (разбойничьего) капитализма для Вебера были римские налогосборщики, которые не только ни в малейшей степени не способствовали развитию производства, но разрушали целые провинции в результате налогового грабежа.

капитализм нигде не развился скорее, чем в США. То была страна независимых мелких собственников-фермеров. Она была свободнее всех от крупной земельной собственности, а также от других форм первичного накопления. Показательно, что Юг США (где значительное первичное накопление выступало в форме рабства) не сыграл никакой роли в этом развитии. В царской России, Южной Италии и Латинской Америке средства, накопленные в результате интенсивного первичного накопления, были паразитически растрачены. В Англии накануне промышленной революции тоже существовало престижное потребление. Богатство (доходы от пиратства, торговли рабами, грабежа Индии, монопольной королевской торговли) предназначалось для содержания больших имений и роскошной жизни королевского двора. Новые методы производства финансировались из небольшой прибылью и сбережений мелких производителей. Их трудно назвать капиталистами, хотя такой ярлык вполне соответствует множеству их наследников, которые жили во времена создания Марксом своих работ.

Под сильным влиянием Маркса Вебер пользовался словом «капитализм», хотя здесь более подходит термин «индустриализм», введенный Сен-Симоном. Маркс жил полвека спустя после Сен-Симона. Но не учел двух факторов, которые Сен-Симон считал решающими для современности: научные исследованийя; организацию. С этой точки зрения взгляды Маркса соответствовали отношениям, господствующим во Франции во времена «старого порядка», в Пруссии периода его молодости, но никоим образом не Англии, в которой он жил. Если лишить теорию труда как источника стоимости и понятие прибавочной стоимости эзотеричной многозначности, они сводятся к утверждению: только работники физического труда действительно что-то производят, тогда как руководители предприятий не имеют в производстве никакого участия и потому не заслуживают на участие в результатах производства.

Иначе говоря, разделение на производительные и управляющие классы - общее свойство доиндустриальных обществ. И только в промышленной цивилизации впервые в истории

привилегированные классы стали большинством. Они активно участвуют в производстве, но главным образом в организации и руководстве процессом производства. Постоянный рост значения в процессе производства роли организаторских, руководящих и изобретательских функций по сравнению с чисто физическим трудом - исключительное свойство промышленной цивилизации. Сегодня это известно хорошо. Но достижение Сен-Симона было большим, поскольку он разглядел это свойство в начале Х1Х в.

Хотя Вебер не сформулировал этот пункт ясно, а Сен-Симон упоминает о нем только однажды, Веберовский тезис о влиянии протестантизма движется именно в этом направлении. Он стремился объяснить связь между богатством и участием в производстве, отсутствующую в другие эпохи. Во всех цивилизациях работают обычно бедные. Почему же богатые страстно бросаются в мир труда? Почему Карнеги, Форд, Рокфеллер, Эдисон и множество других предпринимателей и изобретателей постоянно напрягались, хотя вполне могли вести жизнь сибарита? Возможно, они были чудаками. Но эксцентричность отдельных индивидов не в состоянии объяснить массовое появление миллионов предпринимателей, не нуждающихся в работе ради удобной жизни, но постоянно работающих и бережливых. Ссылка на жадность ничего не объясняет, поскольку не дает ответа на вопрос: почему в одних временах и странах люди более жадны к прибыли, чем в других? В любом случае предпринимателей, создавших капитализм, нельзя считать более жадными, чем богачи других обществ. Достаточно вспомнить способ заключения браков среди богатой земельной аристократии. Истина в том, что пионеры промышленного капитализма среди богатых других классов и культур отличались бережливостью и трудолюбием.

Вебер дал собственное толкование особого феномена *взаимосвязи капитализма и религии*. В данном контексте Андрески сравнивает взгляды Вебера на протестантизм, католицизм, иудаизм, конфуцианство, индуизм.

Хотя Реформация благоприятствовала направлению инвестиций в производство, совершенного капиталистического общества не существует. Однако производственное использование капитала меньше связано со скрытой прибылью, чем паразитическая эксплуатация ресурсов и благ. Если единственный мотив деятельности индивидов - беспредельное стремление к прибыли, то государственная администрация разлагается, а это, в свою очередь, делает невозможным развитие капитализма. В отсталых странах нет граждан в политике и честности в экономике. Протестантизм способствовал культивированию гражданских добродетелей, необходимых для надлежащего функционирования государства. Поэтому он опосредованно повлиял на развитие капитализма.

Вебер считал, что евреи не могли быть инициаторами возникающего капитализма из-за «двойной морали», которая приводила к тому, что невозможно было предвидеть результат осуществляемых торговых операций. «В то же время ясно, - пишет Андрески, - что эта склонность не принадлежит к сущности иудаизма и вполне может быть объяснена тем, что она была результатом ответа на преследования евреев и презрения, которое они пробуждали»[47]. К тому же есть эмпирические доказательства того, что большое число евреев не благоприятствует развитию капитализма. Евреев было намного больше в отсталых странах Восточной Европы, нежели в развитых капиталистических странах.

Китайская экономика удовлетворяла многим условиям, необходимым для возникновения капитализма: в Китае существовал развитый транспорт, деньги, мирная торговля, высокоразвитое ремесло. Но развитие капитализма было блокировано бюрократическим государством, которое наложило цепи на предпринимателей. Чиновники относились к купцам злорадно и оскорбительно и использовали множество средств, чтобы их угнетать. Поэтому можно полагать, что конфуцианство действительно помешало развитию китайского капитализма, но не с точки зрения влияния на поведение людей, занимающихся тор-

[47] Op.cit., s.167

говлей и промышленностью, а потому что оно служило (как политическая формула) укреплению бюрократического государства.

Индуизм благоприятствовал развитию социального паразитизма, культивируя среди трудящихся масс безразличия и полного подчинения судьбе. Эта форма религии была наиболее сильным «опиумом для народа», благоприятствующим социальному паразитизму и жесточайшей эксплуатации, лишающих производство необходимой энергии и средств.

Этика и экономика. Несмотря на противоречия Веберовской концепции, можно согласиться с его общим тезисом: стремление к прибыли как разновидность всеобщего стремления к наживе нельзя признать причиной торгового и промышленного прогресса Запада. Однако под влиянием смутного понятия рациональность Вебер не был последователен в объяснении связей между этикой и экономической деятельностью.

Протестантизм способствовал росту честности и уважения к законам. Правда, Вебер смешал честность с рациональностью, пренебрегая фактом: если мошенничество успешно, оно может быть вполне рационально. В то же время он осознавал значение честности в экономическом прогрессе. Это выражается в его утверждении: поскольку евреи руководствовались «двойной моралью», они не смогли развить «рациональный капитализм».

По мере экономического развития возникают институциональные гарантии против примитивного мошенничества и грабежа. Но это не значит, что возрастает уровень честности и уважения к закону. Наоборот, существует множество доказательств, что этот уровень систематически понижается по мере развития государственной машины: «Если правители используют грабеж, а судьи, чиновники и полицейские берут взятки, то это не только понижает предвидимость любых экономических операций, но и сами эти операции вовлекаются в конспирацию и насилие»[48].

[48] Op.cit., s.173

Поскольку ни либеральное, ни советское государство не смогли искоренить эти явления, С.Андрески критикует либералов и марксистов одновременно. Те и другие убеждены, что есть одно лекарство для излечения всех болезней. Частная собственность и свободный рынок в либеральной доктрине выполняют ту же роль, что коллективизация и центральное планирование в СССР. «Догматики свободного рынка не учитывают факта: он хорошо действует только тогда, когда не охватывает всех социальных отношений… Расширение рыночных отношений на все сферы общественной жизни извращает действие правил рынка даже там, где он является наиболее подходящим механизмом»[49]. «Следует также отметить, что в пропаганде доктринеров свободного рынка нетрудно обнаружить отсутствие последовательности. С одной стороны, они утверждают: стремление к наживе является постоянным здоровым инстинктом, и даже основой организации социальной жизни. С другой стороны, либералы критикуют разные группы (особенно профсоюзы) за использование политического давления с целью увеличения своей доли в национальном богатстве. Но почему же надо отказываться от силы при достижении корысти, если не существует никаких моральных соображений, в соответствии с которыми надо тормозить стремление к прибыли?»[50].

В любом случае необходимым условием промышленного развития является исключение деспотизма - сведение к минимуму силы властвующих и бюрократии. Инвестиции в производство эффективны только тогда, когда никто не обладает такой властью, которая позволяет по собственному произволу грабить собственность других. Конституционализм (конституционное ограничение применения силы, роль права и законодательных учреждений) – это краеугольный камень государственности, в которой охраняется собственность. Реформация способствовала эволюции государства как раз в этом направлении, несмотря на то, что лютеранство и англиканство отличались политическим холуйством. Существовала гармония между

[49] Ibid., s.8
[50] Ibid., s.175

демократической организацией пуританских церквей и представительными институтами государства. Кальвинизм способствовал развитию самодисциплины правящих и их посвящение себя деперсонализованной идее государства, стимулируя специфическое *идолопоклонство государству*.

Строгое соблюдение принципов права и морали в протестантизме вытекает из факта: Священное писание было поднято до ранга исключительного источника знания в вопросе добра и зла. Это подорвало руководящую роль клира. Но квалификация такого явления как рационализации совершенно ошибочно, поскольку вера в писанное слово ничуть не рациональнее веры в устную речь.

Вплоть до энциклики Льва ХШ 1891 г. частная собственность рассматривалась как необходимое (неизбежное) зло, обусловленное порчей человеческой природы. Но это не препятствовало обогащению церкви как института (монастыри и монашеские ордена) и высших духовных лиц, не говоря о папе. Такая ситуация была наиболее показательным примером того, что церковь нарушает провозглашаемые ею же принципы.

И хотя нарушение принципов - неотъемлемая черта социальной жизни, в протестантской общине уменьшилось расхождение между обязательными нормами и действительным поведением. Это двояко повлияло на развитие промышленности и торговли: возрос уровень честности и ответственности в экономической (хозяйственной) деятельности; это стимулировало генезис такого государства, которое соблюдало гражданское право (включая право собственности) и функционировало в соответствии с определенными принципами. Всеобщее осуждение лени и отсутствия самодисциплины, связанное с уважением к труду, также благоприятствовали росту бережливости и проведению инвестиционной деятельности.

Положение городов и военный фактор. Более развитые формы капиталистического производства и обмена могут возникнуть только тогда, когда: в городах доминирует купечество, а не бюрократия, духовенство и военные; купцы сильны для защиты своей автономии, но не настолько, чтобы жить за счет

эксплуатации крестьян или за счет государственного империализма.

Из всего сказанного вытекают отличительные черты культуры Запада: 1. Создание системы правовых (а не чисто практических) ограничений власти монарха. Последней стадией этого процесса была полная элиминация монархической системы и замена ее правлением избираемых функционеров и коллегиальных учреждений. 2. Отбрасывание принципа божественности власти – отличительной черты восточного деспотизма. 3. Автономия и внутреннее единство городов.

Эта культура способствовала генезису производительного (промышленного, рационального) европейского капитализма – в отличие от непроизводительного (паразитического, иррационального) древнего и восточного капитализма. Только производительный (т.е. западный) тип капитализма способен к саморазвитию. Паразитический капитализм рано или поздно заканчивается самоубийством, поскольку он потребляет и уничтожает богатство, а в лучшем случае опирается на трансфер богатства. Выделение производительного (промышленного) и паразитического (политического) капитализма связано с разделением городов на города производителей и города потребителей. Но надо помнить, что города всегда были центрами эксплуатации и потребления, а не производства.

Резюме

Конечно, заманчиво было бы заключить эту публикацию анализом отечественных социальных наук, чтобы выявить в них элементы черной магии. Не менее интересно описать тенденции отечественного вебероведения, чтобы применить к ним концепцию Станислава Андрески. Но эти задачи я сейчас выполнить не могу – занят другими делами. Ограничусь общим резюме его книги, поскольку в России она остается неизвестной.

В любом случае данная публикация бы не состоялась, если бы: я не страдал книжным запоем; не было второй мировой войны, элементом которой была оккупация фашистской Герма-

нии союзными войсками, в которых служил будущий профессор Андрески; Андрески не познакомился с Карлом Мангеймом и не прислушался к его мнению о величии Макса Вебера; Андрески не курил и не отличался книжной страстью и терпением в течение восьми месяцев читать со словарем одну книгу и т.д. Любители детерминизма могут подставить недостающие звенья, апологеты альтернативной истории придумать свою цепь событий.

Общий результат книги Станислава Андрески сомнения не вызывает: чем больше любой основатель современного социального знания (Маркс, Вебер, Ницше, Парсонс, Поппер и им подобные) претендует на роль чемпиона, тем более сокрушительной должна быть критика его методологии и частных теорий. Особенно опасна институционализация социального знания. Книга Станислава Андрески в этом отношении может выполнять функцию проверки при выдаче аттестата на научную зрелость.

Наиболее продуктивный подход к Максу Веберу – поиск скрытой системы мотивов всех поворотов социальной эволюции. После открытия и строгой формулировки этой системы ее надо сопоставить с новыми историческими данными, которые не были известны во времена Вебера. Иначе говоря, **теория Вебера не может применяться для объяснения социальных процессов без привлечения новых результатов исторических исследований.** Следствия этого вывода нуждаются в систематическом обдумывании.

Станислав Андрески

Самое уязвимое место: понятие рациональности

Понятие рациональности и рационализации постоянно встречается в сочинениях Вебера и обладает ключевым значением в его концепции социальной эволюции. Однако это понятие остается совершенно неопределенным. Вебер нигде не определяет строго рациональность как таковую, предлагая взамен различие между двумя ее разновидностями: «целевой рациональностью» и «ценностной рациональностью». Это различие можно обнаружить в посмертно опубликованных заметках, которые включенные в первый том его труда «Хозяйство и общество» (а также в английский перевод данного труда под названием «Теория социальной и экономической организации»). В этих заметках указанное различие используется для предварительной классификации типов социального действия. В ее состав входят четыре типа действий: аффективное, традиционное, ценностно-рациональное и целе-рациональное. Следует подчеркнуть еще раз: различие между «ценностной рациональностью» и «целевой рациональностью» остается совершенно неопределенным, а его польза крайне сомнительна. В крайнем случае «ценностная рациональность» может быть определена как постоянное стремление к строго определенному идеалу. Тогда как «целевая рациональность» означает рациональность в том виде, как она понимается в технике и науке управления. Речь идет о расчетливом и правильном выборе средств, наиболее подходящих для достижения конкретной цели.

Если идеал, к которому мы стремимся, есть разновидность цели, то «ценностная рациональность» есть разновидность «целевой рациональности». И наоборот: цель может быть определенной ценностью. Следовательно, мы имеем дело с двумя словами, которые используются для обозначения одного и того же феномена. Как пример «целевой рациональности» Вебер приводит действие, которое соответствует принципу максимальной

полезности. Однако на деле такое действие больше соответствует категории «ценностной рациональности» (если мы согласны ее сохранить). Ведь существенное свойство «ценностной рациональности» - единая шкала оценок, позволяющая измерить степень достижения поставленных целей.

Веберовские понятия «целевой рациональности» и «ценностной рациональности» вызвали длительную дискуссию. Я считаю, что она была бесполезной. Вебер прекрасно обходился без указанных понятий при конкретном анализе и объяснении исторических явлений. В эмпирических исследованиях он ни разу не сослался на введенное им строгое различие, зато часто использовал понятий «рациональный» и «рационализация» без дополнительных предикатов. Иначе говоря, Вебер практически не пользовался собственным различием. Этот факт еще не является доказательством его бесполезности. Но мы можем последовать примеру Вебера и в дальнейшем анализе исключить указанное различие. Нетрудно убедиться, что оно не соответствует правилам логики.

Правда, в настоящее время слово «рационализация» часто используется в том смысле, который ему придал Фрейд. Поэтому я сразу должен подчеркнуть: фрейдовский смысл термина «рационализация» не имеет ничего общего со смыслом, который вкладывал в это слово Вебер. В концепции Фрейда рационализация означает поиск (изобретение) оправдания (обоснования) собственных действий задним числом. Причем, действующий индивид полагает, что указанные оправдания и обоснования обладают истиной. Тогда как исследователю известна их ложность, поскольку на основе психоанализа он убедился в том, что анализируемое действие было либо принудительным, либо направлялось бессознательным стремлением действующего индивида к совершенно иной цели по сравнению с той, которая формулировалась в обосновании. Постгипнотическая внушаемость является классическим примером такой ситуации: индивид совершает действие, внушенное ему под гипнозом, но стремится обосновать это действие мнимо рациональными соображениями. Разумеется, здесь не место анализи-

ровать обоснованность теории психоанализа. Я упоминаю о ней лишь для того, чтобы предупредить читателя-фрейдиста: веберовское понимание рационализации не имеет ничего общего с фрейдовским пониманием.

Когда Вебер говорил о бюрократии и промышленном производстве, он использовал понятие «рационализации» в значении, близком к смыслу, который вкладывается в это понятие экспертами по бизнесу. Под «рационализацией» они обычно понимают процесс реорганизации (совершенствования организации) предприятия, при котором любое изменение служит для достижения одной главной цели – максимальной прибыли. Эта посылка - стремление к максимуму прибыли – не всегда формулируется явно. И потому люди обычно говорят о рационализации и эффективности таким образом, как будто эти элементы независимы друг от друга, а не взаимно переплетены. Однако положение совершенно изменилось после того, как в управлении начали применять исследование операций и прикладную математику. Это позволило заменить неопределенные понятия рационализации и эффективности более строгим понятием «максимизация определенных переменных». Стало ясно, что нет никаких оснований говорить о рационализации и эффективности без четкого определения цели (целей), которая должна быть достигнута. То, что рационально и эффективно для достижения одной цели, может быть совершенно нерациональным и неэффективным при достижении другой цели и даже мешать ее реализации. Конечно, Вебер не виноват в том, что жил во времена, когда не было ни исследования операций, ни теории организации. Но сегодня уже ничем нельзя оправдать применение указанных понятий без надлежащего уточнения.

Можно попытаться спасти понятие рационализации от потери всякого смысла. В этом случае следует предположить, что оно означает верный выбор доступных средств для достижения данной цели. В состав таких средств обычно входит знание, которым располагает человек. Блуждание вслепую по неизвестной местности нельзя назвать иррациональным, если мы ищем определенную местность, но у нас нет ни карты, ни возможно-

сти спросить у кого-либо о том, как найти дорогу. То же самое относится к знаниям, которые мы усваиваем. Например, если мы не знаем, где находится местность Кузко, то такое незнание нельзя назвать иррациональным. Но если мы желаем узнать расположение этой местности, то копание в памяти (вместо того, чтобы посмотреть в энциклопедии), безусловно, есть иррациональное действие. Иначе говоря, критерии рационального принятия решений при познании и конкретной практической деятельности тождественны. Однако теория решений внесла множество уточнений в эту общую схему. Они относятся прежде всего к множественности целей и условий, связанных со степенью их достижения. Обладание одним предметом может уменьшать возможность обладания другим предметом. В этом случае принятие рационального решения о выборе зависит от правильного измерения полезности данных предметов. Затем следует осуществить процедуру расчета с точки зрения того, какой выбор гарантирует максимум пользы для нас. Однако определить вероятность следствий принятых решений крайне сложно. Например: что предпочесть – прибыль большую, но менее вероятную, или меньшую, но более вероятную? При ответе на этот вопрос возникает множество крайне запутанных и сложных проблем. Особенно тогда, когда степень вероятности результата не может быть выведена из вероятности частоты наблюдения прежних событий. Мы можем сталкиваться также с несколькими переменными. Причем, взаимодействие каждой пары переменных зависит от отношения каждой из них ко всем остальным переменным. В этом случае взаимодействие между ними настолько сложно, что получить адекватную картину ситуации нельзя даже тогда, когда используются крайне сложные математические уравнения. Предмет математической теории игр – анализ взаимодействия лиц, принимающих решения. Каждое лицо знает, что результат его действия будет зависеть от реакции других игроков на принятое решение. На основе этой теории можно получить определенную информацию. Но возможность ее использования зависит от количества игроков: чем больше действующих лиц, тем труднее использовать такую

информацию. Она не может быть применена и ко всем ситуациям, в которых цели не сформулированы строго, а степень и вероятность их достижения не могут быть измерены (например, когда вероятность исключения возможных расходов остается неизвестной). Как раз с такими ситуациями мы постоянно встречаемся в политике.

Конечно, Вебер не имел представления об указанных методах, поскольку они были изобретены много лет спустя после его смерти. И все же вовсе необязательно вдаваться в такие тонкости для того, чтобы показать недостатки Веберовского понятия рациональности. Пустоту абсолютных суждений о рациональности (когда не учитываются конкретные цели и связанные с ними обстоятельства действия) можно прекрасно проиллюстрировать на следующем примере. Можно ли полагать, что механическая пила и бульдозер лучше (рациональнее) по сравнению с ножом и лопатой? На безлюдном острове они ничуть не лучше. То же самое можно сказать и об условиях современного города, если цель – подточить карандаш или подрезать розы в палисаднике. Можно ли полагать, что автоматизированная фабрика обуви лучше орудий труда сапожника? Конечно, фабрика лучше приспособлена к быстрому производству большого количества обуви. Но если бы кто-то попытался привести в действие такую фабрику сотню лет назад, его действие следовало бы признать иррациональным и даже сумасбродным. В то же время вполне рационально действие по возврату к ремесленному способу производства обуви, если (по каким-либо причинам) исчерпаны ресурсы машин, энергии и транспорта.

Вебер неоднократно писал о «рационализации мировоззрения» как уникальном свойстве цивилизации Запада. Я думаю, он имел в виду феномен, который обычно определяется как возрастание роли науки и научного мировоззрения. В этом смысле прогресс рационализма может пониматься как распространение убеждения: наблюдение и рассуждение (а не вера) есть единственный источник знания. При описании развития рационализма историки имели в виду именно это явление. Достаточно упомянуть Уильяма Э.Лэцки – автора книги «История

свободомыслия в Европе», вышедшей в 1865 г. Но чтобы избежать недоразумения, следует учесть, что так понятый рационализм – понятие более широкое по сравнению с рационализмом, который в истории философии противопоставлялся эмпиризму. В последнем случае спор шел вокруг другого вопроса: что является источником знания - рассуждение или наблюдение? Однако нетрудно убедиться, что оба подхода являются элементами широкого понимания рационализма. Это замечание относится к разным объемам понятия «рационализм». Следовательно, философский спор эмпиризма и рационализма можно отложить в сторону, поскольку он не имеет ничего общего с главным объектом интереса Вебера.

Основной недостаток понимания рационализации как научно-технического прогресса – затушевывание различия между отрицанием и недоступностью правильных и надлежащих средств действия. Речь идет прежде всего о знании. Является вполне рациональным действие, когда мы используем камень для того, чтобы забить гвоздь. Но не тогда, когда молоток лежит на расстоянии протянутой руки. Колумб действовал рационально, питая надежду на достижение Индии, двигаясь на Запад от Испании. Но сегодня такое действие мы назвали бы сумасбродным. Не были рациональными и магическими верования, поскольку отсутствовали знания, на основании которых можно было бы доказать ложность магии. Следовательно, веберовский смысл термина «рационализация» смешивает проблему накопления знания с вопросом об отношении к нему.

Задолго до Вебера было известно, что Запад – место рождения науки и рационализма. При этом рационализм понимался как убеждение в том, что наблюдение и логическое рассуждение – единственные источники знания. Так что Вебер не сказал ничего нового о социальных условиях генезиса и развития науки. Зато он внес большой (хотя и опосредованный) вклад в объяснение эпохального процесса развития науки. Вебер сформулировал новые идеи о развитии капитализма, поскольку генезис и развитие капитализма и науки – процессы, взаимосвязанные географически и хронологически. Можно строить догадки о

наличии такой связи в будущем и даже в настоящем. Но нет никакого сомнения в том, что в прошлом (по крайней мере, до первой мировой войны, когда правительства вмешались в дела науки) прогресс науки имел место только там, где развивался капитализм. Иначе говоря, в регионах, лидирующих в развитии капитализма, наука развивалась не менее бурно. Это обобщение относится и к цивилизациям Азии. Период расцвета арабской, индусской и китайской протонауки совпадает с периодом наиболее бурного развития рудиментарного капитализма и высоким положением купцов в данных культурах. Следовательно, каждый шаг при объяснении генезиса капитализма должен проливать свет на происхождение и развитие науки. Указанные процессы взаимозависимы. Однако развитие науки и развитие капитализма не являются идентичными процессами. Каждый из них обладает одновременно общими и специфичными корнями. Я здесь не буду входить в анализ этой крайне важной проблемы. Но одно замечание все-же сделаю: пионеры науки кардинально отличались от капиталистов. Пионеры науки руководствовались совершенно другими убеждениями и мотивами, а нередко вообще не имели ничего общего с капиталистами. Следовательно, проблема сосуществования в одном месте и времени обоих типов действия нуждается в дальнейшем исследовании. Тогда как Вебер называл одним термином «рационализация» оба процесса, присовокупляя к ним рост и усложнение административной машины. Такой подход не благоприятствует объяснению сложной цепи причинно-следственных связей в истории.

Невозможно отрицать, что наука, техника и искусство организации различных совместных действий на Западе более развиты по сравнению с аналогичными умениями эскимосов и бушменов. Тем более что гибель обществ эскимосов и бушменов доказывает большую рациональность стран Запада. Однако я не вижу никаких оснований для утверждения: культура и социальный порядок Запада в целом рациональнее культуры и социального порядка эскимосов и бушменов. Разумеется, уничтожение обществ эскимосов и бушменов доказывает, что со-

временные нации сильнее. Но я не вижу никакого проку от использования термина «рациональный» как синонима военной или экономической силы. Если же вынести за скобку фактор внешней интервенции и оценивать культуры с точки зрения их способности к самосохранению, то культура эскимосов совершеннее культуры Запада. Предоставленные самим себе и собственному образу жизни эскимосы могут просуществовать тысячи, а то и миллионы лет. Тогда как наша цивилизация стремится к самоубийству, очертя голову. С экологической точки зрения ни одна другая цивилизация не сравнится с нашей цивилизацией, которая напоминает человека, рубящего сук, на котором он сидит. Правда, в защиту Вебера можно сказать, что он создавал свои труды в то время, когда еще не существовало угроз экологической катастрофы и термоядерной гибели. Но именно во время его жизни европейские государства развязали войну, в итоге которой даже победители потерпели поражение. Войны Чингисхана, Магомета или вождя зулусов Чаки были рациональнее, поскольку в результате войн победители достигали поставленных целей. Если оставить в стороне проблемы морали и рассматривать вопрос чисто технически, то неизбежен вывод: Чингисхан, Атилла и Чаки были намного более рациональными стратегами, политиками и тактиками по сравнению с государственными деятелями и генералами Европы периода первой мировой войны. Первые не располагали ничем, кроме доступных средств и знаний. Поэтому трудно вообразить, что они могли бы достичь еще больших успехов по сравнению с достигнутыми. Тогда как Хейг, Петен, Ллойд Джордж, император Вильгельм, царь Николай и почти все остальные монархи, государственные деятели и генералы стран, принимавших участие в первой мировой войне, могут служить показательными примерами уникального сплава некомпетентности и глупости. А из главных фигур второй мировой войны только Сталин заслуживает имени рационально действующего человека. Только у него были вполне определенные и далекоидущие планы, которые он смог реализовать, используя подходящие (хотя и неморальные средства) средства. Черчилль все еще счи-

тается последним воплощением британской славы. А по сути дела он был бездарным человеком, поскольку привел свою страну к поражению, которое было выдано за победу. Следует напомнить, что Великобритания вступила в войну для того, чтобы противодействовать образованию мощной империи в Восточной Европе. Однако «победа» Британии способствовала появлению другой и еще более грозной империи в этом регионе мира. В результате войны Англия попала в зависимость от Америки. Черчилль пытался утопить печаль в виски, наблюдая упадок любимой Британской империи. Во время второго срока пребывания у кормила власти он был только фигурантом. Короче говоря, не составляет особого труда составить целую энциклопедию современных политиков, которые занимаются политикой совершенно бездарно и даже самоубийственно. Причем, такая энциклопедия состояла бы как из демократических политиков, выполняющих свои функции в результате выборов, так и диктаторов. Я считаю, что по сравнению с прошлым в настоящее время политические решения стали намного более случайными. Это происходит по причине усложнения политико-экономических отношений, что, в свою очередь, затрудняет предвидение следствий большинства принятых решений. Сегодня политики в большинстве случаев руководствуются собственными желаниями, которые выходят за пределы возможностей. Кроме того, у политиков нет средств эффективного предвидения результатов совершаемых действий. Следовательно, поведение современных политиков (по сравнению с прошлым) в значительно большей степени подобно поведению шарлатанов и поклонников черной магии.

Если ограничить рассуждения техникой, то нет оснований для утверждения: техника Запада рациональнее техники эскимосов. Недавно антропологи одного американского музея провели интересный эксперимент. Они попытались усовершенствовать орудия труда и быта эскимосов, используя современные знания, но не применяя никаких импортированных материалов. В результате оказалось, что в условиях арктического климата и на основе использования доступных средств не удалось изо-

брести ничего лучше орудий, которые уже давно были у эскимосов.

Вебер крайне беззаботно определил как «рациональные» ряд аспектов цивилизации Запада. Не говоря уже о других ошибках Вебера, его поверхностность способствовала культивированию громадного и существующего до сих предрассудка о вечном превосходстве науки и техники Запада над другими цивилизациями. Во времена Вебера такая ошибка была неизбежной, поскольку практически не существовало истории науки и техники азиатских цивилизаций. Однако сегодня по этому вопросу накоплена громадная литература. Поэтому указанная ошибка становится непростительной. Труды Джезефа Нидама о науке и технике Китая представляют собой одно из грандиозных свершений в сфере истории науки в целом. В его исследованиях детально обосновано принципиальное положение: прогресс Китая в сфере науки и техники был намного больше, нежели об этом принято думать на Западе. Именно в Китае было сделано множество изобретений, которым приписывается европейское происхождение. Около 1000 н. н.э. Китай опережал Европу во всех возможных областях и аспектах развития культуры. Конечно, после Коперника и Галилея европейская физика вышла на такой уровень, который был намного выше китайских достижений. В области химии Европа обогнала Китай лишь в ХУШ в., после работ Лавуазье. Европейская медицина опередила китайскую только в Х1Х в. А в сфере технологии производства Китай не был отсталым вплоть до промышленной революции, уступая Европе в одних, зато опережая в других областях. Не следует забывать и тот факт, что так называемая «промышленная революция» имела место не во всей Европе, а только в Англии. То была единственная страна, в которой паровая машина получила широкое распространение еще до середины Х1Х в. Затем машинный способ производства распространился в других странах северо-западной Европы. Что касается стран востока, севера и юга Европы (Скандинавия, Россия, Балканы, Испания, Португалия, Южная Италия), то в них методы организации производства еще долгое время ничуть не от-

личались от методов, известных сотни и тысячи лет назад. И они ни в малейшей мере не превосходили методов, которые применялись в то же время в Китае и Индии.

В сфере корабельного дела и артиллерии европейские страны рано обогнали остальной мир. Однако если речь идет о пушках, то соседи европейских стран очень быстро научились пользоваться этим оружием у итальянских изобретателей, которые заимствовали в Китае изобретение пороха. Уже в ХУ1 в. турецкая артиллерия нисколько не уступала европейской. Не надо забывать, что вплоть до поражения под Веной в 1683 г. Турция стремилась завоевать Европу, а не наоборот. Превосходство Европы в сфере военного дела начинается только с ХУШ в. Как известно, Испания захватила громадные территории в Америке. Но несмотря на все усилия, так и не смогла одолеть соседа – Северную Африку. Здесь находились базы корсаров, постоянно угрожающих испанскому флоту.

Этот беглый обзор нетрудно дополнить множеством других примеров. В то же время он фиксирует фундаментальную ошибку Вебера - экстраполяцию на основании второстепенных факторов или ретроспекции. Вебер исходил из правильной посылки: наука и развитая техника – продукты рационального мышления, но на ее основе он стремился объяснить развитие науки и техники, приписывая рациональность другим аспектам европейской цивилизации. Вебер пытался найти предпосылки такой рациональности не только в эпохе, предшествующей промышленной революции, но и в донаучные времена. Без всяких оснований он приписал рациональность религиям народов, которые развили науку и изобрели машины. А поскольку корни христианства уходят в иудаизм, Вебер обнаружил ростки рациональности даже в иудаизме. Крайне удивительно, что ученый, обладающий блестящим знанием древности, практически ничего не сказал о греческой науке и философии. Хотя их связь с современной наукой может быть установлена без особого труда, чего совершенно нельзя сказать об учениях еврейских пророков.

Как известно, древние греки не смогли создать метод эксперимента. Возможно, это было связано с пренебрежением к физическому труду – уделу рабов. Однако вклад древних греков в искусство рассуждения и доказательства был несравненно больше вклада любого другого народа и эпохи. Если речь идет о логической ясности и строгости, а также об искусстве приведения научных доказательств, то дистанция между греками и самыми выдающимися философами Востока была намного больше дистанции между греческими философами и учеными и философами современного Запада. Следовательно, огромный прогресс в формировании понятийных оснований науки был совершен в политеистическом обществе. Современная наука начала развиваться только после усвоения великого наследства, созданного более двух тысяч лет тому назад. Отсюда вытекает: следует признать абсолютной неудачей попытку Вебера обнаружить корни научного способа мысли в иудаизме и христианстве.

Существует еще одна интерпретация термина «рационализация», которая обычно применяется для квалификации определенных тенденций и трансформаций культуры. Речь идет о приписывании данному термину смысла, охватывающего весь процесс расширения сферы рациональных решений человека. Как известно, эта сфера принципиально отличается от сферы инстинктивного действия и простого подражания. Однако рациональное решение в данном случае не означает ни определенности целей (человека, принимающего решение), ни тщательного расчета доходов и расходов, вытекающих из множества возможных решений. То же самое можно сказать о вероятности достижения конкретных результатов того или иного действия. С этой точки зрения сравнение образа жизни Запада с образами жизни первобытных охотников и земледельцев не позволяет сделать однозначные выводы. Как известно, научно-технический прогресс базируется на разделении труда. В основе разделения труда лежит дифференциация людей с точки зрения навыков, знаний и умственного труда, необходимого для выполнения той или иной профессии. Однако рост производи-

тельности труда обычно ограничивает сферу умений и знаний человека. В XX в. развертывается универсальный общемировой процесс оболванивания человечества с помощью средств массовой информации, который во времена Вебера только начинался. Если даже вывести за скобку этот процесс, не составляет труда обнаружить множество доказательств для тезиса: по сравнению с первобытными охотниками и земледельцами члены современных индустриальных обществ обладают значительно меньшей сферой для самостоятельного принятия рациональных решений. Различие современных и первобытных людей аналогично различию между домашними и дикими животными. Под «современными людьми» я имею в виду тех особей, которые выполняют рутинные виды деятельности, а свободное время проводят как бараны, таращась на экран телевизора или оглушая себя механической музыкой.

Еще никто до сих пор не изобрел методы измерения указанной дифференциации людей, хотя теоретически это вполне возможно. Но на основе непосредственного наблюдения я пришел к выводу: просто для самосохранения первобытный охотник и земледелец обязан был обладать значительно большим знанием и способностью рационального мышления. Сфера знания и мысли первобытного человека намного шире сферы, характерной для современного рядового рабочего, выполняющего рутинные операции. Надо учитывать также, что большинство людей, профессиональный труд которых требует больших знаний и размышлений, проводят свободное время пассивно и бездумно. Можно вообразить индекс измерения числа рациональных решений, приходящихся на долю рядового члена общества. В результате его применения окажется, что на этой шкале мы нисколько не выше так называемых «примитивных обществ». Во всяком случае я готов заключить пари: на этой шкале эскимосы опередят любую современную нацию. Так что можно утверждать совершенно определенно: нет никаких убедительных доказательств о наличии некой общей тенденции эволюции, которую следовало бы определить как «рационализацию». Речь может идти только о росте общего объема знаний

и количества специалистов, оперирующих рациональным мышлением в различных сферах деятельности. Иначе говоря, о прогрессе науки, техники и методов организации.

Вебер крайне беззаботно приписывал нерациональность другим системам верований. Эта ошибка частично объясняется тем, что он создавал свои труды до периода бурного развития исследований так называемых «первобытных культур». Во времена Вебера наиболее влиятельным ученым в этой сфере был Леви-Брюль – основатель теории прелогического мышления. Тот опирался только на отчеты путешественников, т.е. на материалы со вторых рук. Леви-Брюль никогда не видел первобытных обществ собственными глазами. Но спустя непродолжительное время вслед за Малиновским антропологи начали изучать языки и проводить длительные интенсивные полевые исследования. В итоге было обнаружено, что так называемые «дикари» не являются ни дикими, ни глупыми, как это показалось некоторым торопливым путешественникам. Стало ясно, что Тробрианцы Малиновского и члены племени Азанде Эванс-Причарда не менее рациональны (если учитывать объем их знаний), нежели большинство современных людей. Нет смысла сомневаться в прогрессе исследований в данной сфере. Вебер классифицировал цивилизации и религии на основе неопределенного понятия рациональности. В начале XX в. эта ошибка была вполне понятной. Но повторять такую ошибку сегодня непростительно. Правда, не надо впадать и в абсурдный релятивизм и полагать, что магия племени Азанде ничуть не хуже современной науки. Просто надо исходить из того, что научное мышление - высшая форма рациональности. Европейская цивилизация создала условия для развития науки, а ее существование в значительной степени зависит от результатов науки. Но отсюда не следует, что данная цивилизация была и продолжает быть научно запланированной и может быть названа рациональной в любом смысле этого слова. Хорошо известно, что даже великие ученые и философы нередко действуют нерационально и руководствуются необоснованными предрассудками, которые воздействуют на эмоции при рассмотрении тех или

иных вопросов. Можно вообразить общество, целиком состоящее из индивидов, всегда принимающих рациональные решения. Но даже такое общество никогда не будет рациональным как целое. Как известно, люди руководствуются противоположными целями, а в результате их намерения становятся напрасными. Так что рациональными могут быть только такие ситуации, при которых все проигрывают или все выигрывают. Кроме таких гипотетических ситуаций нет никаких оснований для утверждения: один результат в такой игре более рационален по сравнению с другим результатом. Правда, можно установить определенные этические критерии и сказать: один результат лучше (справедливее) другого. Однако добро и справедливость не тождественны рациональности.

Во многих местах своих сочинений Вебер писал о цивилизации и мировоззрении как таковых. В этом случае понятие рационализации означает прогресс науки и расширение сферы ее практического использования. Но такое объяснение лишает понятие рационализации всякой тайны и превращает его в банальность. Задолго до Вебера многие мыслители (например, Кондорсе) осознали значение развития науки, а Конт видел в ней главный источник любых социальных и культурных изменений. Так что диагноз указанной тенденции не является заслугой Вебера. Речь может идти только о его вкладе в объяснение исторических причин и обстоятельств, при которых данная тенденция не проявилась. Но вклад Вебера в решение этой проблемы пропал впустую, поскольку он использовал крайне абстрактные и неопределенные понятия рациональности и рационализации. Если же произвести замену указанных понятий, то его вклад можно сделать более устойчивым в отношении критики.

Вебер классифицировал религии, конструируя шкалу рациональности. В этой классификации имплицитно содержится посылка о существовании гармонии между способом производства, искусством организации и религией. Между тем не существует временных связей между изменениями в указанных сферах. Следовательно, Вебер противоречит самому себе. Следует напомнить, что на протяжении первого тысячелетия существо-

вания христианства имел место регресс научных знаний и разделения труда. Ускоренное развитие некоторых наций, принявших христианство, есть феномен, почти не превышающий последнюю четверть истории христианства. Если исключить первые три столетия истории церкви, то на протяжении всего остального времени догматы христианской религии почти не изменились. Тогда на каком же основании эти догматы должны быть признаны фактором прогресса, а не торможения развития науки? Именно к такому выводу подводит нас упорное противодействие церкви в отношении абсолютного большинства научных открытий. Реформация возродила фундаменталистские установки и первоначально даже обострила конфликт между религией и наукой. Джон Маккиннон Робертсон показал, что по сравнению с католицизмом в длительной перспективе протестантизм более благоприятствовал развитию науки. Но это объясняется не тем, что установки протестантов в отношении науки стали положительными. Протестантизму удалось сломить централизованную власть Ватикана, в том числе и его контроль над образом мысли.

Критерием рациональности можно считать степень соответствия мировоззренческих убеждений научным выводам. В этом случае неизбежен вывод о том, что по сравнению с буддизмом и исламом (не говоря уже о конфуцианстве) христианство менее рационально. Правда, сравнение с индуизмом не столь очевидно. Действия индусских богов выходят за пределы законов физики и биологии еще больше, нежели действия христианских святых. Однако индуизм всегда включал разные взгляды и интерпретации, часть которых имела глубоко философское содержание и противоречила религиозному фундаментализму. Возможно, это объясняется тем, что брахманы никогда не были организованы в централизованную иерархию. Кроме того, в индуизме содержатся представления о вечном возвращении вещей и о существовании бесконечных миров, не имеющих ни начала, ни конца. Эти представления более соответствуют научному знанию, нежели христианская Книга Бытия. История из этой книги была включена также в учение Ма-

гомета, подобно множеству других элементов иудаизма и христианства. Но крайне характерно, что ни евреев, ни мусульман не принуждали к вере в божественное происхождение основателя их религии, не говоря уже о его зачатии от непорочной девицы. А принципы математики не подавлялись христианским догматом: бог одновременно един и троичен. Не составляет также особого труда доказать, что по сравнению с христианством индуистская, буддистская и даосистская космология значительно больше согласуются не только с теорией Коперника, но и с теорией происхождения видом Дарвина.

Можно классифицировать религии по степени соответствия результатам науки. В этом случае на первое место мы должны решительно поставить конфуцианство. Рационалистическое и приземленное мировоззрение конфуцианства склонило некоторых ученых к утверждению: конфуцианство вообще не является религией. Однако конфуцианство наверняка является религией, по крайней мере, в этимологическом смысле слова (термин «религия» происходит от латинского *religare* - связывать). Безусловно, конфуцианство создало связи, объединяющие миллионы людей на протяжении более двух тысячелетий. Существенным свойством религии можно полагать также антропоморфическую концепцию божества или обещание загробной жизни. В этом случае неизбежен вывод: конфуцианство не является религией. Высшим существом в конфуцианстве является небо – невидимая и неперсонализованная сила, а не персонифицированный бог по образцу земного деспота, что характерно для религий, возникших на Ближнем Востоке.

На вопрос о том, что будет после смерти, Конфуций отвечал: «Если ты ничего не знаешь о жизни, откуда ты можешь знать хоть что-нибудь о смерти?» Конфуций никогда не утверждал, что существуют некие силы, которые можно назвать сверхъестественными или магическими. Конфуцианцы тоже не приписывали ему такого взгляда. Конфуцианцы не ждут никаких чудес. Святых у них нет. А в основателе собственного вероисповедания они видят великого учителя, а не бога. Поэтому веберовское определение конфуцианства как иррационального

по сравнению с христианством следует признать шагом назад по сравнению со взглядами французских философов ХУШ в., в том числе Вольтера. Они считали Китай образцом рационального общества, которое резко отличалось от суеверной Европы. Вебер сделал много проницательных замечаний о природе китайского общества, однако их ценность понижается вследствие указанной ошибки. Х.Г.Грил отмечает: «Если речь идет о политических и экономических институтах, то ошибки Вебера незначительны. Фундаментальные ошибки связаны с его интерпретацией религиозных верований. Этот факт поражает, поскольку в распоряжении Вебера находились вполне добротные исторические источники. Ситуацию можно объяснить тем, что при интерпретации религиозных верований Вебер слишком увлекся отбором специфических доказательств. Речь идет о таком отборе, который в наибольшей степени соответствует веберовскому предрассудку об иррациональности и объясняет недостаточное развитие рационального капитализма в Китае иррациональностью религии, этоса, права и бюрократии Китая. Большинство современных ученых полагает, что Китай был крайне рациональным (в любом из смыслов данного слова) по сравнению со всеми другими донаучными цивилизациями. Это замечание относится и к веберовскому определению рациональности, которым он сам на практике последовательно не пользовался»[51].

В эссе из сборника «Большое титрование» Д.Нидэм приводит аналогичные замечания:

«Чем основательнее человек познает китайскую философию, тем глубже он убеждается в ее рационалистическом характере. Чем больше человек приобретает сведений о китайской технике периода средневековья, тем больше он осознает тот факт, что в Китае были сделаны не только общеизвестные изобретения (порох, бумага, печать, магнитный компас), но и совершены такие изобретения и открытия, которые изменили направление развития западной цивилизации, а по сути дела – всего мира. Я полагаю, что чем лучше знаешь китайскую циви-

[51] Creel H. The Beginnings of Bureaucracy in China // What is Taoism? Chicago, 1974, p.124

лизацию, тем более поражает факт: современная наука и техника не возникли в Китае».

«Чем глубже я вникаю в специфическую историю успехов науки и техники Китая периода, предшествующего времени, когда она вместе со всеми остальными этнокультурными реками впала в море современной науки, тем более у меня крепнет убеждение: революция в сфере науки имела место только в Европе и связана с особыми социальными, интеллектуальными и экономическими условиями, характерными для Европы эпохи Ренессанса… Отсутствие такого перелома в Китае нельзя объяснить недостатками китайского ума или интеллектуальной и философской традиции Китая. Наоборот, эта традиция во многих ее аспектах была более благоприятной для развития современной науки, нежели христианское мировоззрение»[52].

Здесь читатель может заметить, что факт остается фактом: наука и техника были созданы народами, принявшими христианство. Если отбросить Веберовский тезис о высшей рациональности христианской религии (по сравнению со всеми остальными), то как объяснить этот факт? Был ли он случайным? Прежде всего надо отбросить неудовлетворительное решение, если даже нам неизвестен правильный ответ. Во-вторых, суть проблемы находится не в содержании догматов, а в разделении духовной и светской власти. Это явление имело место только в западном христианстве, и ни в каких других частях мира у него не было эквивалента. Современник Вебера Отто Хинце доказал, что разделение духовной и светской власти было необходимым условием ограничения власти короля с помощью феодальных договоров и разнообразных представительных органов. Эти обстоятельства способствовали генезису автономии городов и высокого социального статуса купцов и ремесленников. Они создали также специфическое пространство свободы, в котором смогли развиваться промышленная и научная деятельность. Анализ множества фрагментов из сочинений Вебера позволяет заключить: он прекрасно знал, что отделение церкви от государства - исключительное свойство западного христианства. Но

[52] Needham J. Wielkie miareczkowanie. Warszawa, 1984, s.172, 209

Вебер упустил из виду этот факт при анализе причинно-следственных связей в истории. Не исключено, что он был сбит с толку собственным обманчивым понятием рациональности.

Надо учитывать также, что приписывание наивысшей рациональности духовной атмосфере Европы в начале Нового времени совершенно не соответствует действительности. То был период небывалого размаха в охоте за ведьмами. Эта охота во времена Ньютона (кстати сказать, он относился к ней положительно) не была только следствием специфической культурной инерции. Именно в это время она обрела новые формы, весьма специфически направленные против женщин. Для проблемы рациональности здесь существенно то, что были отброшены различные формы сопротивления вере в существование ведьм, вытекающие из здравого рассудка. Причем, церковь тоже сопротивлялась. Но все формы сопротивления были подавлены массовой истерией и террором, характерными для данного периода. Вольтер неоднократно отмечал, что такого идиотизма в Китае никогда не было.

Крайне показательно, что охота за ведьмами неоднократно и с большим размахом повторялась во Франции, Германии и Англии, но почти не затронула Испанию, наука и экономика которой находились в то время в упадке. Испанские инквизиторы постоянно жгли на кострах еретиков-христиан, а также европейских и исламских перекрещенцев. Поскольку деятельность инквизиции служила укреплению ортодоксии и материальному обогащению, она была вполне рациональной. Этого нельзя сказать о пытках и сжигании на костре невинных девушек-невест, на которых велась систематическая охота. Она производила впечатление приступа коллективного психоза. В одной из книг я показал, что психоз был обусловлен эпидемией сифилиса[53].

Вебер придавал понятию рациональности еще одно, но совершенно иное значение. Он много писал и говорил о «рациональном» капитализме как противоположности «иррационального» капитализма. Иначе говоря, он пытался связать различие

[53] См.: Andreski S. Syphilis, Puritanism and Witch-Hunts. London, 1989

между двумя формами капитализма: 1. При котором развивались определенные методы массового производства. 2. При котором они не развивались. Как будет показано, это различие обладает ключевым значением для Веберовского объяснения уникальности цивилизации Запада. Однако в таком контексте понятие рациональности еще более ошибочно. Нет необходимости выдумывать неологизмы, если мы стремимся определить феномен технического прогресса, связанного с количественным ростом производства. Такой прогресс Маркс очень удачно определил как «развитие производительных сил». Вебер называет «рациональным» прогрессирующий капитализм. В этом смысле использование терминов «производительный» или «промышленный» для характеристики капитализма менее ошибочно. Но Вебер говорит также об «иррациональном» капитализме, используя при этом термины «разбойничий капитализм» или «политический капитализм». Речь идет о такой форме капитализма, при которой деньги расходуются на приобретение уже произведенных товаров, а не на их производство. В этом смысле римские сборщики налогов были классическим примером, которым неоднократно пользовался Вебер для иллюстрации «разбойничьего» капитализма. Термин «политический» в применении к капитализму не содержит аналогичного эмоционального заряда, но тоже не обладает описательной ценностью. Я лично предпочитаю термин «паразитический капитализм», когда вслед за Вебером пытаюсь объяснить нищету, типичную для стран Латинской Америки.

Конечно, по сравнению с захватами и грабежами производительный труд и честная торговля более моральны и образуют более совершенный путь к достижению всеобщего благосостояния людей. Но они не имеют ничего общего с проблемой рациональности. Люди могут также руководствоваться гедонистическим и аморальным экономическим расчетом. С этой точки зрения захват богатства (если человек может совершить это безнаказанно) рациональнее доходов и усилий, потраченных на производство. Поэтому в данном случае термин «рациональный» должен пониматься как «промышленный» или «произво-

дительный», а термин «иррациональный» - как «паразитический» или «разбойничий».

Вебер приписывал рациональность одним типам институтов, одновременно (эксплицитно или имплицитно) отрицая наличие этого свойства у других институтов. Такая процедура не менее сомнительна. Для Вебера «рациональной» была бюрократия, а не феодализм. Но это положение он не обосновал. И оно неизбежно остается пустым до тех пор, пока строго не определены цели, которые могут быть достигнуты с помощью бюрократии или феодализма. Поэтому возникает вопрос: для достижения каких целей бюрократическая организация является более эффективной («рациональной») по сравнению с феодализмом? К числу таких целей относятся: максимизация власти правящих групп; военная сила государства; удержание низших классов в подчинении. Однако даже при определенных таким образом целях ответ на вопрос невозможен без приведения условий, при которых должны действовать указанные структуры. Следует исходить из того, что абсолютное большинство властителей стремятся удержать или увеличить свою власть над подданными. А средства достижения этой цели подбираются в соответствии с ситуацией, в которой находятся властители. С этой точки зрения феодализм был единственно реальным (и наиболее «рациональным») способом осуществления власти над сообществом безграмотных людей, рассеянных на больших пространствах в то время, когда разделение труда, города и денежный обмен были развиты слабо. Известны случаи эпигонского заимствования бюрократических структур, но они быстро приходили в упадок, открывая дорогу феодализму. Это объясняется тем, что локальные экономические и культурные условия больше соответствовали феодальным, а не бюрократическим структурам. Показательным примером может служить Япония периода Нара. В это время японские императоры ввели административную систему, заимствованную в Китае. Однако в Японии не было больших долин со сплавными реками и местами для проведения больших ирригационных работ. Не было и каналов, по которым можно было бы транспортировать налоги

в натуре. В итоге заимствование Японией китайской бюрократии оказалось только эпизодом. Эта система управления рухнула без всякого давления извне (то есть, иначе, чем это имело место в Риме) и уступила место феодализму.

Вебер считал бюрократию такой организационной формой, которая (с точки зрения максимизации силы государства) рациональнее феодализма и патримониализма (так Вебер называл примитивный деспотизм, не располагающий административной машиной с образованными чиновниками). Однако это положение Вебера не менее ошибочно. Надо учитывать, что эффективность использования систем управления зависит от ряда условий: вида оружия, тактики, типа экономических и культурных отношений, географической среды. В ХУШ в. полуфеодальное Королевство Польши и Литвы без сопротивления подчинилось разделу со стороны абсолютистско-бюрократических государств Пруссии, России и Австрии. Тогда как централизованно-бюрократическое государство Византии в ХШ в. потерпело поражение от крестоносцев из феодальных монархий Западной Европы. А четыре века спустя Маньчжурия, родоплеменное государство которой на языке Вебера можно определить как патримониальное, победило громадную бюрократическую империю Китая.

Из того, что Вебер писал на тему рациональной власти и бюрократии, вытекает: прилагательное «рациональный» в отношении к ним надо заменить выражением «формально и детально организованный». Тогда понятие рационализации надо заменить выражением «рост детально организованных формальных организаций». Если же мы хотим выразиться короче, то лучше использовать Спенсеровское определение «прогресс организации», поскольку оно означает то же самое.

Таким образом, Вебер включил в объем одного термина ключевые понятия своих великих предшественников. Более того, он запутал суть дела, придав термину «рациональность» несколько совершенно противоположных значений, в чем нетрудно убедиться. С точки зрения ясности понятий его вклад в науку по этому вопросу был абсолютно отрицательным. Для

решения вопроса следует обратиться к Конту, Марксу и Спенсеру. Речь идет о поиске термина, который включает в свой состав прогресс знаний, производительных сил и организации. В этом смысле Спенсеровское понятие «эволюции» намного эффективнее по сравнению с Веберовским термином «рационализация». По аналогии с биологией можно сказать: по сравнению с организмом амебы организм млекопитающего более развит, но невозможно утверждать, что он более рационален. Таким же образом в социологии и антропологии имеет смысл утверждение: по сравнению с обществом пещерных людей наше общество более развито, но не более рационально. Правда, Спенсер определял эволюцию в категориях роста дифференциации и интеграции органов и функций, т.е. как сложение. Но понятие эволюции можно использовать в более широком смысле и полагать, что этот процесс связан с накоплением знания и развитием производительных сил. И все же тесная взаимосвязь указанных трех процессов далеко не абсолютна. Нетрудно привести примеры крайне слабой связи между ними. По сравнению с Римской империей средевековые общества обладали более простой социальной структурой, но их техника была более развитой. По сравнению с наукой средневековья греческая наука была более развитой, но в сфере техники дело обстояло совершенно иначе. И все же в целом указанные три процесса взаимосвязаны в такой степени, что их можно включить в состав одного понятия. Таким понятием может быть только «эволюция», а не «рационализация». Разумеется, и рационализацию можно определить таким образом, чтобы она соответствовала указанному значению. Однако такая дефиниция привела бы только к путанице понятий и противоречила бы этимологии слова «рационализация».

В большинстве текстов Вебер пользовался термином «рациональность» без дополнительных определений. Однако из социологии права можно узнать, что он понимал как противоположность рациональности. В «Хозяйстве и обществе» читаем:

«…законодательство и судопроизводство могут быть как рациональными, так и иррациональными. Они являются формально иррациональными тогда, когда решения принимаются не на основе рассуждения, а на основе других методов, таких как пророчества или их эквиваленты. Они являются материально иррациональными в том случае, когда решения опираются на этическую, эмоциональную или политическую оценку отдельных вопросов, а не на общие принципы»[54].

Теперь стало ясно, что имел в виду Вебер. Однако противоположностью того, что он описывает в приведенном отрывке, является «установленный в соответствии с правом», а не «рациональный». Более того, понятие «материально рационального права» есть плеоназм. Если отдельные дела не решаются на основе общих принципов, а в соответствии с «эмоциональной или политической оценкой», то установленные законы либо не существуют, либо не соблюдаются. Иначе говоря, в этом случае мы имеем дело либо с отсутствием, либо с нарушением права. Понятие «материально иррационального права» (т.е. такого права, в котором не существует ни одного общего принципа) внутренне противоречиво. И сам Вебер был недалек от признания собственной ошибки, когда утверждал: «Любое сформулированное право является (по крайней мере, относительно) формально рациональным». Это напоминает выражение: «Каждый цветок является (по крайней мере, относительно) цветистым». Кроме того, принцип, согласно которому приговор выносит пророчица, является не менее общим и определенным (в терминологии Вебера «материально рациональным»), нежели принцип, в соответствии с которым решение выносится апелляционным судом. Правда, можно сказать, что вера в пророчество иррациональна. Но в этом случае высказывается суждение о религиозных верованиях, а не о праве. Если полагать, что устами пророчицы говорит Бог, то пользоваться ее услугами вполне рационально. Если считать отбрасывание религиозных верований рациональным действием, то термин «рациональ-

[54] Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. Tubingen, 1922, s.395. Цитата приводится в свободном переводе, поскольку буквальный перевод был бы непонятным (прим.автора, В.М.)

ный» используется не в том смысле, который придал ему Вебер. А в том значении, которое используется людьми, называющими себя рационалистами. Речь идет об индивидах, которые признают разум и чувственное познание единственным источником знания и отбрасывают возможность любого общения со сверхъестественными существами. Если требование соблюдать закон полагать целью, на основе которой устанавливается рациональность судебных процедур, то неизбежен вывод: обращение африканских племенных судов к пророчицам эффективнее (а тем самым и рациональнее), нежели установившаяся в современной Англии практика принесения свидетельств под присягой от имени всемогущего Бога. Исследования общественного мнения показали, что абсолютное большинство людей в этой стране не боятся божьей кары.

Какая из современных правовых процедур (британская или французская) рациональнее с точки зрения провозглашенных законодателями целей или ценностей, распространенных в общественном мнении? Дискуссия на эту тему не лишена смысла, поскольку Англия и Франция могут сравниваться между собой по этому критерию. Однако нет никакого смысла приписывать иррациональность обычному праву племени банту или зулусов и сравнивать его с правом Великобритании, Франции или США, которому приписывается иррациональность. По сути дела, многие аргументы свидетельствуют в пользу вывода: законы племени банту рациональнее с точки зрения защиты локальных ценностей и культур, нежели современные правовые системы стран Запада. Если решение суда принимается в соответствии с критерием совпадения с этическими принципами большинства людей или в соответствии с целями и ценностями, провозглашаемыми законодателями в парламентских дебатах, то современные британские законы о разводах следует признать крайне иррациональными. Причем, такую дозу иррациональности невозможно обнаружить в супружеских обычаях ни одного из племен Африки, которые я изучал длительное время. По существу, современные британские законы о разводах можно признать рациональными только с точки зрения максимиза-

ции доходов юристов, причем такой доход приходится рассматривать как единственный критерий.

Если вместо термина «рациональный» использовать выражение «соответствующий закону и предвидимый», то Веберовская аргументация в принципе верна, но не свобода от частных ошибок. Вебер совершенно верно подчеркивал, что рыночная экономика (или капитализм) может развиваться только там, где правовые последствия сделок могут быть предвидимы с большой степенью определенности. Как хорошо известно, без защиты права собственности и строгого соблюдения договоров невозможно предвидеть ни прибыль, ни даже цену сделок. Если соблюдение правовых обязательств зависит только от прихоти и воображения индивидов, то бизнес превращается в чисто азартную игру. Банки не могут функционировать там, где возврат долга зависит от оракула пророчицы или от сражения. Но общества, которые используют такие методы решения споров, обычно крайне примитивны и в других сферах культуры – технике, просвещении, поддержании внутреннего порядка. В результате они не могут развить разделение труда и интенсивный обмен. Так что объяснять феномен отсутствия капитализма у древних тевтонов иррациональностью германского права не менее смешно, чем объяснять неумение ребенка водить автомобиль тем, что он не может спокойно сидеть за рулем. Для объяснения вопроса о развитии капитализма наиболее подходящая процедура заключается в сравнении Европы ХУ1-ХУШ вв. с великими цивилизациями Азии и древности.

При анализе Китая Вебер недооценил феномен постоянства права, которое оставалось неизменным на протяжении целых эпох существования империи. Этот недостаток понятен, поскольку из-за отсутствия источников Вебер судил о Китае на основе мнения, распространенного в Европе Х1Х в.: Китайская империя неожиданно погрузилась в хаос. Конечно, многие законы в Китае сдерживали развитие экономической предприимчивости. Эти законы не только затормозили, но и отбросили назад развитие класса купцов, рост которого достиг пика около 1000 г. Однако данные законы устанавливались мандаринами

как раз для достижения указанной цели и были не менее рациональными по сравнению с другими.

Современники Вебера Карл Бекер в работе «Ислам и экономика» (1916 г.) и Максим Родинсон в книге «Ислам и капитализм» (1966 г.) доказали, что Вебер недооценил также исламское право. Оно вполне успешно защищало собственность и торговлю. В принципе можно исходить из того, что после периода расцвета исламской цивилизации в ХШ в. наступил ее закат. В более поздние времена (особенно начиная с ХУШ в.) в странах ислама измерение права стало менее регулярным и предвидимым по сравнению со странами западного христианства. Однако этот феномен не связан с содержанием самого права, а объясняется его несоблюдением. Оно было обусловлено деспотизмом и произволом сатрапов и солдат, коррупцией судей и чиновников, а также грабежом оккупантов. Вебер хорошо знал об этом. И он был прав, усматривая в нестабильности правовой системы главную преграду для развития рыночного хозяйства на Ближнем Востоке. Однако он совершенно не учел тот факт, что перечисленные обстоятельства являются вполне достаточным объяснением застоя рыночной экономики. Тогда как Вебер в целях объяснения попытался создать умозрительную и ничем не обоснованную иерархизацию правовых систем в соответствии со шкалой рациональности.

Если даже задаться целью конструирования такой шкалы, то единственно верным способом ее создания был бы ответ на вопрос: существуют ли какие-либо конкретные цели, достижению которых служат данные правовые системы? Для ответа на вопрос надо установить, действительно ли данные системы способствуют достижению данной цели. В этом случае можно сказать о конкретной правовой системе: она рациональна на том же основании, на котором высказывается суждение о рациональности промышленного предприятия. Если все формы действия служат достижению максимальной прибыли как единственной цели, то промышленное предприятие рационально. Однако использование этого критерия ведет к следствию, который противоречит выводу Вебера. Исторический опыт

свидетельствует, что наиболее «рациональными» являются такие правовые системы, которые устанавливались деспотами, не совсем бездарными. Например, в период Ивана Ш и Ивана Грозного, а особенно в эпоху Петра 1 русские законы были крайне рациональными в том смысле, что они блестяще служили достижению одной-единственной цели – максимизации внутренней и внешней власти царя. В том же смысле были рациональными (или рационализированными) законы Оттоманской империи, особенно в период расцвета ее могущества. Английское право было значительно рациональнее в период Вильгельма Завоевателя, нежели в Викторианскую эпоху или в настоящее время. По существу рационализация такого типа обратно пропорциональна развитию промышленной рыночной экономики (или капитализма). Рыночная экономика возникает только в таких обществах, в которых ни один индивид и ни одна олигархия не являются настолько сильными, что могут подчинить себе все остальное общество и так сформировать правовую систему, чтобы она служила только интересам данного индивида или олигархии.

Вебер многократно говорил о правовых гарантиях капитализма. В этом случае понятия «рациональный» и «рациональность» следует заменить терминами «правопорядок» или «правовая защита». Имеется в виду положение, при котором право и процессы его применения свободны от произвольного вмешательства власти. За сто лет до Вебера Монтескье доказал, что достижение такого положения зависит от разделения и равновесия властей. В свою очередь, это исключает рационализацию (в смысле подчинения права одной цели), за исключением крайне редких случаев всеобщего согласия граждан.

В социологии права и экономической теории Вебер использовал понятия рациональности в более определенном смысле, нежели в других контекстах. В «Хозяйстве и обществе» он дает такое определение: «Под формальной рациональностью экономической деятельности понимается такая степень расчета, которая технически возможна или фактически применяется»[55]. По

[55] Weber M. Op.cit., s.44

отношению к данной дефиниции можно высказать первое замечание о ее несоответствии правилам логики: все, что фактически применяется, должно быть технически возможным; однако то, что единственно возможно, может фактически не применяться. Следовательно, критерий технической возможности излишен и потому ошибочен. Во-вторых, использование крайне смутного понятия «формальная рациональность» бесполезно, поскольку оно не содержит ничего нового по сравнению с понятием «применение расчета». Поэтому выражение «формальная рациональность экономической деятельности» следует заменить определением «калькулируемая экономическая деятельность» или просто «экономический расчет». Убедиться в обоснованности такой замены можно уже на следующей странице трактата Вебера: «…деньги – это наиболее совершенное средство экономического расчета, то есть, они являются наиболее формально-рациональным средством, управляющим экономической деятельностью»[56]. Определяя деньги как «наиболее совершенное средство», Вебер опять-таки не говорит ничего нового. Деньги – единственное средство экономического расчета. При меновом хозяйстве можно вычислить стоимость товаров, но невозможно вычислить отношения меновой стоимости между различными товарами, поскольку общей единицы измерения не существует.

Талкотт Парсонс перевел Веберовскую дефиницию «материальной» рациональности следующим образом:

«…субстанциальная рациональность» есть степень, в которой данная группа людей (независимо от того, как ее определяем) обеспечена или может быть обеспечена надлежащим образом товарами путем экономически ориентированного процесса социального действия. Данный процесс действия может быть объяснен в категориях установленной совокупности основных ценностей, независимо от того, какими они были раньше»[57].

Парсонс неправильно перевел Вебера, хотя этот недостаток типичен для его перевода. Парсонс подчинил именам сущест-

[56] Ibidem, s.45
[57] Parsons T. The Theory of Social and Economic Organization. New York, 1947, p.185

вительным совершенно не те глаголы. В итоге из приведенных бестолковых и длинных предложений можно извлечь единственный смысл: «материальная рациональность» означает удовлетворение потребностей на основе экономической деятельности. Я предлагаю свой перевод данного фрагмента из «Хозяйства и общества». Для меня важно показать, что Вебер не был настолько банальным (как его представляет Парсонс), хотя писал неясно. Чтобы сделать текст понятным, я поместил подчиненные предложения в круглые скобки. В квадратных скобках приведены дополнительные выражения, автором которых являюсь я:

«В противоположность (формальной рациональности) под материальной рациональностью (экономической деятельности) понимается степень, при которой способ обеспечения (посредством любой формы экономической активности) товарами любой группы людей (независимо от того, как она определяется) происходит с учетом определенной совокупности ценностей (каким бы они ни были), на основе отнесения к которым данный способ будет, может или мог бы оцениваться». Этот фрагмент взят из незавершенных записей, обнаруженных на письменном столе Вебера после его смерти. Сохраняя благосклонность к автору, можно предположить, что он отдал бы в печать указанный фрагмент в приведенном виде. Но даже самая благосклонная интерпретация данного предложения не содержит никакой новизны и показывает Вебера в самом неприглядном виде.

В отношении терминологии гуманитарных (неточных) наук следует использовать принцип операционализации Бриджмена и принцип фальсификации Поппера. В итоге можно сформулировать следующие критерии правильности терминов в гуманитарных науках:

1. Каждый термин должен определяться таким образом, чтобы он четко фиксировал вид наблюдаемых явлений, которые в каждом конкретном случае дают нам возможность принять решение о том, можно или нельзя пользоваться данным термином.

2. Примеры возможности или невозможности использования терминов должны быть чувственно воспринимаемыми или, на худой конец, представленными настолько детально, чтобы можно было определить их существенные и наблюдаемые свойства.

Приведенная дефиниция «материальной рациональности» не удовлетворяет обеим критериям. Невозможно ни обнаружить, ни вообразить такой вид экономической деятельности (как и любой человеческой деятельности), который бы не осуществлялся в соответствии с определенными ценностями. Следовательно, дефиниция Вебера бесполезна. «Материальная рациональность» может означать только «подчинение действия одной цели».

Но это не значит, что исторический анализ Вебера вообще не обладает никакой ценностью. Он может ею обладать только при условии: везде, где говорится о рациональности экономических отношений, следует применять понятие экономического расчета. Оно способно выдержать критику. Вебер абсолютно прав, когда утверждает, что такой расчет есть основа рационального действия. Но он не прав, полагая, что расширение сферы применения экономического расчета способствует росту рациональности. В действительности может иметь место следствие изменения основных жизненных целей. Например, в том случае, если супруги начинают считать стоимость услуг, предоставленных друг другу. Поведение каждого из них может быть рациональным с точки зрения индивидуального дохода. Однако такое поведение не может рассматриваться как рациональный метод укрепления семейной связи и супружеской любви. Частота экономического расчета в семье позволяет заключить, что ее члены уже не любят друг друга. Из Веберовского способа использования категорий «рациональность» и «рационализация» вытекает: чем менее люди движимы щедростью, чувством справедливости и незаинтересованностью, тем более рационально общество. Однако множество других положений Вебера противоречат такому выводу. Следовательно, мы

еще раз убедились в наличии серьезных противоречий в терминологии, которой он пользовался.

Многие утверждения Вебера станут более устойчивыми в отношении критики, если термин «рационализация» заменить выражением «расширение сферы экономического расчета». Особенно это относится к его тезису о влиянии протестантской этики на рационализацию образа жизни. Правда, причинная связь здесь весьма опосредована. Ни один из пророков протестантизма не призывал верующих руководствоваться экономическим расчетом. Вожди протестантов призывали к трудолюбию и сдержанности. Тем самым они способствовали развитию бережливости и накоплению капитала. Таким образом они повлияли на развитие рыночной экономики, которая, в свою очередь, увеличила сферу экономического расчета.

В то же время ни приведенные дефиниции, ни предложенная Вебером классификация типов действия не дают оснований для вывода: цель накопления капитала на основе упорного труда является более рациональной по сравнению с другими способами накопления богатства и стремлениями к достижению других жизненных целей.

Нетрудно убедиться, что в целом Вебер был прав, когда рассматривал протестантизм (особенно кальвинизм) как стимул для развития капитализма. Но он ошибался, полагаю «рационализацию» образа жизни элементом, связывающим протестантизм и капитализм. Такая «рационализация» не столько пролагала путь «рациональному» бизнесу, сколько была его следствием. В аналитической философии со времени Юма общеизвестно положение: конечные цели не могут квалифицироваться как рациональные или нерациональные. Иначе говоря, невозможно решить, кто поступает более рационально: бизнесмен, который лишает себя свободного времени и удовольствия ради денег; художник, который предпочитает жить в нищете, посвящая жизнь живописи; или «птица небесная», которая не может вынести скуку одного занятия и постоянно меняет род деятельности и место жительства. А что же рационального в тяжелом труде и экономной жизни, если человек располагает доста-

точным количеством средств для того, чтобы отдыхать и пользоваться благами жизни? Эти примеры показывают, что все зависит от ценностей, которые для людей являются конституирующими. Я уже упоминал книгу «Сифилис, пуританство и охота за ведьмами». В ней я попытался показать, что главной причиной роста бережливости в период рождения пуританства был панический страх перед любыми удовольствиями. А страх был вызван эпидемией сифилиса, которая в то время свирепствовала в Европе.

Вообще говоря, есть нечто иррациональное (т.е. нелогичное) в том, чтобы верить в предопределение и одновременно занимать активную жизненную позицию. Если спасение или осуждение человека на вечные муки были предрешены еще до рождения, то зачем ему напрягаться? Такая вера в предопределение нередко квалифицируется как фатализм и полагается причиной стагнации и регресса мусульманских стран. Почему же аналогичное явление стало причиной трудолюбия, предприимчивости и бережливости кальвинистов? Характерная для мусульман апатия с логической точки зрения более соответствует вере в предопределение. Следовательно, апатия в большей степени заслуживает имени рациональной жизненной позиции. И все же весьма вероятно, что кальвиновская доктрина предопределения каким-то образом повлияла на генезис капитализма, связывая нищету с осуждением на вечные муки. Тем самым была опрокинута вечная традиция церкви - трактовка нищеты как добродетели и связанная с нею моральная обязанность подаяния бедным. Как верно заметил Вебер, представление о том, что бедные тоже осуждаются богом, облегчило для богатых накопление капитала, освободив их от угрызений совести. Более того, доктрина предопределения способствовала ограничению щедрости и расточительства. Тем самым она способствовала укоренению среди бедняков трудолюбия и расчета. Каждый человек, который не мог сам себя обеспечить и не обладал капиталом, был поставлен перед лицом смерти.

Почему же Вебер определил как «рационализацию» столь сложную совокупность произвольных и логически не связан-

ных верований? Почему вера в текст Библии рациональнее веры в слово священника? Дело в том, что бизнесмен целиком посвящает себя деланию денег. Поэтому по сравнению с другими людьми экономический расчет играет большую роль в его жизни. Но то же самое можно сказать о хитром политике, о планирующем битву генерале, об организующем свой ганг мафиози. Все они должны приложить большие усилия для осторожного планирования и оценки возможных прибылей и потерь. Испанский идальго предпочитает подвергать свою жизнь опасности в различных приключениях, нежели унижаться жизнь, основанной на собственном труде. Член племени Квакиутлей во время торжественного пари-потлача полностью уничтожает накопленное им же самим имущество для того, чтобы снискать уважение соплеменников. Все они действуют в соответствии с собственными ценностями и с помощью надлежащих средств. Иначе говоря, по сравнению с бизнесменом они действуют не менее рационально, хотя менее руководствуются экономическим расчетом. Не исключено, что неудачно избранный Вебером термин есть следствие псевдосиллогизма. Его первая и явная посылка гласит: экономический расчет равен рациональности как таковой. Вторая и скрытая посылка связана с допущением: если институт или верование способствуют расширению сферы рациональности (т.е. экономического расчета), то они тоже рациональны. Этот комплекс необоснованных посылок должен быть скорректирован для того, чтобы верно оценить Веберовский анализ исторических причинных связей.

Итак, мы обнаружили несколько разных и даже противоположных смыслов, которые скрываются за Веберовским термином «рациональность». Мы убедились также, что основная причина включения в состав одного термина множества различных явлений состоит в определенной связи. Она возникает между данными явлениями, если они рассматриваются как условия (аспекты) генезиса и развития промышленной цивилизации. Этот процесс был следствием прогресса науки, техники и искусства организации, развитие которых базировалось на на-

коплении эффектов правильного или рационального рассуждения. Несомненно, по сравнению с другими цивилизациями промышленная цивилизация (с опорой на науку) развивала области, в которых рациональное мышление обладало первостепенным значением. Однако накопление эффектов рационального мышления ведет к непредвиденным последствиям, которые противоречат поставленным целям. Эти последствия невозможно признать рациональными в любом из смыслов данного понятий, как бы мы его не определяли. Кроме того, зачастую продукты рационального мышления используются нерационально (неэффективно), а также для достижения иррациональных целей. Рост объема рационального мышления и общая рациональность всей социальной структуры и культуры – это два разных феномена, которые противостоят друг другу. Ни Вебер, ни кто-либо другой не доказал, что эти явления взаимосвязаны. И никто еще не привел убедительных аргументов, на основании которых они должны гармонично сосуществовать. Веберовская иерархизация цивилизаций в соответствии со шкалой рациональности не имеет под собой никаких оснований. Поэтому надо отвергнуть эту идею. И при этом иметь в виду, что Вебер пытался упорядочить цивилизации сообразно степени, в которой каждый из них использует рациональное мышление, включая экономический расчет.

Для технико-экономического прогресса надо вкладывать инвестиции прежде всего в производство, а не в грабеж. Иначе говоря, прогресс порожден ориентацией капитализма на производство, а не на грабеж и эксплуатацию. Уже отмечалось, что примером последней ориентации для Вебера были налогосборщики Древнего Рима. Я думаю, что именно по этой причине Вебер называл промышленный капитализм «рациональным», а разбойничий – «иррациональным».

Для развития промышленного капитализма нужна подробно разработанная система права (в широком смысле слова), которое используется регулярным и предвидимым образом. Поэтому Вебер называл «рациональной» систему права, которая удовлетворяет данному условию, а развитие правовой системы

в данном направлении квалифицировал как «рационализацию права».

Промышленный капитализм не может развиваться без достаточно централизованной, строго организованной и регулярно функционирующей публичной администрации. По этой причине Вебер называл «рациональной бюрократией» административные машины, которые обладают указанными свойствами. А те системы, которые такими свойствами не обладали (т.е. были более простыми, менее централизованными и функционировали нерегулярно), получили этикетку «нерациональных».

Наличие денег и расчет доходов и расходов – наиболее очевидное условие развития рыночной экономики, в том числе рыночного капитализма. По этой причине Вебер поставил знак равенства между экономическим расчетом и рациональностью, совершенно пренебрегая проблемой величины, иерархии и невозможности сравнения стоимости товаров.

Для прогресса промышленного капитализма требуется культивирование обычая упорного и систематического труда, бережливости, инвестиций в производство. На этом основании Вебер называл «рациональным» образ жизни, который соответствует данным свойствам. По этой причине он полагал монашеские ордена средневековья центрами экономической рациональности. Они приписал «рациональность» религиям, которые успешно формируют перечисленные установки. И квалифицировал как «иррациональные» те религии, которые мало или вообще не способствуют развитию таких установок. Именно это имел в виду Вебер, когда писал о вкладе протестантизма в «рационализацию» образа жизни.

Нетрудно убедиться, что «семантический мешок» Вебера содержит главную идею. Она состоит из комплекса рациональных положений, хотя между ними нет логического соответствия. Вебер пытался охватить все явления с помощью одного общего понятия. Такая попытка не имеет ничего общего с поведением, которое способствует развитию знания. В заключение подчеркну еще раз: труды Вебера, особенно его работы, в которых содержится объяснение исторических процессов, ста-

нут более устойчивыми в отношении критики, если понятие «рациональности» и все его производные заменить другими соответствующими терминами.

Перевод с польского В.П.Макаренко

В.Н.Порус

Имитация рациональности: симулякры бюрократии

«Бюрократия» и «рациональность» после классических работ М. Вебера неразлучны[58], хотя оба эти понятия в современном контексте обрастают столь различными истолкованиями, что уже нелегко проследить их связь с веберовскими замыслами. Идеальный тип «рациональной бюрократии» привычно зачисляют по разряду социально-политических утопий (освободить «теорию бюрократии» от ее утопичности – приблизить к «реальности» - пытались многие и не раз: М. Крозье, А. Гоулднер, Р. Мертон, Т. Парсонс, Ф. Селзник, С. Липсет и др.), но это не совсем справедливо по отношению к терминам «утопия» и «реальность». Вообще говоря, «идеальный тип» – методологическое новшество Вебера – это связка «наук о культуре» (по Г. Риккерту) с культурными ценностями. В этой статье я исхожу из понимания культурных ценностей (универсалий) как предельных («горизонтных») ориентиров мысли и действия[59]. В социальном научном исследовании они выражаются в том, что М. Вебер называл «ценностной идеей», которая будучи «трансцендентальным» регулятивом для социального ученого, направляет и задает цель его исследования. Она же оказывает влияние на выбор его методологического инструментария. Идеальный тип «рациональной бюрократии» у Вебера – характерный пример этого влияния. Он порожден пониманием культуры как системы ценностей, выступающей основанием собственно человеческого бытия. Эта система, по Веберу, исторически изменчива и на значимых этапах своей эволюции характе-

[58] См.: Вебер М. История хозяйства: Город. — М., Канон-пресс-Ц, Кучково поле, 2001; его же: Хозяйство и общество. М., Изд-во ГУ ВШЭ, 2010; его же: Протестантская этика и дух капитализма. — М., 2003; Масловский М.В. Теория бюрократии Макса Вебера и современная политическая социология. Н.Новгород: Изд-во ННГУ, 1997. Макаренко В.П. Теория бюрократии М.Вебера и буржуазные концепции организации и управления // Вопросы философии. М., 1986. № 3.

[59] См.: Порус В. Н. У края культуры. Философские очерки. М., «Канон+», 2008.

ризуется различными «универсалиями», которым соответствуют и разные идеальные типы.

«Рациональная бюрократия» - это методологическая призма, сквозь которую мыслитель рассматривал отношение «власть - общество», формирующееся в условиях универсализации капиталистической экономики и соответствующего ей социального порядка. Бюрократическое управление социальными процессами уподоблялось работе механизма, не допускающего сбоев из-за чьей-либо корысти, некомпетентности или по каким-то иным субъективным причинам. Ученый, исследующий эти процессы, объясняет результаты эмпирических наблюдений, интерпретируя их в терминах принятой им теории. Это позволяет ему различать объективные знания и субъективные мнения, выражающие чьи-то предпочтения, эмоции или личные пристрастия. Но если результаты наблюдений (в широком смысле этого термина) вступают в противоречие с теорией (не согласуются с ее выводами), это должно поселить в нем сомнения, годится ли такая теория, не следует ли ее заменить более успешной. Таков обычный путь науки. Однако социальная наука не только изучает свои объекты, она их проектирует и предлагает способы осуществления своих проектов. В этом смысле социальная наука при известных обстоятельствах может стать программой социальных преобразований. Станет или нет, это зависит не от ученых, хотя их участие в таких преобразованиях не исключено. Политическая или идеологическая ангажированность социальной науки – проблема трудная для обсуждения, ибо в нем неминуемо затрагивается вопрос об объективности научного знания об обществе. Поэтому, не застревая в узких местах, допустим, что умеем различать позицию ученого-исследователя и позицию общественного деятеля, а также не застываем в методологической прострации, если эти позиции соприкасаются и даже сливаются.

Бюрократия, по М. Веберу, есть форма осуществления власти (прежде всего, государственной), предполагающая особую профессиональную организацию, действия которой подчинены строгому регламенту (на основании существующего законода-

тельства) и должны проверяться на соответствие ему. Такая проверка осуществляется либо самими бюрократами (соответствующими этой функции бюрократическими структурами), либо контролирующими общественными организациями. В любом случае проверка также регламентирована и ее соответствие установленным нормам, правилам и процедурам поддерживается официально. Бюрократические инстанции работают, руководствуясь принципами, которые, собственно, и делают их работу рациональной.

Вкратце, кодекс таких принципов может быть описан следующим образом:

- бюрократия организована иерархически (низшие уровни подчинены высшим и это подчинение имеет безусловный характер; невозможна ситуация, когда властные импульсы, идущие от верхних уровней, не признаются нижними, игнорируются или произвольно трактуются);

- в этой иерархии «каждый сверчок знает свой шесток» и не выходит за круг своих полномочий, явно ограниченных регламентом;

- действия бюрократа строго определены и не допускают иной, отличной от регламента, оценки (бюрократ действует по законам и инструкциям, а не «по понятиям»);

- всякий бюрократ назначается на свою должность другим бюрократом (или бюрократической инстанцией), стоящим на более высокой ступени иерархии;

- бюрократическая функция требует профессионального исполнения (не должно быть бюрократов-профанов или бюрократов, работающих «по совместительству»), квалификация бюрократа должна быть подтверждена соответствующей экспертизой;

- выполнение профессиональных обязанностей обеспечивается законом, бюрократическая инстанция гарантирует чиновнику соблюдение его гражданских прав, работу по контракту и право на пенсию;

- бюрократ действует от имени властной структуры; как всякий профессионал, бюрократ получает зарплату в соответст-

вии с занимаемой должностью, установленные размеры зарплаты бюрократа не могут быть произвольно изменены;

- как прием на работу, так и увольнение бюрократа совершается вышестоящей бюрократической инстанцией в соответствии с законом;

- бюрократ не имеет права собственности на то учреждение, в котором работает;

- бюрократ не может уклониться от выполнения задач, которые перед ним ставят регламент или высшие инстанции (при условии соответствия этих задач законодательству) или от законных форм контроля за его действиями.

Весь этот кодекс был бы пустым звуком, не обладай бюрократ соответствующей профессиональной подготовкой, в которую помимо прочего входит моральная ориентация на неукоснительное соблюдение этих принципов. Отсюда – особый моральный климат бюрократической среды, не допускающий пренебрежительного или цинического отношения к работе, не позволяющий чиновнику поставить личный интерес над своими обязанностями. Бюрократ не может быть коррупционером - не только в силу закона юридического, но и потому, что в противном случае он был бы исторгнут своей средой. *Там, где есть коррупция, моральный нигилизм, презрение к закону, уже нет бюрократии*.

Конечно, сегодня это звучит как насмешка над знакомой каждому реальностью. Бюрократия вызывает к себе далеко не идиллические чувства, а «бюрократизм» - слово, указывающее на социальное зло, с которым надо вести борьбу. «Я волком бы выгрыз бюрократизм», признавался В. Маяковский, и кто же не сочувствовал поэту, особенно зная, что не имеешь никаких шансов самому стать бюрократом? А были бы шансы,… ну, тогда и посмотрим, кому сочувствовать, не так ли? Во всяком случае, по данным социологов, большинство российских старшеклассников на вопрос «Какую профессию вы изберете, окон-

чив школу?» отвечают чуть не хором: профессию чиновника![60] Очень любопытно сравнить эти данные с другими, свидетельствующими, что к деятельности бюрократии население страны относится скорее отрицательно[61]. Получается, что сегодняшние школьники (разумеется, не без согласия и одобрения родителей!) с удовольствием примкнули бы к профессиональной группе, деятельность которой порицается общественным мнением. Безусловно, это может трактоваться по-разному, но в том числе и так, что профессия чиновника (не самая привлекательная по зарплате!) манит возможностью пожить за чужой счет, как бы об этом ни судили те, у кого такой возможности нет. По сути, если принять такую трактовку, это свидетельствует о глубокой деморализации общества, затрагивающей даже детей.

В. П. Макаренко называет бюрократию «социальным организмом-паразитом на всем протяжении ее существования», видит в ней «отражение социальных конфликтов и материализа-

[60] По результатам исследования, проведенного Фондом "Общественное мнение", привлекательной для себя государственную службу считают 42 % жителей страны. Летом 2010 г. конкурс на бюджетное студенческое место на специальность "Государственное управление" в некоторых регионах достигал 160 человек. В НИУ-Высшая школа экономики (Москва) в том же году на специальность «Государственное и муниципальное управление» (60 бюджетных мест) было подано 1150 заявлений (См.: Туманова О., Чернаков А. Профессия чиновника – самая востребованная в вузах России. Интернет-ресурс: http://madan.org.il/node/690).

[61] По данным социологов РАН, «россияне не только не готовы видеть в бюрократии выразителя интересов общества, но и рассматривают ее как силу, если и не прямо враждебную, то безусловно наносящую ущерб интересам страны… Две трети россиян безоговорочно убеждены в том, что российская бюрократия думает только о собственном благополучии и влиянии, ее совершенно не интересует население страны, интересы которого она призвана защищать. Такая же точка зрения доминирует и среди представителей силовых структур (армия, МВД и т. п.), попавших в выборку опроса – ее разделяют почти 60% россиян, и лишь треть – допускает «гармонию» интересов бюрократии и населения… Свыше 20% опрошенных госчиновников не смогли ответить на вопрос, в чем же заинтересована российская бюрократия в первую очередь. Учитывая, что это образованные люди, которые по всем остальным вопросам достаточно четко сформулировали свою позицию, такой процент затруднившихся с ответом можно интерпретировать, на наш взгляд, как нежелание … врать в ответ на прямо поставленный вопрос» (Бюрократия и власть в новой России. Аналитический доклад Центра комплексных социальных исследований Института социологии РАН. М., 2005. Интернет-ресурс: http://www.isras.ru/files/File/Doklad/Doclad_Byurokrat_i_vlast.pdf.). У меня есть основания полагать, что 6 лет спустя соответствующие оценки не изменились в позитивную сторону.

цию властно-политического отчуждения»[62]. Представим это положение как вывод по контрапозиции: если есть бюрократия, то это свидетельствует о наличии отчуждения власти, и значит, чтобы не было бюрократии (этого паразита на теле общества!), необходимо, чтобы не было и отчуждения власти. Это важно: не бюрократия порождает отчуждение, а напротив, отчуждение порождает бюрократию.

М. Вебер, по-видимому, рассуждал иначе. Для него «бюрократия» есть «идеальный тип», в котором отражен культурный смысл исторической эпохи, знаменуемой торжеством рациональности в первую очередь в сфере хозяйства, но не только в ней. Рациональность у Вебера – это не частная характеристика тех или иных общественных процессов. Это принцип культуры, первенствующий в системе культурных универсалий. Значит, другие культурные ценности, будучи подчинены принципу рациональности, должны вобрать его действие в себя, так сказать, проникаясь им, согласуясь с ним.

Следовательно, симптоматика отчуждения (например, нарастание неразрешаемых противоречий между властью и обществом) свидетельствует о том, что, во-первых, *власть недостаточно бюрократична*, а во-вторых, что ценность рациональности все еще не превалирует в системе жизненных ориентаций людей. О том, что в культуре – разлад, предвестник распада.

Ведь культурные универсалии – это не законы природы, действующие независимо от того, признаёт их кто-либо или нет. Повторю: они определяют жизненные и мыслительные ориентации людей, если люди согласны с ними, признают их власть. Но, как и всякая власть, культурные универсалии требуют от людей не только признания, но и подчинения. Они ограничивают человеческие желания, страсти, влечения и поступки. Они делят интересы на «культурно приемлемые» и «культурно неприемлемые». Но людям свойственно не соглашаться с принудительным ограничением их витальных притязаний или, например, экономических интересов. Тогда культу-

[62] Макаренко В. П. Обслуга государственной машины России: политико-идеологические свойства // Политическая концептология, 2011, № 1. С. 5.

ра и предстает как то, что приходится *терпеть*, без чего было бы трудно *выжить*, ибо она определяет условия, при которых противоположные воли и витальные порывы не аннигилируют во взаимных столкновениях, а находят необходимый компромисс. Она позволяет людям *уживаться* друг с другом даже тогда, когда эта совместность – вне бдительного надзора со стороны Левиафана с его законами, институтами и охранительными структурами. В таком случае культура – не что иное, как незримая узда, сдерживающая человеческое своеволие, его дикие и свирепые проявления.

И это должна быть крепкая узда. Когда она ослабевает, противоречия между жизнью и культурой нарастают, культурные принципы перестают быть сознательными ориентирами большинства людских поступков, их ценность падает, а власть становится иллюзорной. Чтобы этого не произошло (то есть, чтобы предотвратить кризис культуры) необходимо создавать и укреплять институты власти, которые могли бы удержать культуру от распада. Иначе говоря, власть культурных принципов должна воплотиться во власти институтов, выступающих полномочными представителями культуры.

«Рациональная бюрократия» - это и есть, по Веберу, полномочный представитель культуры Тотальной Рациональности. Она и принимает на себя бремя разрешения противоречий между людьми и культурными принципами. Но для этого она сама должна быть культурной «до мозга костей». Идеальный бюрократ – это рыцарь культуры без страха и упрека, ее воплощенный, зримый образ. Он принимает на себя ответственность за культуру, подобно Атланту подставляет плечи под «небесный свод» ее универсалий. И… становится первым и явным объектом, в адрес которого направлен протест, даже бунт против культуры.

***

Конечно, важно исследовать, чем именно и в какой степени реальная бюрократия отличается от своего идеального типа. Но

эту работу лучше оставить социологам, политологам или даже психологам (ведь ненависть к бюрократии – еще и психологическое состояние человека со множеством нюансов, например, не свободное от так называемого Ressentiment в смысле Ницше).

Философ же задаст другой вопрос. Дает ли веберовский «идеальный тип» возможность теоретического разрешения социальных противоречий и, следовательно, ликвидации расщелины между властью и обществом, на философском жаргоне именуемой «отчуждением»? Если нет, то почему?

Часто отвечают так: он создается в методологических и познавательных целях, как, например, теория идеального газа в физике. Меня этот ответ не удовлетворяет. Все-таки это - социальная теория, а она, как уже сказано, неотделима от ценностных предпочтений исследователя, и это не ее недостаток, а почва и судьба, которые «дышат» в ней, перефразируя известные строки Б. Пастернака.

Теория бюрократии М. Вебера - в одном ряду с такими изобретениями научного ума как «идеальный этос ученого» Р. Мертона, идея «Большой Науки» К. Поппера, «учение о ноосфере» В. Вернадского, технократические утопии русских «космистов», «теории элит» Д. Белла, Дж. Гелбрейта, Р. Арона и т. п. Общей чертой этих изобретений является то, что все они возникают через интерпретацию данных, полученных в естественнонаучных, социологических, технологических, экономических и т.п. исследованиях, в терминах определенной философии культуры. Поскольку культур-философских концепций множество и они составляют в известном смысле «конкурентную среду», такая интерпретация не может быть единственной. Какая именно интерпретация выбирается исследователем, это зависит от разных факторов. Например, от «имманентных» характеристик интерпретирующих концепций, то есть от их способности обеспечивать приемлемые объяснения изучаемых явлений. Но особо примечательны те ситуации, в которых на конкуренцию интерпретаций влияют изменения в умонастроениях исследователей, зависящих от заметных или даже критических перемен в культурном контексте. В таких случаях говорят о

выполнении исследователем «культурного заказа», его желании соответствовать тому, что называют Zeitgeist или «духом культуры». Это *страдающий* дух, что особенно видно в переломные моменты истории, когда шатаются и падают культурные устои, происходит смена системы культурных универсалий. Исследователь может стремиться вернуть культуре устойчивость, дать ей новые опоры. Или, что не исключено, помочь ей уйти в историю, освободив место новой культуре. В любом случае он создаёт *мифы*, которых требует изменившаяся культурная среда. Характерная особенность этих мифов в том, что они «облачены в научные тоги», то есть оформлены так, как это принято в науке[63], но отличаются своей очевидной «ангажированностью», подчиненностью философски определяемым целям.

Таким мифом и является веберовский идеальный тип «рациональной бюрократии. То, что он способен выполнять методологическую функцию, говорит о том, что знание об обществе включает в себя мифологическую компоненту не по недосмотру ученых или по причине своего «несовершенства», а по необходимости[64]. Это и есть философская проблема: выяснить и объяснить эту необходимость. Впрочем, в современной литературе мифологичность веберовской концепции стараются не замечать (видимо, опасаясь «посягнуть» на авторитет великого ученого) и принципы «рациональной бюрократии», сформулированные Вебером, кочуют по страницам философских и социологических изданий как «научные» определения бюрократии[65].

---

[63] Наука и миф – проблема, которую нельзя решать плоскими противопоставлениями в духе наивного «прогрессизма». Об этом – глубокие работы К. Хюбнера (см.: Хюбнер К. Истина мифа. М., «Республика», 1996), см. также: Депперт, В. Мифические формы мышления в науке на примере понятий пространства, времени и закона природы // Разум и экзистенция. Анализ научных и вненаучных форм мышления. СПб., РХГИ, 1999. С. 187-204.

[64] Я касаюсь этой проблемы и предлагаю подход к ее решению в своих недавних работах: Порус В. Н. На Мосту интерпретаций: Р. Мертон и социальная эпистемология // Социология науки и технологий, 2010, т. 1, № 4. С. 102-115; Культурная самоидентификация как проблема эпистемологии / Философия познания. К юбилею Людмилы Александровны Микешиной. М., РОССПЭН, 2010. С. 130-150; Психология в культурно-исторической проекции // Вопросы философии, 2011, № 7. С. 49-57.

[65] См., например: Бюрократия / Онлайн-энциклопедия «Кругосвет» (Интернет-ресурс: http://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye_nauki/sociologiya/BYUROKRATIYA.html.

***

Почему бюрократия, по Веберу, называется «рациональной»? Заметим, что это вызывало и вызывает возражения. Ст. Андрески называет применение этого термина «самым уязвимым местом» теории бюрократии М. Вебера[66], имея в виду следующее: «рациональность» у Вебера не имеет ни четких определений, ни единого смысла; всюду, где у него этот термин используется, он может быть заменен другими, более понятными и строгими, и от этого сама теория только выиграет, став более устойчивой к критике. «Из того, что Вебер писал на тему рациональной власти и бюрократии, вытекает: прилагательное “рациональный” в отношении к ним надо заменить выражением “формально и детально организованный”. Тогда понятие рационализации надо заменить выражением “рост детально организованных формальных организаций”»[67].

Какую бы сферу бюрократического действия мы ни взяли, всюду этот термин не проясняет, а скорее запутывает, затрудняет объяснения. Даже в сфере экономики. Ст. Андрески настаивает: «Использование крайне смутного понятия “формальная рациональность” бесполезно, поскольку оно не содержит ничего нового по сравнению с понятием “применение расчета”. Поэтому выражение “формальная рациональность экономической деятельности” следует заменить определением “калькулируемая экономическая деятельность” или просто “экономический расчет”»[68].

Какая судебная процедура может быть названа рациональной? Та, которая неуклонно ведет к соблюдению закона. Если это и есть цель судебной процедуры, то «неизбежен вывод: обращение африканских племенных судов к пророчицам эффективнее (а тем самым и рациональнее), нежели установившаяся в современной Англии практика принесения свидетельств под

[66] Андрески Ст. Самое уязвимое место: понятие рациональности // Политическая концептология, 2011, № 1. С. 210-235.
[67] Там же. С. 225.
[68] Андрески Ст. Цит. соч. С.

присягой от имени всемогущего Бога. Исследования общественного мнения показали, что абсолютное большинство людей в этой стране не боятся божьей кары»[69].

Вообще говоря, апелляция к эффективности используемых средств для достижения цели не дает сформулировать какое-то общее понятие рациональности или построить универсальную «шкалу рациональности», по которой можно было бы сравнивать различные сферы деятельности.

«В аналитической философии со времени Юма общеизвестно положение: конечные цели не могут квалифицироваться как рациональные или нерациональные. Иначе говоря, невозможно решить, кто поступает более рационально: бизнесмен, который лишает себя свободного времени и удовольствия ради денег; художник, который предпочитает жить в нищете, посвящая жизнь живописи; или “птица небесная”, которая не может вынести скуку одного занятия и постоянно меняет род деятельности и место жительства. А что же рационального в тяжелом труде и экономной жизни, если человек располагает достаточным количеством средств для того, чтобы отдыхать и пользоваться благами жизни? Эти примеры показывают, что все зависит от ценностей, которые для людей являются конституирующими»[70].

Остроумная критика Ст. Андрески попадает в цель. Но я бы не спешил вслед за польским ученым объявлять веберовский подход к рациональности *ошибочным*. «Озарения» и «ошибки» Вебера[71] происходят из одного и того же идейного источника. И растяжимость объема, и расплывчатость содержания ключевого термина «рациональность» не являются следствием какой-то небрежности. Гениальному ученому нужен был именно такой термин. И так называемая «путаница» с «целями» и «ценностями» также не случайна и свидетельствует не о смятении мыслей: М. Вебер, по-видимому, и не мог, и не хотел рассовывать эти понятия по разным углам и словарям. Они потому и

[69] Там же. С. 227.
[70] Там же. С. 232.
[71] Andreski St. Maxa Webera olsnienia i pomyłki. Warszawa, PWN, 1992.

«наезжают» друг на друга в его рассуждениях, что сопряжены по смыслу.

Дело в том, что «бюрократия» как идеальный тип у Вебера, а также все ее основные предикации, – это не только теоретическая конструкция, потребная для решения экспланативных задач в социологии или экономике. Это прежде всего и главным образом – **культурная ценность**.

«Экономическая социология Вебера организуется в “культурологическом ключе”. Вебер выделяет две идеальнотипические ориентации экономического поведения: традиционную и целерациональную. Первая приходит из глубины веков. Вторая является доминирующей, начиная с Нового времени. Преодоление традиционализма осуществляется в ходе развития современной капиталистической экономики. Формально-рациональный учет денег и капиталов предполагает наличие определенных типов социальных отношений и определенных форм социального порядка. Анализируя эти формы, Вебер формулирует универсально историческую модель развития капитализма как торжества принципа формальной рациональности во всех сферах хозяйственной жизни, отмечая, однако, при этом, что подобное развитие не может быть объяснено исключительно экономическими причинами»[72].

В том же культурологическом (я бы сказал: культурфилософском) ключе М. Вебер организует и свою теорию (миф) «рациональной бюрократии». Именно поэтому ему необходим термин «рациональность», который не может быть заменен ни «экономическим расчетом», ни «формальной организацией», как советует Ст. Андрески. Необходим не потому, что этот термин точнее. Нет, он действительно расплывчат и многозначен. Но у него есть особое преимущество: *он связывает социологические и экономические рассуждения с философией культуры, полагающей систему «горизонтных» универсалий центрированной вокруг рациональности*. Дело, конечно, не только в том, что рационализированная культура – объект, дос-

[72] Ионин Л. Г. Вебер / Культурология. XX век. Энциклопедия. Т. 1. СПб, «Университетская книга», 1998. С. 103.

тупный научному анализу, способному «посчитать» все, что поддается расчету, формализовать то, что может быть посчитано, и тем самым освободить пространство, часто занятое иррациональными выражениями человеческих пристрастий. Суть глубже: сама культура, в которой господствует принцип рациональности, открывает, как казалось Веберу, блестящую историческую перспективу: человечество должно следовать по пути бесконечного прогресса, освещенному «солнцем бессмертным ума».

***

Мы видим зависимость веберовской теории бюрократии от культурного контекста эпохи. Критика этой теории есть в то же время критика этого контекста. А за что ее можно критиковать?

Лежащей на поверхности мишенью критики, конечно, является несоответствие реальности: «настоящая» бюрократия не такова, какой она нарисована в веберовской концепции. Можно быстро возразить, что это вообще характерно для теоретической науки, в которой абстрактные объекты (теоретические конструкты) служат установлению сущностных связей между изучаемыми явлениями и, таким образом, получать достоверное знание (таковы, например, понятия «идеального газа», «материальной точки», «абсолютно твердого тела» в физике или «неограниченно большая популяция со свободным скрещиванием особей» в популяционной генетике[73]). Но это поверхностное возражение. «Рациональнная бюрократия» у Вебера – не только теоретический конструкт, но и (мифологическая!) культурная ценность. Поэтому несоответствие реальной бюрократии веберовской модели – не то же самое, что нарушение закона Бойля в условиях больших давлений на ограниченный объем газа. Этот закон верен в случае разреженных газов, когда можно пренебречь межмолекулярными взаимодействиями, и нарушается, когда существенны действия сил Ван-дер-Ваальса.

[73] См.: Степин В. С. Философия науки. Общие проблемы. М., «Гардарики», 2007. С.181-183.

Вряд ли нечто подобное можно сказать о «нарушениях» принципов работы идеальной бюрократической системы. (Миф нечувствителен к своим опровержениям!). И совсем уж подозрительным было бы предположение о том, что миф о ней дает возможность устанавливать некие сущностные законы управления и осуществления власти.

Критика веберовской концепции бюрократии может иметь два источника: неприятие культурных принципов и ценностей, на страже которых стоит бюрократия, или осознание того, что бюрократия не выполняет свою культурную функцию, а напротив, характеризуется (частичным или полным) отрицанием культурных ценностей. В первом случае критика направлена против культурообразующего мифа «рациональной бюрократии». Во втором – критикуется не культура, а ее разрушитель – реальный бюрократ, сделавший из мифа о культуре ширму, за которой устраивает свои делишки, а также вся реально существующая и всегда окружающая человека в современном обществе бюрократическая система, превращающая жизнь человека в кафкианский абсурд.

Идя по второму пути, критик проследит, каким искажениям «настоящий», а не «идеальный», бюрократ подвергает принципы, сформулированные Вебером. Если этот критик займется своим исследованием в современной России, перед ним предстанет впечатляющая картина.

Так, он заметит, что бюрократическая «вертикаль» означает не безусловную передачу властных импульсов «сверху донизу», а скорее механизм подавления значимой инициативы и уклонения от действия через систему проволочек; при некоторых условиях «вертикаль» превращается в изощренное орудие саботажа; он увидит, что так называемое «превышение служебных полномочий» - едва ли не рутинная практика вымогательства или расправы с неугодными людьми; юридические законы попираются нагло и безнаказанно; бюрократические должности продаются и покупаются, и на этом рынке активность никогда не падает; он констатирует профессиональную непригодность бюрократов не только на нижних ступеньках иерархической

лестницы, но и на вершинах власти. Если наш критик осмелится продолжить свое исследование (в России это совсем не безопасное занятие!), он узнает, что значительное число бюрократов занимаются полулегальным и нелегальным бизнесом (законы и инструкции, препятствующие этому, ловко обходятся либо игнорируются), а то и вовсе входят в состав организованных преступных групп (что можно даже с печальным юмором назвать «работой по совместительству»). При этом (в полном противоречии с веберовской моделью) бюрократы не только занимаются политикой, но используют свои должностные привилегии для обеспечения властного status quo (выражение «административный ресурс» при подсчете шансов на победу над политическими конкурентами в ходе выборов считается вполне приемлемым)[74]. Впрочем, российская бюрократия к самой идее выборов часто относится с плохо скрываемым презрением. Если выборы все же происходят (их отмена пока носит частичный характер), то она стремится ими управлять, используя для этого такой мощный ресурс как контроль над средствами массовой информации, прежде всего – над телевидением.

На свои сравнительно умеренные зарплаты российские бюрократы умудряются приобретать дорогие палаты в своем отечестве и за границей, обмениваться подарками, цена которых напоминает номер мобильного телефона, разъезжать на «крутых» автомашинах, обучать отпрысков в престижных и очень дорогих заграничных университетах. Они приватизировали властные структуры, используя право действовать от имени государства как дополнительный ресурс личного обогащения. Известные персонажи М. Е. Салтыкова-Щедрина и А. В. Сухово-Кобылина выглядят слабыми подобиями своих нынешних российских коллег, ввиду чего разговор о профессиональной (сословной, если угодно) чести или «государевой службе» в

[74] Разумеется, политическая активность бюрократии может быть направлена не только на сохранение и упрочение существующей власти, но и против нее (так называемая «аппаратная революция»); в таких случаях бюрократы могут вступать во временные политические союзы с иными, нежели «партия власти», политическими силами. Впрочем, чаще всего бывает, что целью этой борьбы является перераспределение власти в пользу «новой бюрократии»

среде российских бюрократов выглядит неуместной наивностью[75].

И все это с таким размахом, что нашему критику не пришлось бы слишком утруждаться сбором фактических данных. Но к каким выводам из них он мог бы прийти?

Можно, например, вслед за Р. Мертоном или Т. Парсонсом, рассматривать перечисленные явления как «дисфункции», недостатки системы, вызванные главным образом тем, что бюрократы – живые люди и ничто человеческое им не чуждо. Ведь бюрократ Вебера – это, так сказать, абстрактная схема. А живой человек может быть, например, в плену у своих аффектов и пристрастий. Он может гневаться или благоволить, увлекаться пчеловодством или теннисом, иметь те или иные политические или религиозные убеждения, обожать ритуалы и церемонии (Р. Мертон даже говорил о «ритуализме» как особой дисфункции бюрократического аппарата). Быть падким на лесть или женские чары (прошу прощения у феминисток и феминистов, но уж так устроен наш язык: приходится видеть в бюрократе прежде всего существо мужского пола!). Вот и алчность, и цинизм, и безудержное властолюбие – да много еще чего! – нужно принимать как естественные факторы, часто искажающие «нормальный» ход бюрократического механизма. Или, выражаясь в терминах Вебера, вносить в него *иррациональные* моменты. Чтобы все оставалось рациональным, *машинообразным*, надо эти трихины иррациональности постоянно устранять. Иначе говоря, такому механизму нужен постоянный присмотр и техническое обслуживание: негодные или изношенные части заменять запасными, работать над дизайном, подумывать о совершенствовании внутреннего устройства, оптимизировать его функциональность и т. д. Большой вопрос, кому доверить это важное дело, особенно, когда речь идет о высших уровнях бюрократической иерархии. Хотелось бы воскликнуть: кому же еще, как не специалистам, ученым, философам, политологам

[75] Безусловно, сказанное в той или иной степени относится не только к отечественной бюрократии. Но я веду речь прежде всего о ней, поскольку мне это интереснее и больнее, чем то, что происходит в других странах и частях света.

или экономистам? Да кто же их будет слушать, если они станут предлагать нечто такое, что не понравится бюрократам? А если им-то и передать власть? Такие предложения делал еще Платон. По его стопам идут и современные технократы. Надо признать, кое-чего и кое-где они добились. Но технократическая (или сциентократическая) идея, помимо ее очевидной нереализуемости, несет в себе внутреннее противоречие: ведь интеллектуал (ради краткости выберем этот термин), став у власти, не перестанет быть человеком. А вдруг он не научной истине или рациональным принципам станет служить, а собственным интересам? А ведь так оно, скорее всего, и вышло бы, осуществись эта идея!

Конечно, можно призвать на помощь машины (не в переносном, а прямом смысле), например, автоматическую (управляемую компьютерами) систему сбора налогов или коммунальных платежей, формализовать квалификационные испытания, а то и проверять подозреваемых в мздоимстве и лихоимстве чиновников на «детекторе лжи». Но это мелочи. Радикальное средство, считают многие, это «демократия», т.е. устройство для смены властных структур, если они почему-либо не удовлетворяют общественным нуждам.

Здесь я вступаю в область, где продвигаться так же трудно, как идти без специального снаряжения и сноровки по минному полю. Поэтому остановлюсь, напомнив только, что демократические общества при определенных условиях порождают (на свою погибель) такую бюрократию, какая М. Веберу и в кошмарных снах не виделась. А ведь проживи он всего-то еще полтора десятка лет, увидел бы не во сне, а наяву.

Вернемся на первый из названных путей критики идеи «рациональной бюрократии». На этом пути критик мифа (то бишь, теории) «рациональной бюрократии» выступит критиком культуры. Например, он может заметить, что гипертрофированная (то есть проникающая во все поры общественного тела) рациональность является антиценностью. Она подчиняет себе всю систему культурных универсалий, многие из которых про-

сто атрофируются в этом подчинении, а другие теряют свою привлекательность.

Помещать рациональность в центр этой системы, считали и считают многие критики, не только ошибочно, но и опасно. История XX века дала обилие аргументов в пользу этого тезиса. Еще В. Ф. Эрн возводил генезис германского милитаризма к «Критике чистого разума», имея в виду, что идея «живого Бога» была загублена кантовским феноменализмом, а пространство культуры, из которого изымается эта ценностная универсалия, оккупируется научно-техническим рационализмом, заключающим военный альянс с идеей сверхценности немецкой нации, что и ведет к мировой катастрофе[76]. М. Хоркхаймер и Т. Адорно докопались до еще более глубоких корней катастрофы. Опыт второй мировой войны был истолкован ими как следствие саморазрушения европейской культуры, ее универсалий, сформированных в эпоху Просвещения[77]. Жесткой критике был подвергнут «весь ход развития социокультурной парадигмы “проекта модерна”, низвергнувшей западную цивилизацию в пучину варварства именно вследствие с необходимостью произошедшего с ней процесса диалектического самопревращения ее в свою собственную противоположность – в архаический, традиционалистский миф, пышные похороны которого некогда столь самонадеянно и торжественно праздновала эпоха Просвещения»[78].

Заметим, что и М. Вебер (вполне в духе просветительского «модерна») противопоставлял архаическому традиционализму рационализм современной капиталистической экономики. Так что критику «проекта модерна» со стороны франкфуртских социологов можно считать и опосредованной критикой теории (то бишь, мифа) рациональной бюрократии М. Вебера.

Почти всю вторую половину прошлого века шли споры вокруг рационализма как культурной ценности. Специфическим

[76] Эрн В. Ф. От Канта к Круппу // Вопросы философии, 1989, № 3, с. 101-106.
[77] Хоркхаймер М., Адорно Т. В. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М.-СПб, «Медиум–Ювента», 1997.
[78] Кузнецов М. М. Теодор В. Адорно: основные этапы жизненного и творческого пути // История философии. № 12. М., ИФРАН, 2005. С. 24.

преломлением этих споров была полемика о научной рациональности, втянувшая в себя чуть не всю философию и методологию науки[79]. Когда эти споры уже пошли на убыль на Западе, поспели громадные социально-политические и экономические преобразования в России, на фоне которых дискуссия о рациональности как культурной ценности сделала новый поворот.

«В результате того, что в нашей стране механизм рыночной экономики был запущен так, что частный интерес, объявленный присущим самой природе человека, оказался вне общественного контроля (этического, религиозного, государственного и даже элементарного контроля здравого смысла), возник лавинообразный механизм разрушения всех компонентов рациональной культуры. В первую очередь это коснулось науки как базы перспективных технологий, а потом затронул и всю систему ориентированного научно-познавательными ценностями образования»[80].

В такой ситуации критика рационализма, смыкаясь с критикой европейской культуры в целом, обязана считаться с возможностью её истолкования как контркультурного направления мысли. Ведь эта критика так и не смогла найти для себя внятной идейной платформы, имеющей позитивный или конструктивный смысл. Иначе говоря, она не связалась с проектом устроения культурного пространства, в котором рациональность, оставив претензии на абсолютное первенство в культуре, все же не была бы оттеснена на глубокую периферию последней, а нашла своё, так сказать, достойное место в ней. Как именно это возможно, пока не ясно, и дело часто сводится к рекомендациям, полезность которых проблематична, поскольку никто толком не знает, как им следовать. Конечно, А. Ф. Зотов прав (перекликаясь в этом моменте с В. П. Макаренко): «Преодолеть современный кризис рациональности, если его трактовать как социокультурный феномен, можно лишь устранив и современную форму отчуждения - отчуждения человека как

[79] См.: Порус В. Н. Рациональность, наука, культура. М., УРАО, 2002.
[80] Зотов А. Ф. Научная рациональность: история, современность, перспективы // Вопросы философии, 2011, № 5. С.

личности от рациональности, объективированной в информационно-технических системах (“ноотехносфере”)»[81], но как это сделать? О желательности устранения различных форм отчуждения философы (от С. Кьеркегора и К. Маркса до Э. Фромма, С. де Бовуар и Ж.-П. Сартра) говорят уже два столетия кряду, а тем временем формы отчуждения растут числом и в глубину. Вот и отчуждение бюрократии от человека (и наоборот) также нисколько не уменьшилось, а даже имеет тенденцию к дальнейшему углублению, несмотря на все усилия теоретиков и практиков.

К концу прошлого века на авансцену европейской философии вышел постмодернизм (находится ли он там и сейчас, сказать трудно, на этот счет есть разные мнения, а спорить - нет смысла). Он предложил заманчивый выход из кризиса европейской культуры: вообще не замечать его. В самом деле, кризис – это резкое сотрясение системы культурных универсалий, смешение их ролей, неразбериха с первенством, неразрешимый конфликт между тем, чего требует от людей культура, и тем, что происходит в их реальной жизни. Не лучше ли трезво осознать *фиктивность* этих универсалий и освободиться из-под их опеки? Нет универсалий культуры – нет и кризиса! Человечество должно же, наконец, повзрослеть и избавиться от подростковых иллюзий: не существует никаких всеобщих ценностей, правил и истин о человеке (кроме, конечно, знаний о его биологической природе, да и с теми не всё ясно). Тем более, что, кажется, уже не надо никому объяснять, что человечество рискует самим своим существованием, если споры об универсалиях станут причиной мировой бойни или другой антропогенной катастрофы.

М. Н. Эпштейн назвал эту философию «зрелым сознанием увечной культуры»[82]; вопрос в том, навеки ли искалечена культура и обречена ли она доживать свой век беспомощным и тягостным для всех инвалидом, или же есть перспектива ее исцеления, возвращения ей жизненных (а не имитирующих жизнь)

[81] Там же. С.
[82] Эпштейн М. Н. Постмодерн в России. Литература и теория. М., 2000. С. 41.

сил? Философия, довольствующаяся печальным «да!» в ответ на первую часть вопроса не может не быть маргинальной, какой бы популярностью она ни пользовалась[83]; философии, пытающейся найти положительный ответ на вторую часть, должно принадлежать будущее. Значит, постмодернизм будет изжит, если философия вместо причитаний о несовершенстве и увечности культуры предложит позитивный проект ее универсалий, определяющий ее развитие.

Пока этого сделать не удалось. Но ясно, что многие уродства нашей действительности, в том числе и уродство нынешней бюрократии, являются неизбежными следствиями культурного кризиса, уже переросшего в культурную катастрофу[84]. Она всеохватна и никакие сферы жизни не остались незатронутыми. В особенности - сфера властных отношений.

И дело даже не в том, что система культурных универсалий лежит в развалинах. Это ещё полбеды. Расчистив руины, все-таки можно поставить новые культурные каркасы, была бы только воля и хватило бы сил. Настоящая беда в том, что гаснет *идея культуры*, утрачивается вера в то, что человек обретает самого себя только в культуре, то есть ориентируясь мыслями и действиями на её ценности. Если эта идея перестанет светить окончательно, наступит тьма пост-культурной действительности. Дальнейшее – молчание…

В ситуации культурного кризиса или, если угодно, культурного безвременья, ценностные универсалии - это «симулякры» (Ж. Батай, Ж. Бодрийар), знаки того, чего нет, формы, какими люди символизируют свои отношения, обмениваются – ради удобства или развлечения - этими формами, сознавая при этом их пустоту. Такой формой-пустышкой является и «рациональная бюрократия». Реальная же бюрократия поддерживает

[83] И. П. Ильин назвал постмодернистскую философию проявлением «феномена маргинализма», в котором выразилось самоощущение творческой интеллигенции XX века, ее сознательная установка на периферийность по отношению к обществу в целом, в том числе и к его морали (*Ильин И. П.* Постмодернизм от истоков до конца столетия. Эволюция научного мифа. М., 1998. С. 21, 22); из этого следует, что популярность этой философии пойдет на убыль, если изменится это самоощущение.

[84] См.: Порус В. Н. Обжить катастрофу. Своевременные заметки о духовной культуре России // Вопросы философии, 2005, № 11. С. 24-36.

этот обмен-обман, поскольку он ей выгоден. На словах – профессионализм, честь, порядок, беззаветное служение, бескорыстие, на деле – сами знаете что. Впрочем, знаете или нет, это совсем не важно. Будете играть с пустотой, окруженной символическими оболочками. Жизнь заставит[85].

[85] Ж. Бодрийар ярко описал современную культуру как царство симулякров и симуляций, однако его красноречие оставляет двойственное впечатление: оно может быть прочитано как гиперкритика современного ее состояния, но может быть понято по-другому, как согласие с необратимостью совершившихся в ней изменений (см.: Baudrillard J. Simulacres et simulation. P., 1981).

Раздел 2. *Зигзаги диалектика*

С.П. Поцелуев

Предисловие переводчика

Публикуемый здесь текст представляет собой первый русский перевод работы Дьердя (Георга) Лукача, случайно обнаруженной в середине 90-ых годов в объединенном архиве Коминтерна и центрального партийного архива КПСС (фонд РЦХИДНИ). Этот текст, на который сам Лукач нигде не ссылается в своих позднейших работах и воспоминаниях, был найден в ходе совместного венгерско-российского исследования, проводившегося под руководством Института литературоведения Венгерской Академии Наук (руководитель - Ласло Иллеш) и Института славистики и балканистики Российской Академии Наук (участники - В.Т. Середа, А.С. Стыкалин). Оригинал представляет собой машинописный текст, содержащий исправления, сделанные автором от руки. Рукопись явно была не готова к публикации: в некоторых местах в ней отсутствуют необходимые по смыслу слова, сделанные Лукачем задним числом добавления не завершены, не всегда точно приводятся цитаты. Вдобавок к этому, в рукописи отсутствует несколько последних страниц. Данный текст был, по всей видимости, написан Лукачем (судя по приведенным в нем ссылкам) в период 1925-26 годов.

В содержательном плане «Хвостизм и диалектика» представляет собой энергичную попытку автора «Истории и классового сознания» защититься от яростных нападок со стороны многочисленных оппонентов, прежде всего, философских «ге-

нералов» Л. Рудаша и А. Деборина. Политическая подоплека этой критики была очевидна: в постановления V конгресса Коминтерна уже было вписано "обольшевичение коммунистических партий" и "победа над остатками синдикалистских элементов". Неслучайно, что разгромные статьи-рецензии Рудаша и Деборина на «Историю и классовое сознание» были опубликованы в качестве подготовительных материалов как раз к этому коммунистическому форуму. На нем Г. Зиновьев обрушивается с резкой критикой в адрес Д. Лукача и К. Корша: «Если явятся еще несколько подобных профессоров и начнут распространять свои антимарксистские теории, дело будет плохо. Такого рода теоретический ревизионизм мы не можем терпеть в нашем Коммунистическом Интернационале».[86] Текст "Хвостизма и диалектики" показывает, что Лукач отнюдь не склонялся безропотно под натиском этой "погромной" критики, но старался утвердить свои теоретические позиции, включая даже те из них, которые он впоследствии сам квалифицировал как ложные. Безусловно проигрывая "Истории и классовому сознанию" в смысле полета философской мысли, "Хвостизм и диалектика" помогает, тем не менее, лучше представить некоторые важные аспекты самого знаменитого сочинения венгерского философа, а также глубже проникнуть в идейную эволюцию Лукача периода 20-ых годов. Публикуемый текст помогает также понять, почему «История и классовое сознание» так и не увидела свет в Советском Союзе, хотя ее подспудное влияние на неофициальный советский марксизм было весьма существенным и не ограничивалось такими известными фигурами, как М. Лифшиц и Э. Ильенков. Однако изучение данных сюжетов отечественной истории марксизма, по сути, только начинается.

Перевод "Хвостизма и диалектики" опирается на оригинал рукописи Лукача, хранящийся в РГАСПИ, а также на первую публикацию немецкого перевода текста (Georg Lukács. Chvostismus und Dialektik. László Illés – Hrsg. Budapest: Áron

[86] Пятый Всемирный конгресс Коммунистического Интернационала. 17 июня - 8 июля 1924 г.

Стенографический отчет. - Ч. I. М.- Л., 1925. С. 54.

Verlag, 1996). В предлагаемом переводе ссылки Лукача на работы К. Маркса, Ф. Энгельса и В.И. Ленина приводятся по 2-ому советскому изданию сочинений Маркса и Энгельса и по полному советскому изданию сочинений Ленина. Ссылки Лукача на сочинения других авторов даются в соответствии с оригиналом, однако дополняются (где это было возможно) указанием на русские издания. Нередко Лукач цитирует по памяти, нестрого и без указания источника. В этом случае переводчиком, как правило, вносились уточнения. Некоторые неоднозначные (или философски оригинальные) немецкие термины оставлены переводчиком в квадратных скобках.

Переводчик выражает особую признательность М.А.Хевеши за ценную помощь при работе над переводом.

Дьердь (Георг) Лукач

Хвостизм и диалектика[87]

На мою книгу "История и классовое сознание" появились критические отклики товарищей Л. Рудаша[88] и А. Деборина[89] (опубликованные в журнале "Рабочая литература", № IX, X и XII), которые я не могу оставить без ответа. К самой по себе суровой критике я бы отнесся только с симпатией. Я ведь четко

[87] Д.Лукач использует здесь известное выражение Ленина, который под *хвостизмом* понимал "преклонение перед стихийностью", когда политики или партии "плетутся в хвосте" стихийно развертывающегося политического процесса. Под последним Ленин подразумевал прежде всего рабочее движение, и как раз в преклонении перед его стихийностью Ленин упрекал "экономизм" и "тред-юнионизм". Основную ошибку всех "экономистов" Ленин усматривал в убеждении, "что можно развить классовое политическое сознание рабочих изнутри", то есть из их "экономической борьбы", тогда как такое сознание, по убеждению Ленина, может быть принесено рабочим только извне, т.е. от революционной социал-демократии. См.: Ленин. Что делать // В.И. Ленин. Полное собр. соч., Т. 6. С. 79. Однако в "хвостизме" Ленин упрекал не только "экономистов", но и своих оппонентов "слева": русских террористов и бланкистов. По словам Ленина, "экономисты" и террористы преклоняются перед разными полюсами стихийного течения: "экономисты" - перед стихийностью "чисто рабочего движения", а террористы - "перед стихийностью самого горячего возмущения интеллигентов, не умеющих или не имеющих возможности связать революционную работу в одно целое с рабочим движением". См.: Ленин. Что делать // В. И. Ленин. Полное собр. соч. Т. 6. С. 76. Развивая эту мысль, Ленин писал в другой своей работе: "Хвостизм в организационных вопросах представляет из себя естественный и неизбежный продукт психологии анархического индивидуалиста, когда этот последний начинает возводить в систему воззрений <…> свои (вначале, может быть, случайные) анархические уклонения". См.: В.И. Ленин. Шаг вперед, два шага назад // В.И. Ленин. Полное собр. соч. Т. 8. С. 378. – *Прим. пер.*

[88] Рудаш [Rudas] Ласло (1885-1950) - венгерский философ, один из основателей Коммунистической партии Венгрии (ноябрь 1918), главный редактор ее центрального органа "Vörös Újság" [Красное знамя]. Был делегатом Коммунистической партии Венгрии на I конгрессе Коминтерна (1919). После поражения Венгерской советской республики эмигрировал в СССР, где занимался преподавательской деятельностью в Институте красной профессуры и Ленинской школе. – *Прим. пер.*

[89] Деборин (р. Иоффе) Абрам Моисеевич (1881 - 1963) - известный советский философ, ученик Г.В. Плеханова. В 1908 году окончил философский факультет Бернского университета. С 1903 года - большевик, в 1907-17 годах - меньшевик. После Октябрьской революции преподавал в Коммунистическом университете им. Я. М. Свердлова, в Институте красной профессуры. Занимался научной работой в Институте К. Маркса и Ф. Энгельса. В период 1924-31 годов был директором Института философии, в 1926-30 годах занимал пост ответственного редактора журнала "Под знаменем марксизма". С 1929 года - академик АН СССР, в 1935-45 годах - член президиума АН СССР. С начала 30-ых годов впадает в немилость к сталинскому режиму. – *Прим. пер.*

указал в Предисловии к моей книге[90] на ее дискуссионный характер. Ряд положений книги очень нуждаются, по моему мнению, в корректировке; многое сегодня я бы уже сформулировал иначе. Следовательно, я совсем далек от того, чтобы *защищать саму книгу*. Я был бы только очень рад, если бы смог рассматривать ее сегодня как вполне устаревшую, убедившись, что надобность в ней полностью отпала. А цель этой книги заключается в следующем: *методологически* показать организацию и тактику большевизма как единственно возможный вывод из марксизма; доказать, что из метода материалистической диалектики, как им владели его основатели, с логической (конечно, в смысле диалектической логики) необходимостью вытекают проблемы большевизма. Если бы дискуссия камня на камне не оставила от моей книги, но продвинулась в указанном выше направлении, я бы тогда молча порадовался этому прогрессу и не стал бы защищать ни одного из ее положений.

Однако мои критики движутся как раз в *противоположном направлении.* Они используют эту полемику, чтобы тайком протащить в марксизм и ленинизм элементы меньшевизма. И этому я должен сопротивляться. Таким образом, я не защищаю свою книгу. Я выступаю против открытого меньшевизма Деборина и хвостизма Рудаша. Деборин последователен: он всегда был меньшевиком. Товарищ Рудаш, конечно, большевик. Я давно его знаю по совместной партийной работе. Но именно поэтому я не могу отозваться о деятельности товарища Рудаша с такой же признательностью, с какой он отзывается обо мне ("<...> не знал никаких колебаний, был отъявленным врагом всякого оппортунизма"[91]). Поскольку проблемы развития Коммунистической партии Венгрии не относятся к теме данной дискуссии, я буду показывать склонность товарища Рудаша к хвостизму (которая всегда налицо), исходя из его собственных философских аргументов и привлекая для иллюстрации его

[90] G. Lukács. Geschichte und Klassenbewußtsein // Georg Lukács Werke. Frühschriften II. Bd. 2. Neuwied und Berlin: Luchterhand, 1968. - S. 167, 168.
[91] Л. Рудаш. Против новейшей ревизии марксизма. М. Изд-во Коммунистической Академии, 1925. С. 44.

взглядов только последнюю политическую статью, которую товарищ Рудаш написал "после двухлетней учебы в РКП(б)".[92] Я, следовательно, ни в коем случае не жалуюсь на "недоразумения", как полагает товарищ Рудаш.[93] Нет. Я согласен с ним, что "они имеют вовсе не логическую природу". Но именно поэтому я считаю вполне понятным, почему он меня не понимает: он не понимает *роли партии в революции*, а потому *вообще не смог* заметить, что вся моя книга вращается вокруг этого вопроса. Для меньшевика Деборина это и не удивительно. Поразительней было бы наблюдать нечто противоположное.

1. Проблемы классового сознания

1. Субъективизм

Каждый раз, когда делается оппортунистический выпад против революционной диалектики, это происходит под лозунгом "против субъективизма" (Бернштейн против Маркса, Каутский против Ленина). Среди многих "измов", которые приписали мне Деборин и Рудаш (идеализм, агностицизм, эклектизм и т.д.), субъективизм стоит на первом месте. В ходе дальнейшего изложения я докажу, что при этом речь всегда идет о роли партии в революции; что Деборин и Рудаш борются против большевизма, когда воображают, будто сражаются с моим "субъективизмом".

Итак, прежде всего, надо ответить на вопрос: что здесь следует понимать под субъектом? И второй вопрос, неразрывно связанный с первым (более того, без которого на первый вопрос вообще нельзя ответить правильно): в чем состоит функция субъекта в процессе исторического развития? Рудаш и Деборин отчасти разделяют в этом вопросе вульгарную позицию буржуазной повседневности и ее науки: они жестко и механически разделяют субъект и объект. Предметом науки для них является лишь то, что свободно от всякого содействия со сто-

[92] L Rudas. Genosse Trotzky über die ungarische Proletarierrevolution. IV. S. 162.
[93] Л. Рудаш. Против новейшей ревизии марксизма …, С. 105.

роны субъекта, и когда субъективному моменту отводится *активная и позитивная роль*, то это вызывает у них высшую степень научного негодования. Поэтому вполне последовательно Деборин[94] приписывает мне теорию тождества мышления и бытия, субъекта и объекта, хотя в моей книге четко говорится: "тождество мысли и бытия заключается в том, что они суть моменты единого диалектического процесса реальной истории".[95] Намеренное или нечаянное обращение моих мыслей в нечто им противоположное становится понятным, когда мы принимаем во внимание трактовку самим Дебориным субъекта и объекта. Он утверждает, "что *единственный* (!) материалистический смысл этого «взаимодействия» может заключаться лишь в понимании его как процесс труда, как деятельность, как *борьбу общества с природой*".[96]

Для Деборина, стало быть, не существует *никакой классовой борьбы.* "Общество борется с природой" и баста! А то, что происходит в рамках самого общества, есть лишь одна видимость, субъективизм. Поэтому для Деборина вполне последовательно субъект равен индивидууму, а объект – природе, или субъект равен обществу, а объект опять же природе.[97] Деборин не принимает к сведению тот факт, что *внутри* самого общества разыгрывается исторический процесс, устанавливающий иное отношение субъекта и объекта. Но из-за этого недоразумения исторический материализм низводится у Деборина, мягко говоря, до уровня Конта или Герберта Спенсера.

Товарищ Рудаш не заходит так далеко. Он допускает существование классов и классовой борьбы. У него даже есть места, где он упоминает о наличии и важности действий пролетариата, о роли партии. Но это всегда остается не более чем формальным признанием ленинской теории революции. В целом же, товарищ Рудаш последовательно занимает противоположную позицию. Послушаем-ка его самого:

---

[94] А.М. Деборин. Георг Лукач и его критика марксизма. М.: "Материалист", 1924. С. 25.
[95] G. Lukács. Geschichte und Klassenbewußtsein … , S. 393.
[96] А.М. Деборин. Там же, С. 42. Курсив мой - *Д.Л.*
[97] Там же.

"Что такое «историческое положение»? Положение, которое, как и всякое другое, *протекает независимо от человеческого сознания* (хотя и проходя через него)".[98]

Или вот это место:

"У людей есть мысли, чувства, люди даже ставят себе цели - и даже воображают, что эти мысли и чувства играют важную и независимую роль в истории, что эти цели те же самые, которые осуществляются в истории".[99]

Здесь прежде всего надо констатировать: товарищ Рудаш продолжает говорить об Истории, о Человеке, "забывая" (и это тоже логично вытекает из его основного воззрения), что речь идет не о Человеке, а о пролетариате и его руководящей партии, и не об Истории, а об эпохе пролетарской революции. Товарищ Рудаш "забывает", что основной пункт моих рассуждений, им оспариваемых, состоит в том, что отношение между сознанием и бытием строится для пролетариата иначе, чем для любого из ранее выступавших в истории классов; что активная функция классового сознания пролетариата приобретает в эпоху революции новое значение.

Все это относится к азбуке марксизма, и особенно - ленинизма. Но, к сожалению, приходится повторять эту азбуку, ввиду возобновившихся попыток меньшевизма представить марксизм как буржуазную социологию с ее сугубо формальными, надысторическими законами, исключающими всякую "человеческую активность". По Рудашу, характерной чертой исторического положения является то, что оно "протекает независимо от человеческого сознания".

Посмотрим теперь, как описывает Ленин суть исторической ситуации: "Буржуазный строй во всем мире переживает величайший революционный кризис. Надо «доказать» теперь практикой революционных партий, что у них достаточно сознательности, организованности, связи с эксплуатируемыми массами, решительности, уменья, чтобы использовать этот кризис для

[98] Л. Рудаш. Там же, С. 73. Курсив мой - *Д.Л.*
[99] Там же, С. 79.

успешной, для победоносной революции".[100] Описав объективные предпосылки революционной ситуации, независимые "от воли не только отдельных групп и партий, но и отдельных классов", Ленин отмечает, почему при наличии таких условий не всегда вспыхивает революция. - "Потому, что не из всякой революционной ситуации возникает революция, а лишь из такой ситуации, когда к перечисленным выше объективным переменам присоединяется субъективная, именно: присоединяется способность революционного *класса* на революционные массовые действия, достаточно *сильные*, чтобы сломить (или надломить) старое правительство, которое никогда, даже и в эпоху кризисов, не «упадет», если его не «уронят»".[101]

Товарищ Рудаш не разделяет эту точку зрения. Он явно отказывается от своего "греха молодости" - от убеждения, что венгерская пролетарская революция 1919 года, в первую очередь, потерпела крах из-за отсутствия этого субъективного момента, то есть, коммунистической партии. Однако никто, включая и товарища Рудаша в его "субъективистский" период, не утверждал, что революция пала только из-за одного этого. Как в прошлом, так и в настоящем Рудаш обнаруживает себя как истинный кантианец: независимо от того, переоценивает или недооценивает он "субъективный момент", он в любом случае тщательно *отделяет* его от "объективного" момента, остерегаясь рассматривать оба этих момента в их *диалектическом взаимодействии*. Он хочет доказать теперь, что Венгерская советская республика потерпела поражение из-за "объективных" трудностей, и в качестве таковых у него выступают: маленькая территория Венгрии, не дававшая никакой возможности для военного отступления, предательство офицеров, блокада. Да, всё это имело место. И всё это сыграло важную роль в падении венгерской пролетарской диктатуры. И все же ни один из этих моментов - и эта *методическая* установка имеет решающее

[100] В.И. Ленин. Доклад о международном положении и основных задачах Коммунистического Интернационала 19 июля (II конгресс Коммунистического Интернационала 19 июля - 7 августа 1920 г.) // В. И. Ленин. Полное собр. соч., Т. 41 С. 228.
[101] В. И. Ленин. Крах II Интернационала // В. И. Ленин. Полное собр. соч., Т. 26, С. 218-219.

значение для нашего спора - не должен рассматриваться в своей голой фактичности, безотносительно к тому, имелась или нет при этом коммунистическая партия. В противном случае трудно остаться революционным диалектиком, ленинцем. Блокада! Голод! Все это так. Однако товарищ Рудаш наверняка согласится с тем, что эти голод, дефицит продуктов и т.д. не идут ни в какое сравнение с теми лишениями, которые должен был в свое время испытать российский пролетариат, да что там российский - образ жизни наших рабочих даже ни разу не понизился до уровня венского пролетариата. А вот что действительно сделало блокаду роковой для советской диктатуры, - так это социал-демократическая демагогия, внушавшая рабочим, что возврат к "демократии" будет означать конец блокады и повышение их жизненного уровня. Роковым было то, что рабочие поверили в эту демагогию и поверили именно потому, что не было коммунистической партии. Предательство офицеров! Но товарищ Рудаш как активный член тогдашнего руководства должен знать, что везде, где в войсках находились сколько-нибудь дееспособные коммунисты, эти войсковые части до конца оставались надежными и боеспособными. Неужели и впрямь было "объективно" невозможно - найти для восьми наших дивизий (соответственно, полков и т.д.) коммунистических комендантов или комиссаров? Это было невозможно именно потому, что не было коммунистической партии, которая бы делала выбор, производила назначения, определяла директивы деятельности и т.д. Незначительность территории! Товарищ Рудаш ссылается при этом на авторитет Троцкого. Если бы я захотел быть ехидным, я сделал бы из его объяснений "объективно-социологический" вывод: в маленькой стране, окруженной империалистическими соседями, но лишенной таких возможностей для отступления, как в России, вообще невозможна никакая пролетарская диктатура. (Причем это относилось бы тогда к любой европейской стране). Я бы только хотел еще раз напомнить Рудашу, что крушение венгерской диктатуры не было связано исключительно с военными обстоятельствами. Красная Армия находилась 1 августа в многообещающем,

весьма успешно продвигавшемся контрнаступлении (был отвоеван Сольнок), и как раз в этот момент советская республика объявила в Будапеште о своей отставке, - именно потому, что там не было коммунистической партии.

Разумеется, тот факт, что в советской Венгрии не было коммунистической партии, имеет под собой объективные основания. Но только вот эти объективные основания, с одной стороны, были отчасти [sic!] прежними субъективными причинами (т.е. моментами истории рабочего движения). С другой же стороны, только для кантианцев, недиалектически жестко отделяющих субъект от объекта, значение этого субъективного момента уничтожается тем фактом, что его возникновение, сама возможность проявления его активности, возможность его решающей роли вызываются объективными причинами. Но дело обстоит как раз наоборот. Именно в этой связанности объективных и субъективных моментов обнаруживается их диалектическое взаимодействие, которое я как раз пытался выяснить в моей книге и существование которого - более или менее открыто - оспаривается теперь Дебориным и Рудашем.

Выраженное в общефилософской (т.е. в данном случае - ложной) форме, это взаимодействие означает, что субъективное отражение объективного процесса представляет собой фактически (а не только в воображении) действенный момент самого процесса. Эти субъективные отражения образуют, стало быть, не только необходимые связующие звенья между соответствующими двумя объективными моментами, так что при "объективном" рассмотрении вещей этими связующими звеньями - поскольку дело ведь не в них - можно было бы пренебречь. Нет, эти субъективные отражения показывают, что люди действительно (а не в одном только воображении) сами делают свою историю. Но как мы уже заметили, высказанное в общефилософской форме означает в нашем случае ложно выраженное. Почему? - Потому что такое положение вещей *реально-исторически дано лишь с появлением пролетариата,* ибо пролетариат является первым и пока *единственным* субъектом в истории, к которому применимо такое понимание. Следова-

тельно, все мыслители, которые приписывали диалектическое воздействие субъекта на действительность, на ход истории какому-либо реальному или фантастическому субъекту (великим людям, народным духам и т.д.), становились неизбежно по своему методу идеалистами и вынуждены были в итоге заканчивать ложными конструкциями, историческими мифологиями.

Естественно, что буржуазная наука, равно как и полностью находящийся под ее влиянием меньшевизм, оспаривают и для пролетариата любую возможность воздействия на действительность или признают такое воздействие только в фантастическо-мифологической форме. Однако в обоих случаях речь идет об одном и том же *неисторическом* понимании действительности. Подобно тому, как феодально-средневековая идеология выдумала вневременные отношения между человеком и богом, буржуазная (а вместе с ней и меньшевистская) идеология сконструировала вневременную "социологию". В этой социологии основополагающие формы существования буржуазного общества (разумеется, в более или менее искаженной идеологической форме) предстают в равной мере формами существования прошлого и будущего общества - как первобытного коммунизма, так и социальной революции. В противовес этому, для пролетарской науки, - именно потому, что она представляет собой инструмент революционной практики пролетариата, - вопросом жизни и смерти является освобождение от такого созерцательного отношения к действительности. Это значит, что пролетарская наука должна реально исследовать конкретную роль, выпадающую пролетариату как субъективному фактору истории, что она должна прояснить ту функцию, которой наделено классовое сознание пролетариата (причем *только* пролетариата) в историческом процессе.

Товарищ Рудаш, причисляя и себя к тем, кто оспаривает эту возможность освобождения, запутывается при этом в сложнейших противоречиях. С помощью вырванных из контекста цитат он приписывает мне положение, будто в любой классовой борьбе решающим моментом выступает способность класса *адекватно* познавать тотальность общества. Однако в моей

книге совершенно четко сказано, что призванные к господству классы и классы колеблющиеся, обреченные на поражение, различаются между собой тем, способны ли они со своей классовой точки зрения к "организации общественного целого сообразно их интересам",[102] или же с их классовой позиции "тотальность современного общества *вообще* нельзя воспринять".[103] Относительно этой тотальности в моей книге говорится, что в случае любого класса следовало бы определить, " следовало бы точно определить, какой момент общего процесса производства затрагивает самые, что ни на есть жизненные и непосредственные интересы отдельных классов. Во-вторых, надо было бы исследовать, в какой мере к сущности интересов соответствующего класса относится его способность выйти за пределы этой непосредственности, а также понять непосредственно важный для него момент как простой момент целого и, тем самым, снять его. И, наконец, необходимо было бы выяснить, как устроена тотальность, к которой будет продвигаться потом познание, в какой мере эта тотальность является настоящим постижением реальной тотальности производства".[104] Таким образом открывается возможность различать разные формы "ложного" сознания. Сверх того, в моей книге подробно разъясняется,[105] что в докапиталистических обществах *каждый* класс может обладать *только* "ложным сознанием". Это значит, что такое сознание было исторически неспособно проскочить вперед, минуя анализ классов в буржуазном обществе, к этому *специальному*, доселе *неведомому* истории способу познания (адекватному постижению исторического процесса) и к социальной функции (реальному и сознательному влиянию на исторический процесс) в классовом сознании пролетариата. Поскольку Рудаш игнорирует историческую градацию вопросов классового сознания, а также их особое значение для пролетариата, он триумфально опровергает мой "идеализм" и "субъек-

[102] G. Lukács. Geschichte und Klassenbewußtsein … , S. 225.
[103] Ibid. Курсив мой - *Д.Л.*
[104] Ibid., S. 227.
[105] Ibid., S. 227-232.

тивизм". Я полностью согласен с Рудашем в том, что указанные недоразумения не носят логического характера, и спрашиваю теперь: почему возникло у Рудаша это недоразумение, каков его источник и в чем его политическая цель? И здесь становится для нас очевидным источник выводов Рудаша: его хвостистский фатализм.

Этот фатализм резко бросается в глаза, когда тов. Рудаш совершает свои стремительные выпады против моей так называемой "теории момента".[106] Я не хочу опять останавливаться на том комическом "недоразумении", будто у меня речь идет о роли великих личностей. У товарища Рудаша потому возникает здесь "недоразумение", что он хочет освободиться от необходимости учитывать *элементарный принцип* большевизма. Используя давно испытанный хвостистский трюк, он противопоставляет эту теорию "момента" процессу, который якобы полностью мною пренебрегается.[107] Я не хочу воспроизводить здесь бесчисленные положения моей книги,[108] из которых становится совершенно очевидным, что это не так. Но независимо от этого, товарищ Рудаш в той мере прав, говоря о "процессе" в противоположность "моменту", в какой мере его хвостистско-фаталистическое понятие процесса действительно исключает любой *момент решения*. Однако тем самым он чересчур облегчает себе задачу и при этом слишком откровенно выдает свои сокровенные убеждения: для него вообще не существует никаких моментов решения, его "процесс" есть эволюция, которая механистически-фаталистическим образом ведет от одной стадии развития общества к другой. Конечно, со всей четкостью это нигде у Рудаша не проговаривается. Он слишком острожен (как и любой нынешний хвостист), чтобы отказаться от своей приверженности Ленину. Но именно способ, каким он взаимно противопоставляет "процесс" и "момент", ясно обнаруживает его истинное воззрение. Что такое "момент"? Это ситуация, продолжительность которой может быть меньшей или боль-

[106] Л. Рудаш. Там же, С. 102.
[107] Л. Рудаш. Там же, С. 108.
[108] G. Lukács. Geschichte und Klassenbewußtsein … , S. 427, 489.

шей, но которая выделяется из включающего ее процесса тем, что в ней сжимаются его главные тенденции. Тем самым в этой ситуации должно быть принято *решение* относительно *будущего направления процесса.* Это значит, что тенденции достигают в "моменте" что-то вроде кульминационного пункта, и в зависимости от того, как люди *действуют* в данной ситуации, процесс, спустя "момент", принимает иное направление. Развитие, стало быть, не совершается по прямой восходящей линии, как если бы, например, в случае благоприятного для пролетариата развития его положение послезавтра *должно* быть еще благоприятней, чем завтра и т.п. Нет, просто в *определенной* точке развития ситуация толкает к принятию решения, тогда как послезавтра принимать решение, возможно, будет уже *слишком поздно*. Товарищ Рудаш мог бы, например, вспомнить статью В. Ленина о "компромиссах", где указывается, что несколько дней промедления с предложением компромисса меньшевикам и эсерам сделали это предложение бессмысленным. В этой же статье Ленин развивает мысль, "что дни, когда случайно стала возможна дорога мирного развития, *уже* миновали".[109] Рудаш мог бы еще вспомнить о беспокойстве Ленина, связанное с тем, что большевики в дни Октября могли бы и упустить момент возможного захвата власти. "История не простит промедления революционерам, которые могли победить сегодня (и наверняка победят сегодня), рискуя терять много завтра, рискуя потерять все".[110]

Конечно, товарищ Рудаш будет протестовать против того, что мы противопоставили его взгляды принципиальным воззрениям Ленина. Рудаш предупреждает этот упрек с осторожностью, достойной похвалы:

с одной стороны, он преподносит дело так, будто "момент" противоположен "процессу", будто процесс не состоит из длинного ряда моментов, из которых, правда, одни настолько превосходят другие по количественному значению, что это количество переходит в качество. (См. Плеханов о "значении уз-

[109] В.И. Ленин. О компромиссах // В.И. Ленин. Полное собр. соч., Т. 34. С.139.
[110] В.И. Ленин. Письмо членам ЦК // В.И. Ленин. Полное собр. соч., Т. 34. С. 436.

ловой линии отношений меры"[111]). С другой стороны, Рудаш приписывает мне идеалистический субъективизм. Конечно, я подчеркиваю в своей книге (и не вижу здесь ни малейшего повода для того, чтобы что-то изменить или ослабить в сказанном), что в такие моменты суть дела состоит в классовом сознании, в сознательной воле пролетариата, что только в этом заключен момент решения. Диалектическое взаимодействие субъекта и объекта в историческом процессе состоит как раз в том, что субъективный момент, очевидно являющийся (на что неоднократно указывается в моей книге[112]) продуктом, моментом объективного процесса, в определенных исторических ситуациях, наступление которых также вызывается объективным процессом,[113] оказывает воздействие на сам этот процесс, давая ему направление. Это воздействие возможно только в ходе практики, только в *настоящем*. (Поэтому я использую слово "момент" [Augenblick], чтобы резко очертить практически-актуальный характер указанного воздействия). Как только действие осуществлено, субъективный момент вновь занимает место в ряду объективных моментов. Так, для всякой партии ее собственное идеологическое развитие - возьмем, к примеру, прудонизм во Франции, лассальянство в Германии и т.д. - является объективным фактором, с которым любой марксистский политик вынужден считаться как с объективным фактом. Вышеописанное диалектическое взаимодействие возникает, таким образом, "исключительно" в практике. В "чистом" [bloßen], что значит, оторванном от практики мышлении субъект и объект противостоят друг другу в четком взаимном разграничении. И любое мышление, запросто приписывающее теории это сущностное свойство практики, попадает в мифологию понятий, неизбежно становясь идеалистическим (Фихте). Но точно так же всякое мышление с необходимостью приходит к фатализму (и это как раз случай Рудаша), коль скоро оно не понимает специфической природы пролетарской, революционной практики и

[111] G. Plechanow. Neue Zeit. Jg. X., Bd. I. S. 230.
[112] G. Lukács. Geschichte und Klassenbewußtsein … , S. 348-349.
[113] Ibid., S. 490.

желает перенести из "чистой" теории в практику жесткое противопоставление субъекта и объекта. Тем самым такое мышление упраздняет практику. Оно становится теорией хвостизма.

"Момент", стало быть, ни в коем случае нельзя отделить от "процесса", а субъект отнюдь не противостоит объекту неподвижно и непосредственно. Диалектический метод не является ни лишенным различий единством, ни резким разделением моментов. Скорее, наоборот: непрерывное становление самостоятельности моментов и непрерывное снятие этой самостоятельности. Как выглядит конкретно это диалектическое взаимодействие моментов процесса в случае повторного снятия этой самостоятельности, - это в моей книге показано неоднократно. Все дело здесь в том, чтобы осознать, что на современной стадии исторического процесса, в период пролетарской революции эта диалектическая (а потому вновь диалектически снимаемая) самостоятельность субъективного момента является главным отличительным признаком общего положения дел. Следовало бы предположить, что среди ленинцев такая точка зрения представляет собой банальность. Как вообще можно представить себе руководящую мысль Ленина о подготовке и организации революции без такого рода *активной и сознательной* роли субъективного момента? И как вообще без этой функции субъективного момента можно представить себе ленинскую концепцию решающих моментов революции, а также восходящее к Марксу, но впервые конкретизированное Лениным учение о восстании как искусстве? И разве не были все высказанные в адрес Ленина упреки (даже со стороны Розы Люксембург) отмечены тем ложным убеждением, что под действием экономических факторов революция в известном смысле совершается "сама собой", то есть, выражаясь иначе, "спонтанно", "стихийно", без решающей роли *сознательного субъективного* элемента?

В своих принципиально важных рассуждениях о восстании как искусстве товарищ Ленин, прежде всего, отделяет маркси-

стское понятие восстания от бланкистского.[114] При этом он отмечает, каким образом объективное развитие революции должно само толкать к восстанию (война, голод, крестьянское движение, колебания "верхов", революционное развитие пролетариата), чтобы это восстание было успешным; Ленин показывает также, каким образом развитие революции должно воздействовать на поведение рабочего класса. (В июле 1917-го "*драться, умирать* за обладание Питером наши же рабочие и солдаты тогда не стали бы"[115]). Но если объективная ситуация созрела для восстания, если наступил "момент для восстания", тогда *сознательный, субъективный* момент революционного процесса возвышается до самостоятельной активности. Ленин весьма резко отличал чисто стихийное революционное выступление масс от этого решительного действия авангарда, наделенного классовым сознанием. Так, он следующим образом описывал ситуацию до осени и осенью 1917: "С другой стороны, нужно сосредоточенно-отчаянное настроение широких масс, которые *чувствуют*, что полумерами ничего теперь спасти нельзя, что «повлиять» никак не повлияешь, что голодные «разнесут все, размозжат все даже по-анархически», *если* не сумеют руководить ими в решительном бое большевики".[116] Возьмем теперь замечания Ленина о самом восстании, отсылающие к одному из мест "Революции и контрреволюции в Германии",[117] и рассмотрим их внимательнее с необходимой для нас методологической позиции. Тогда обнаружится, что рассуждения эти, с одной стороны, выделяют сознательно *сделанные*, т.е. произведенные субъективной стороной моменты (расстановка сил, захват врасплох и т. д.). С другой стороны, они со всей четкостью указывают на чисто субъективные моменты (решимость, моральное превосходство и т.д.).[118] Таким образом, восстание как ис-

[114] См.: В. И. Ленин. Марксизм и восстание // В.И. Ленин. Полное собр. Соч., Т. 34, С. 242-247, а также: а также: В.И. Ленин. Письмо к товарищам // Там же, С. 398 - 418.
[115] В. И. Ленин. Там же. Т. 34. С. 244.
[116] В.И. Ленин. Письмо к товарищам // В.И. Ленин. Полное собр. соч., Т. 34. С. 413.
[117] Ф. Энгельс. Революция и контрреволюция в Германии // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 8. С. 100.
[118] В.И. Ленин. Письмо к товарищам // Там же, С. 413.

кусство есть момент революционного процесса, *в котором решающий перевес имеет субъективный момент*. Излишне повторять, что как возможность такого перевеса, т.е. объективно благоприятная для восстания ситуация, так и наличие такого субъекта, т.е. коммунистической партии, есть продукт общественного, экономического развития, хотя, конечно, ничто не развивается *независимо* от субъекта, и ничто не является *одним только* продуктом стихийного процесса общественного развития. Субъективный момент достигает в этот "момент" своего наибольшего значения именно потому и постольку, что и поскольку он уже в предшествующий этап развития действовал сознательно и активно. (Хорошим примером противоположного свойства является немецкий Октябрь с Талгеймером как теоретиком спонтанного хвостизма). Но принятие решения, а вместе с ним и судьба пролетарской революции (а тем самым и судьба человечества) зависят в данное "мгновение" как раз от субъективного момента. Без этой центральной роли восстания как искусства невозможно понять ленинскую трактовку революционного процесса; Ленин писал (и это относится ко *всем* революционным ситуациям), что "нельзя в переживаемый момент остаться верным марксизму, остаться верным революции, не относясь к восстанию, как к искусству".[119]

Не спорю, что товарищ Ленин очень резко выступал против "левого" субъективизма (я тоже однажды получил от него заслуженный отпор в связи с моей статьей о парламентаризме в журнале "Коммунист" 1920 г.).[120] Однако именно эта борьба ясно показывает, что Ленин отнюдь не выступал принципиально против признания субъективных моментов, а только против их *неправильного применения.* Под последним, с одной стороны, подразумевалась любая неправильная оценка объективной

[119] В.И. Ленин. Марксизм и восстание // Там же, С. 247.

[120] См.: G. Lukacs. Zur Frage des Parlamentarismus // Kommunismus I/6, 1920, S. 161-172. Ленин, в частности, писал об этой статье Лукача: "Статья Г.Л. (Георга Лукача - *Пер.*) очень левая и очень плохая. Марксизм в ней чисто словесный <…>". См.: В.И. Ленин. "Коммунизм. Журнал Коммунистического Интернационала для стран Юго-Восточной Европы" (на немецком языке). Вена, тетради 1-2, от 1 февраля 1920, до 18-ой, от 8 мая 1920 // В. И. Ленин. Полное собр. соч. Т. 41. С. 135.

ситуации. Имелись в виду воззрения, которые решающий "момент" легкомысленно толковали как уже наличный, даже если он еще не был дан объективно. С другой стороны, подразумевались представления, которые решающую роль, полагающуюся активно-сознательному субъективному моменту, механически распространяли на весь процесс, и в которых воображалось, будто такое воздействие возможно в любое время и при любых обстоятельствах. Следовательно, эти представления в том смысле противоположны взглядам товарища Рудаша, что последний полностью растворяет "моменты" в "процессе" и таким образом (в лучшем случае) приходит к теории спонтанности, развитой Р. Люксембург. Указанные же представления, наоборот, из конкретной истины определенных, конкретно-исторических "моментов" делают абстрактную неистинность перманентно-решающей подверженности процесса субъективному влиянию. Такая "левая" теория мгновения пренебрегает как раз моментом диалектического перехода, а именно, конкретной, революционной сущностью "момента". В результате из восстания как искусства получается игра с восстанием, а обоснованно активная роль субъекта превращается в пустословный субъективизм.

Однако господство пролетариата приводит здесь к столь значительному количественному изменению, что изменение это приобретает качественный характер. Если диктатура пролетариата осуществляется настоящей коммунистической партией, то есть протекает *не* так, как в Венгрии, тогда эта функция субъективного момента получает некоторое постоянство (диалектически, конечно, относительное). Речь, следовательно, идет не о том, чтобы партия могла произвольно изменить экономическую структуру страны, а о том, чтобы в борьбе различных социально-экономических тенденций, которые, разумеется, все еще проявляют себя стихийно, партия (а через нее и госаппарат, и рабочая масса) была в состоянии *сознательно и активно* воздействовать на раскрытие этих тенденций. Ленин при всяком удобном случае весьма резко выступал против "левых" товарищей, которые переоценивали значение, силу и постоянство

этого момента. При этом речь шла не столько о принципах, сколько о том, что такая постановка вопроса абстрактна, и эта абстрактность искажает конкретно-диалектические моменты конкретной ситуации. Но не менее резко выступал Ленин и против тех, кто не признавал значения субъективных моментов, кто пораженчески капитулировал перед стихийными, экономически неизбежно проступающими тенденциями. Я приведу здесь только одно место из его речи на XI съезде РКП(б): "Государственный капитализм – это тот капитализм, который мы сумеем ограничить, пределы которого мы сумеем установить, этот государственный капитализм связан с государством, а государство - это рабочие, это - передовая часть рабочих, это - авангард, это - мы. Государственный капитализм, это - тот капитализм, который мы должны поставить в известные рамки и которого мы не умеем до сих пор поставить в эти рамки. Вот в чем вся штука. И уже от нас зависит, каков будет этот государственный капитализм".[121]

Итак, Ленин говорит: "это зависит от нас". Но зависит, конечно, не везде и не в любом случае одинаково. Однако было бы искажением ленинского учения, его преобразованием в хвостизм и меньшевизм, - считать (как это делает товарищ Рудаш[122]), что для революции, по Ленину, якобы необходим "лишь громадный шаг вперед в развитии производительных сил". Точно таким же искажением моих взглядов является утверждение, будто "только" классовое сознание пролетариата является движущей силой революции. В *определенных ситуациях* (отсюда и термины: "момент", "мгновение") это сознание действительно выступает решающим моментом. Даже товарищ Рудаш согласится с тем, что в ходе революции подчас не были использованы очень выгодные моменты. Но это не по-большевистски, не по-ленински - утверждать потом, post festum, что пролетариат якобы "колебался", что он не "созрел" для действий, или даже что развитие производительных сил

[121] В.И. Ленин. Политический отчет ЦК РКП(б) съезду РКП(б) // В.И. Ленин. Полное собр. соч., Т. 45. С. 85.
[122] Л. Рудаш. Там же, С. 109.

"еще не" позволяло переход к революции. Сам факт нашей жизни в период революции основывается в объективно-экономическом смысле на том, что производительные силы уже достигли такой ступени своего развития. И если, правда, как раз в наиболее важных странах мира пролетариат субъективно еще не созрел для революции, то вызвано это, разумеется, объективными социальными причинами. Но в числе этих причин исключительно большую роль играют субъективные моменты, ставшие объективными. Вспомним, к примеру, что первое крупное революционное движение английских рабочих (чартизм) потерпело крушение как раз в период большого подъема капиталистического развития, еще до начала успешной экономической и профсоюзной борьбы; вспомним также о традициях великой буржуазной революции, прудонизме и синдикализме во Франции, а в Германии - о революции "сверху" как основе национального единства и (в экономическом плане) возникновения буржуазно-империалистического государства и т. д. И когда экономическое развитие потрясает социальные основы такого рода государства, *тогда*, конечно, от *классового сознания пролетариата* зависит, будет ли данный кризис смертельным или преодолимым для буржуазии. "Лишь тогда, когда «низы» не хотят старого <...>, лишь тогда революция может победить".[123] Неужели товарищ Рудаш полагает, что это "хотение" является у Ленина чисто декоративной фразой? (Судя по способу, каким он в различных местах[124] […]* с постоянно насмешливой иронией упоминает "царство свободы", он, похоже, допускает это у Маркса и Энгельса). И для коммуниста опять-таки должно быть очевидным, что Ленин не представлял это "хотение" каким-то спонтанно-стихийным образом. Коммунист должен бы понимать, что колебания или решимость масс в значительной мере зависят от умного и решительного (или, наоборот, от трусливого, хвостистского и фаталистического) поведения сознательного и активного авангарда, от коммунистиче-

[123] В.И. Ленин. Детская болезнь "левизны" в коммунизме // В.И. Ленин. Полное собр. Соч., Т. 41. С. 69-70.
[124] Пропуск в рукописи. - *Пер.*

ской партии как "формы классового сознания пролетариата".[125] Здесь тоже можно было бы удовлетвориться одним высказыванием Ленина: "О том, что твердая линия партии, ее непреклонная решимость *тоже* есть *фактор* настроения, особенно в наиболее острые революционные моменты, об этом, конечно, «кстати» забывают. Иногда людям бывает очень "кстати" забыть, что ответственные руководители своими колебаниями и склонностью сжечь то, чему они вчера поклонялись, вносят самые неприличные колебания и в настроения известных слоев массы".[126]

Следовательно, существуют такие моменты ("мгновения") процесса, когда принятие решения зависит только от классового сознания пролетариата. То, что эти моменты не парят свободно в воздухе, не привносятся в объективный процесс произвольно, но порождаются им, а значит, не могут быть от него изолированы, - это понятно само собой из предшествующих рассуждений. По моему мнению, указанные моменты настолько мало позволяют изолировать себя от процесса, что, скорее, их наличие в нем в очень существенной мере относится к характеристике процесса как такового. Поэтому большевистско-революционное (а не хвостистское) понимание процесса определяется осознанием указанной связи. Если те же самые меньшевики трактуют решающие моменты, в которых проявляется активное воздействие субъективного момента, по обычной для них схеме "постепенного развития", то большевики должны открыть вышеописанный характер решающих моментов, опять-таки, в самом процессе. Это значит, что большевики даже в каждом (с виду) спокойном моменте откроют такой характер структуры процесса, который является не эволюционистским, не органическим, но раскрывается в противоречиях, как бы толчками - в прорывах вперед и возвращениях. "Для коммунистической партии, - говорится в Организационных тезисах III конгресса Коминтерна, - не может быть такого времени, когда

[125] G. Lukács. Geschichte und Klassenbewußtsein … , S. 510.
[126] В.И. Ленин. Письмо к товарищам // В.И. Ленин. Полное собр. соч. Т. 34. С. 411-412.

партийная организация не была бы политически активной".[127] Почему? - Потому что не может быть такого момента, при котором этот характер процесса мог бы полностью отсутствовать, то есть, отсутствовать зачаток, возможность для *активного* воздействия субъективного момента. "И чем другим является, например, любая стачка, как не маленьким кризисом капиталистического общества? Разве не прав был прусский министр внутренних дел, господин фон Путкамер, произнося свое известное изречение: «В каждой забастовке таится гидра революции»?"[128] Правда, именно тут количество переходит в качество. Но если закрывать глаза на основной вопрос, тогда эту сторону процесса нельзя правильно понять ни в целом, ни в деталях. И если кто-то, подобно Рудашу, испытывает хвостистский страх "впасть в субъективизм", а потому вообще отрицает такие моменты, тот неизбежно будет лишь фаталистически-хвостистским образом реагировать на более скрытые моменты (как это не раз пришлось пережить тем венгерским товарищам, кто работал вместе с товарищем Рудашем).

Очевидно, что с подобной хвостистской перспективой совершенно несовместима *подготовка* революции, этот основной вопрос ленинизма. Фактически товарищ Рудаш ревизует здесь Ленина (но ревизует, конечно, неосознанно), поскольку он везде, где рассматриваемый им предмет требует понятия "подготовки", заменяет его понятием "предвидения". "Пролетариат пока еще не созрел для своего освободительного дела. Его созревание зависит от многих обстоятельств, среди которых и сознание пролетариата играет известную, может быть, даже большую роль. Но это не мешает *предвидеть,* что пролетариат должен созреть, что то время должно настать, когда он выполнит свою миссию, и будет сознавать это".[129] О том, что речь

[127] См.: "Организационное строительство коммунистических партий, методы и содержание их работы" (Документы III конгресса Коммунистического Интернационала) // Коммунистический Интернационал в документах (1919 - 1932). Под ред. Бела Куна. М., "Партийное издательство", 1933. С. 212.
[128] В.И. Ленин. Доклад о революции 1905 года // В.И. Ленин. Полное собр. Соч., Т. 30. С. 319 – 320.
[129] Л. Рудаш. Там же, С. 89.

здесь идет не о случайном стилистическом промахе, свидетельствует не только факт повторения отмеченного выражения, но и то, что товарищ Рудаш торжественно упрекает меня за ужасное последствие моего "субъективизма". А оно якобы состоит в том, что тогда оказываются все-таки правы социал-демократы с их теорией, согласно которой пролетариат вначале должен быть воспитан и образован, прежде чем может начаться революция! И правы, получается, социал-демократы также с их "политикой", когда они ограничивают свою деятельность "культурной работой".[130] Товарищ Рудаш, по-видимому, полагает, что идеологическое воздействие возможно только на пути "культурной работы"; воздействие же иного рода совершается посредством экономики, автоматически утверждающейся в головах людей (то есть, без их активных или даже осознанных действий). Товарищ Рудаш сам того не замечает, насколько он здесь кантианец, и насколько проблемы идеологии он трактует в кантианско-субъективистском духе, по схеме строгого разъединения "чистого" и "практического" разума. Я, конечно, в достаточной мере "субъективист", чтобы не слишком недооценивать и "просветительскую работу". Но я нахожу крайне желательным, чтобы товарищи вроде Рудаша вначале подробно познакомились с работами Ленина, посвященными организационным проблемам, прежде чем они - от имени ленинизма - пускаются в почти бернштейновскую болтовню о "субъективизме".

2. *Отнесение.*

Тем самым мы оказываемся уже перед главным теоретическим грехом, который я, по мнению товарища Рудаша, совершил. Я имею в виду так называемое "отнесенное" классовое сознание.

Прежде чем приступить к изложению самой проблемы, я позволю себе некоторые вводные замечания. Прежде всего, подчеркну: как и при обсуждении любой проблемы в моей книге, я не придаю термину "Zurechnung" какого-то особого значе-

[130] Там же, С. 110.

ния. Если бы выяснилось, что то, что я понимаю под этим выражением (и что еще сегодня считаю в основном правильным и буду в дальнейшем защищать) можно высказать иначе, лучше, с меньшими недоразумениями, то оплакивать утрату "Zurechnung" я бы не стал. Коль это выражение неудачно - пусть оно исчезнет. И хотя я не хочу присоединяться к пространным рассуждениям Рудаша о значении и происхождении *слова* "Zurechnung" (ибо намерен говорить лишь о *предмете как таковом*), все же замечу, что Рудаш - все равно, почему: из-за незнания фактов или преднамеренно - и здесь слишком облегчает себе задачу. Он представляет дело таким образом, будто "Zurechnung" означает функциональную зависимость, следовательно, является математическим термином, задачей которого является замещение каузальности.[131] Это фактически неверно. "Zurechnung" [вменение, приписывание (вины и т.п.)] есть старый *юридический* термин. Если память мне не изменяет, он встречается уже у Аристотеля. Правда, значение, в котором я использую это слово, стало употребительным лишь в позднейшей юриспруденции, а именно, оно пришло из ее *объективистской* тенденции. Этот смысл термина "Zurechnung" [отнесение, сведение (к причине и т.п.)[132]] призван помочь вычленить объективно важнейшую, каузальную связь из хаоса поверхностных отношений и субъективно-психологических состояний. Например, из окна выпадает какой-то предмет и убивает прохожего на улице. *Кто* - с юридической точки зрения - виноват в смерти, и в *чем* провинился причастный к этому человек? Здесь прежде всего учитывается не то, что думало или имело в виду соответствующее лицо, но что оно *могло* или *должно* было бы знать о том, что его действие или упущение действия нормальным образом *должно было* привести к данным последствиям. Чтобы совсем не потеряться в несущественных для нашего спора деталях, я

[131] Там же, С. 66.

[132] Эта оговорка Лукача косвенно указывает на близость его термина " Zurechnung " понятию "каузального отнесения (сведéния)" [kausale Zurechnung] веберовской социологии. Под этим подразумевается отнесение значимых элементов действительности к их конкретным причинам. См. об этом: М. Вебер. Избранные произведения. М., 1990, С. 56. - *Пер*.

ограничусь здесь лишь ссылкой на такое определение понятия, как diligens pater familias[133] римского права. Ясно, чему служат такие определения понятий, а именно: чтобы помочь реконструировать из фактов *объективно*-существенные черты правовой ситуации, чтобы выделить объективно-*типическое* в данном конкретном случае. (И это объективно-типическое вовсе не всегда должно совпадать со средним статистическим, хотя, конечно, в нормальных условиях оно движется в этом именно направлении. Однако, к примеру, при обманной конъюнктуре вполне может быть так, что среднестатистический спекулянт не действует согласно торговым обычаям "нормального" купца, но, несмотря на это, остается мерилом для юридического отнесения).

Ныне этот метод – сознательно или бессознательно - повсеместно применяется и в исторической науке. Это значит, что предпринимается попытка, исходя из данных нам фактов, реконструировать объективную ситуацию и объяснить из нее (а не наоборот) "субъективные" моменты. При опускании незначительных деталей, из этой объективной ситуации выясняется, *что* действующие в ней люди (при нормальном, правильном понимании своего положения) были способны сделать или не сделать, и этим мерилом измеряются потом их ошибочные или правильные представления. Я сошлюсь в качестве простого примера на военную историю Дельбрюка,[134] поскольку в данном случае товарищ Рудаш, руководствуясь суждением Меринга, возможно, не станет беспокоиться о том, что ознакомление с данной историей осквернит его марксистскую чистоту. Но аналогичный метод он может найти, если перечитает статью Энгельса о войне 1870 – 1871 г., где содержится критика кампании Бурбаки.[135] И с политической критикой дело обстоит таким

[133] рачительный отец семейства - (лат.) - *Пер.*

[134] Дельбрюк [Delbrück] Ханс Готлиб (1848-1929) - немецкий военный историк. Автор "Истории военного искусства в рамках политической истории", содержащей большой объем фактического материала. См.: Дельбрюк Г. История военного искусства в рамках политической истории. В 7-ми томах. М: Госуд. воен. изд-во, 1936-1939.

[135] Ф. Энгельс. Заметки о войне // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., Т. 17. С. 235-237, 246 и далее.

же образом. Критика, которой подвергли Маркс и Энгельс буржуазные партии периода 1848 - 1849, методологически всегда состояла в том, чтобы показать, *что* данные партии - в соответствии с объективной экономической и политической ситуацией - могли или должны были сделать, но что они все же упустили сделать. Можно вспомнить о той критике, которой Маркс в "Восемнадцатом брюмера Луи Бонапарта" подверг политику Горы и партии порядка. Анализ Марксом объективной ситуации выявляет не только чисто объективную невозможность определенного политического шага или результата (к примеру, невозможность победы пролетариата в июньском сражении), но местами и субъективную неспособность классов, партий и их вождей сделать возможные выводы из сложившейся ситуации и действовать в соответствии с ними. Таким способом анализируется у Маркса, к примеру, борьба между внепарламентским министерством Бонапарта и партией порядка, когда министр внутренних дел говорил об угрозе общественному порядку. "Достаточно было, чтобы даже какой-то Ваис вызвал красный призрак, и партия порядка отвергла без дебатов предложение, которое должно было доставить Национальному собранию огромную популярность и заставить Бонапарта снова броситься в его объятия. Вместо того, чтобы дать себя запугать перспективами новых волнений, нарисованными исполнительной властью, партии порядка следовало бы дать некоторый, хотя бы незначительный, простор классовой борьбе и, таким образом, удержать исполнительную власть в зависимом от себя положении".[136]

Однако до тех пор, пока речь идет о классах, действующих в силу своего экономического положения неизбежно с *ложным сознанием*, в большинстве случаев бывает достаточно просто противопоставить это ложное сознание объективной реальности экономической жизни, - чтобы правильно понять историческую ситуацию, ход исторического процесса. Но как раз только что приведенный пример показывает нам, что простого про-

[136] К. Маркс. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 8. С. 182.

тивопоставления не всегда бывает достаточно. Ибо и само "ложное сознание" может быть ложным как в диалектическом, так и механическом смысле. Это значит, что существуют такие объективные отношения, которые с позиций данного класса (соответственно, его классового сознания) *невозможно* просмотреть. И есть внутри тех же самых отношений такие ситуации, которые могут быть познаны, ситуации, в которых *возможно* (согласно классовому положению и сообразно объективной обстановке) действовать правильно, хотя и не всегда осознанно. Но фактические мысли о подобных ситуациях (у различных классов, партий, вождей) не всегда совпадают с их правильным пониманием, т.е. с пониманием, которое данные классы, партии и т.д. могли бы иметь в силу своего классового положения. Между сознанием, которое они фактически имеют как сознание их положения, и сознанием, которое они *могли бы* иметь согласно *своему* классовому статусу, существует дистанция, по возможности преодолеть которую и составляет как раз задачу партий и партийных вождей. (Еще раз замечу: вторая сторона указанной дилеммы классового сознания не совпадает с объективно правильным, научным пониманием исторической ситуации. Такое понимание возможно только на основе исторического материализма).

Пролетариат находится в иной ситуации: он *может* - именно в силу *своего* классового положения - располагать правильным пониманием исторического процесса и его отдельных этапов. Но во всех ли случаях обладает он таким пониманием? Отнюдь не во всех. И коль скоро наличие указанной дистанции зафиксировано как *факт,* долг каждого марксиста - серьезно поразмыслить над *причинами* ее возникновения и главным образом - над *средствами ее преодоления*. Этот вопрос и составляет *предметное ядро* моих расхождений с товарищем Рудашем по проблеме "отнесения". Под отнесенным же классовым сознанием у меня понимается сознание, которое соответствует данному объективному экономическому положению пролетариата и является для него достижимым. Я использовал выражение "Zurechnung", чтобы со всей ясностью выразить указанную

дистанцию, но я повторяю, что в любой момент готов отказаться от этого выражения, коль скоро оно порождает недоразумения. Но в *самом вопросе* я даже на шаг не готов отступить от *большевистского* понимания классовой борьбы в пользу его механистично-хвостистской критики.

Как станет ясно читателям данной полемики, мои объяснения отталкиваются от мысли Маркса, высказанной им в "Святом семействе": "Дело не в том, в чем в данный момент *видит* свою цель тот или иной пролетарий или даже весь пролетариат. Дело в том, *что такое пролетариат на самом деле* и что он, сообразно этому своему бытию, исторически вынужден будет делать".[137] Товарищ Рудаш превращает полемику против моей трактовки этого положения в нечто для себя слишком удобное. Я же утверждаю, что в данном высказывании Маркса содержится вышеописанное положение дел и одновременно *задача* пролетарской партии - преодолеть разрыв между бытием и сознанием пролетариата, точнее говоря, между сознанием, *объективно соответствующем* экономическому бытию пролетариата, и сознанием, *классовый характер* которого отстает от этого бытия. Рудаш трактует вышеприведенное высказывание Маркса следующим образом: "Социалистические писатели приписывают пролетариату некоторую всемирно-историческую роль. Почему они это делают, и что дает им возможность это делать? То, что современное общество подчинено известным закономерностям, которые с такою же необходимостью определяют будущий путь общества, с какою путь брошенного камня определяется законами падения. Камень ничего не знает о том, что его падение необходимо определяется силами природы; возможно, что точно так же и пролетариат не имеет до поры до времени никакого представления о своей роли. Но только *до поры до времени*, говорит Маркс. Ибо так как пролетарии не камни, а люди, обладающие сознанием, то они, в конце концов, осознают свою историческую роль. Англичане и французы уже начинают осознавать свою историческую задачу, а за ними по-

[137] К. Маркс. Святое семейство, или критика критической критики // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 2. С. 40.

следуют и другие. Почему я это знаю? Потому, - говорит Маркс, - что как материалист я знаю, что сознание зависит от общественного бытия, является его продуктом. А так как это бытие таково, что пролетариат своей нищетой и т.д. с абсолютной необходимостью вынуждается к определенному действию, то с такою же абсолютной необходимостью в нем со временем проснется и сознание".[138] И задачу "марксиста" Рудаш, согласно его вышеприведенному высказыванию, усматривает именно в том, чтобы *предвидеть* такое развитие.[139]

Я думаю, однако, что Маркс отнюдь не удовлетворился бы такой "марксистской" задачей - "предвидеть", что пролетариат со временем и с естественной необходимостью обретет идеологическую зрелость. По этому вопросу Маркс тоже неоднократно высказывался, причем в абсолютно недвусмысленной форме. Я приведу лишь его слова из "Конфиденциального сообщения": "Англичане обладают всеми необходимыми *материальными предпосылками* для социальной революции. Чего им недостает, так это *духа обобщения* и *революционной страсти*. Только Генеральный Совет в состоянии восполнить этот пробел и ускорить таким образом подлинно революционное движение в этой стране, а следовательно, и *повсюду*".[140] Из этого высказывания Маркса две констатации имеют для нас большое значение. Во-первых, для Маркса казалась возможной ситуация, когда революция уже объективно назрела, а сознание пролетариата *отстает от объективного экономического развития*. По мнению Маркса, стало быть, возможность такой ситуации явно не противоречила историческому материализму, даже, наоборот, вытекала из него. Во-вторых, *задачей* Интернационала, интернациональной пролетарской партии является, по Марксу, *активное* вмешательство в этот процесс развития пролетарского классового сознания, начиная с его фактического уровня и вплоть до объективно возможной для него высоты. Иногда недостаточно четко указывается на то, что для обсуж-

[138] Л. Рудаш, Там же, С. 88.
[139] Там же. Выделено Рудашем. - *Д.Л.*
[140] К. Маркс. Конфиденциальное сообщение // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 16. С. 436.

даемого здесь вопроса, представляющего собой один из основных *методологических* вопросов исторического материализма, совершенно безразлично, заблуждался ли Маркс в оценке тогдашнего положения в Англии или не заблуждался. Оппортунисты всех мастей постоянно ссылаются на эту "ложную" оценку ситуации, на "завышенную оценку" Марксом и Энгельсом ее "революционной зрелости". Не вдаваясь в детали этой дискуссии, следует все же кратко заметить: один только факт несостоявшейся революции еще отнюдь не является доказательством того, что для революции действительно отсутствовали объективные условия; перечитайте только приведенную ранее цитату из Ленина. Однако мы должны придерживаться здесь *методического ядра* высказывания Маркса. Теперь - как мы видели - товарищ Рудаш признает различие в уровне классового сознания внутри пролетариата как факт. И он не просто прописывает нам "чисто марксистский" рецепт - "предвидеть", что данный факт естественным образом со временем изменится, но обосновывает такое воззрение еще в одном месте своего сочинения. "И если есть пролетарии, которые не вполне или мало классово-сознательны, или даже настроены враждебно против своего класса, то это те, положение которых в хозяйственном процессе само не является чисто типическим. Либо они не заняты в больших промышленных предприятиях, либо же принадлежат к «мелкобуржуазному пролетариату»".[141] Ведь классы представляют собой текучие формообразования, - совершенно справедливо утверждает товарищ Рудаш. Однако из контекста его рассуждений следует один неправильный и совершенно недиалектический вывод о том, что указанная текучесть будет якобы "протекать" сама собой, с естественной необходимостью и без *сознательного содействия* со стороны коммунистической партии, вплоть до правильного понимания пролетариатом своего классового положения. Или выразимся иначе, чтобы не поранить материалистическо-экономическую непреклонность товарища Рудаша: указанные различия исчезнут именно тогда, когда станет "чисто типическим" положение

[141] Л. Рудаш. Там же, С. 86.

в самом хозяйственном процессе; когда, к примеру, американские рабочие будут заняты в крупном производстве, ибо техническое отставание американского хозяйства составляет, как известно, основную причину неразвитости классового сознания занятых в нем рабочих.

Но шутки в сторону - мне бы, разумеется, и в голову не пришло преуменьшать значение этого фактора.[142] Если рассматривать общее развитие пролетариата в широкой перспективе, охватывающей целые эпохи, то взгляд Рудаша будет даже правильным, правда, правильным с учетом важных модификаций, на которых мы вскоре остановимся подробнее. Для практической же политики - а она, надеюсь, и для товарища Рудаша является важной частью марксистской теории - его позиция ни в коем случае не является правильной непосредственно, без всяких оговорок. Возьмем первые самостоятельные выступления пролетариата в Германии, где рабочие как раз наиболее крупных и технически наиболее развитых отраслей машинного производства (Борсиг и т.д.) упорнее всего держались за тесную организационную связь с буржуазными и мелкобуржуазными партиями, тогда как рабочие сигаретных фабрик, сапожники, портные и пр. гораздо быстрее присоединились к революционному движению.[143] Сходную ситуацию можно было наблюдать у рабочих Рурской области, которые уж воистину были заняты не на мелких предприятиях, а также в рядах венгерского рабочего движения, где товарищ Рудаш мог бы в свое время тоже заметить аналогичные структуры. Во всех этих случаях мы видим сходную картину: ясность и открытость пролетарского самосознания классифицируется не только (и часто даже не в первую очередь) в зависимости от величины предприятия. Почти всегда оказывается различным и классовое сознание рабочих, занятых на одном и том же предприятии (даже если они вышли из сходных социальных сред, то есть, не отно-

[142] G. Lukács. Geschichte und Klassenbewußtsein … , S. 499.

[143] F. Mehring. Geschichte der deutschen Sozialdemokratie. Bd. III. S. 106 ff. См. также: Ф. Меринг. История германской социал-демократии. Т. 3. М.: Государственное издательство, 1921. С. 134 и далее.

сятся, например, к только что переехавшим в город крестьянам или к рабочей молодежи). Таким образом, наше рассмотрение градаций пролетарского сознания не может удовлетвориться этой с виду понятной и очаровательно звучащей констатацией Рудаша. Ибо сама по себе она бы неизбежно привела к фатализму (что мы и видим у товарища Рудаша).

В выше приведенной цитате товарищ Рудаш подыгрывает рабочей аристократии, не замечая того, что он тем самым вопиющим образом противоречит собственной позиции. Ведь рабочая аристократия рекрутируется преимущественно из тех слоев рабочего класса, которые, по мнению Рудаша, должны относиться к его "наиболее чистому типу": из слоя квалифицированных рабочих, занятых чаще всего на самых больших и технически передовых предприятиях. В своей теории и практике предвоенные социал-демократы тоже отталкивались от сходного с товарищем Рудашем воззрения. Они отождествляли, игнорируя соответствующие энергичные предостережения Маркса и Энгельса, классовое сознание рабочей аристократии с классовым сознанием пролетариата. В случае же конфликта они трактовали интересы рабочей аристократии как интересы, служащие мерилом для классовых интересов всех рабочих, а сознание рабочей аристократии - как определяющее для сознания всего рабочего класса. И это вполне логично, если понимать классовое сознание как *механический* продукт непосредственного экономического положения рабочих, и если не принимать во внимание *тотальности* общественных отношений. Но чтобы узреть функцию рабочей аристократии, мешающую общему революционному движению рабочих, надо *преодолеть непосредственность*, надо постичь те реальные диалектические силы, которые эту непосредственность порождают и придают ей определенную функцию в общей связи целого. Ленин и его ученики в этом моменте достроили и конкретизировали учение Маркса и Энгельса. Они поняли опасность, таящуюся для рабочего движения в отождествлении интересов и сознания рабочей аристократии с классовым интересом и классовым сознанием всего пролетариата. Я приведу здесь только некоторые из их

многочисленных высказываний на этот счет. Так, Ленин определяет оппортунизм как "принесение в жертву временным интересам ничтожного меньшинства рабочих коренных интересов массы".[144] Совершенно в своем духе высказывается Зиновьев: "И вот узко-корпоративные интересы этого-то меньшинства привилегированных аристократов труда социал-шовинисты смешивают с интересами рабочего класса. Такое смешение объясняется, между прочим, тем, что вожди профессиональных союзов и официальных социалистических партий большей частью сами вербуются из рабочей аристократии. Рабочая бюрократия и рабочая аристократия - две родных сестры. Когда социал-шовинисты говорят об интересах рабочего класса, они на самом деле - часто сами того не сознавая - имеют в виду интересы рабочей аристократии. Но и здесь в действительности речь идет не столько о действительных интересах, в широком смысле слова, сколько о непосредственной материальной выгоде. Это совсем не одно и то же".[145] Суть дела изложена здесь предельно ясно.

Но для нас, поскольку мы хотим прояснить *методологическую* сторону проблемы, встает вопрос: на каком основании утверждает товарищ Зиновьев, что истинные интересы рабочего класса и прямая материальная выгода суть нечто абсолютно разное? И на каком основании он вообще говорит об "действительных" интересах рабочего класса, то есть не просто констатирует это различие как "социологическое" и не просто сводит его к экономическим корням, но наряду с этим выделяет один интерес (и соответствующее ему сознание) как правильный, а другой - как ложный и опасный? (Если бы товарищ Рудаш обнаружил такого рода пассаж в моей книге, он стал бы долго и возмущенно говорить об "оценивании", о влиянии Риккерта и т.д.). Ответ на поставленный вопрос очень прост: потому что одно сознание соответствует общему экономическому и соци-

[144] Г. Зиновьев, Н. Ленин. Против течения. (3-е изд-е). Москва-Петроград: Государственное издательство, 1923. С. 163. См. также: В.И. Ленин. Крах II Интернационала // В. И. Ленин. Полное собр. Соч. Т. 26. С. 248.

[145] Г. Зиновьев. Война и кризис социализма. Петербург: Государственное издательство, 1920. С. 331.

альному положению класса, тогда как другое сознание остается в непосредственности частного и преходящего интереса. Здесь, однако, проблема только начинается. Ибо, *во-первых*, речь тут идет уже о теоретически правильном понимании объективного классового положения, причем решающим моментом выступает *объективная правильность* теоретического анализа. Сами по себе обе указанные позиции сознания суть каузальные продукты общественного бытия в головах людей, то есть продукты, которые *в этом отношении* не отличаются друг от друга. Их различие есть различие между глубоким и поверхностным, диалектическим и механистическим, практически-критическим и фетишистски-пристрастным анализом объективного общественного бытия, продуктом которого в непосредственно равной мере являются обе эти позиции сознания. Их различие впервые проявляется в том, что осуществляется выход за пределы этой непосредственности, что становятся прозрачными те объективные формы опосредствования, которые оставались скрытыми для сознания, стесненного непосредственностью. Вот почему верная теория может не просто опровергнуть теорию ложную, но одновременно в состоянии указать на те социальные моменты бытия, которые эту неверную теорию породили и которые в своей непроанализированной непосредственности были восприняты и, соответственно, абстрактно обобщены представителями данной теории. (К примеру, большевики могут теоретически объяснить социальную историю возникновения меньшевизма, тогда как с меньшевистской стороны повторяются одни лишь фразы о путчизме, сектантстве и т.д. Так, товарищ Ленин в своей полемике по вопросу о праве наций на самоопределение не только опроверг ложные теории польских и голландских "левых радикалов", но одновременно вскрыл исторические корни их заблуждений).[146]

Во-вторых, недостаточно одного только анализа объективного экономического положения, каким бы теоретически верным он ни был. Ведь из этого анализа должны быть еще разви-

[146] Г. Зиновьев, Н. Ленин. Против течения…, С. 419. См. также: В.И. Ленин. Итоги дискуссии о самоопределении // В.И. Ленин. Полное собр. Соч. Т.30. С. 45.

ты правильные *директивы для действий*. Но если уж объективное экономическое положение не дано непосредственно в своей объективной правильности, тогда эти директивы и вытекающие из них лозунги, тем более, должны быть еще вначале *найдены*. Они ни в коем случае не возникают "спонтанно", да и спонтанность их воздействия на рабочих отнюдь не является надежным критерием их правильности. (Товарищ Ленин указывает на то, что при определенных обстоятельствах ложные "левые" лозунги оказывают большее прямое воздействие, чем лозунги верные, коммунистические. "Это, однако, - добавлял он, - еще не довод за правильность такой тактики"[147]). Именно эта повторявшаяся необходимость плыть "против течения" - вначале у Маркса, потом у Ленина - доказывает шаткость и объективно нереволюционную сущность любой "теории спонтанности". Так что же это за правильные лозунги, если они не являются попросту мыслями и чувствами большинства рабочих или среднестатистического рабочего? А они суть именно "те мысли, восприятия и т.д., которые люди *имели бы* в определенной жизненной ситуации, если бы эту ситуацию они были *в состоянии полностью постичь*. А вместе с ней - полностью познать и вытекающие отсюда интересы людей, причем познать как в отношении к их непосредственным действиям, так и в связи со структурой всего общества, сообразной с указанными интересами. Речь идет, таким образом, о мыслях, восприятиях и т.д., которые соответствуют своему объективному положению".[148] Тем самым мы благополучно прибыли к "отнесенному" классовому сознанию. Ибо именно это - не больше и не меньше - и следует под ним понимать, причем независимо от того, назовем ли мы это "отнесением" или как-нибудь другим термином.

Но товарищ Рудаш, конечно, меня упрекает: по какому это праву я называю классовым сознанием именно это (отнесенное) сознание? "Но, - утверждает Рудаш, - сознание пролетариата не потому называется классовым, что оно правильно или непра-

[147] В. И. Ленин. Детская болезнь "левизны" в коммунизме // В.И. Ленин. Полное собр. соч., Т. 41. С. 95.
[148] G. Lukács. Geschichte und Klassenbewußtsein … , S. 223.

вильно отображает его положение, а потому, что это сознание, со всеми его особенностями, *ограничено только пролетариатам*".[149] Второе предложение данного утверждения не имеет отношения к нашему вопросу. Само собой разумеется, что как истинное, так и ложное сознание ограничивается в данном случае пролетариатом. Относительно же первой части утверждения кое-чему товарища Рудаша мог бы поучить любой агитатор или пропагандист. Он спросил бы товарища Рудаша, позволительно ли ему говорить о наделенных классовым сознанием рабочих *в противоположность* к не имеющим такового (которые, однако, тоже ведь являются рабочими и располагают мышлением, которое тоже определяется их пролетарским бытием)? Любой агитатор спросил бы товарища Рудаша, есть ли у него основания отказывать штрейкбрехеру или даже просто колеблющемуся рабочему в наличии у них пролетарского классового сознания? И прав ли Рудаш, когда при критическом рассмотрении объективного положения и вытекающих из него лозунгов он апеллирует к классовому сознанию рабочих, пробуждая или усиливая его своими аргументами? И удовлетворится ли тогда Рудаш констатацией того, что экономическое развитие произвело у среднестатистического рабочего лишь еще одну некоторую величину классового сознания, и что Рудаш - как марксист - "предвидит", что это развитие постепенно поднимет на более высокую ступень и классовое сознание пролетариата в целом? С таким "предвидением" мы оказались бы в болоте каутскианской теории "уровня производительных сил" как некоего фатума, что товарищ Сталин с полным основанием заклеймил как фальсификацию марксизма. Если ничего не происходит, то это "потому, что при том «уровне производительных сил», который имелся в то время, ничего другого нельзя нельзя было предпринять. «Виноваты» «производительные силы» <…>. А кто не верит в эту теорию, тот не марксист. Роль партий? Их значение в движении? Но что может поделать партия с таким решающим фактором, как «уровень производительных сил»?"[150]

Товарищ Рудаш мог бы мне, возможно, возразить (хотя это несовместимо с его спонтанно-хвостистской позицией): при

[149] Л. Рудаш. Там же, С. 83.
[150] И. Сталин. Об основах ленинизма // И. Сталин. Сочинения. М.: ОГИЗ, 1947. Т. 6. С. 92-93.

определенных обстоятельствах может так статься, что объективно правильная теория и вытекающие из нее правильные лозунги не находят понимания у рабочих. Однако было бы чистейшим идеализмом - приписывать этому правильному познанию ("познанию": Apage satanas![151]) решающую роль в реальной классовой борьбе, в действительной истории. На этот аргумент я уже ответил анализом марксистско-ленинского понятия "восстания как искусства", когда рассматривал так называемую теорию "момента". Поэтому здесь будет достаточно привести пару соответствующих высказываний Ленина из целого ряда аналогичных его рассуждений. Товарищ Ленин сказал на XI съезде РКП(б): "Коммунисты – это капля в море, капля в народном море. Они только в том случае сумеют повести народ по своему пути, *если правильно определят путь*."[152] И в "Детской болезни «левизны» …", обобщая опыт РКП(б) для коммунистов за пределами России, Ленин начинает свой ответ на вопрос о главных условиях успеха большевиков с подчеркивания роли правильной теории.[153] Все это тоже относится к азбуке марксизма и ленинизма, так что кажется смешным и одновременно печальным, что я должен был разъяснять сие столь подробно. Однако это все же нужно было сделать, ибо мы подошли к вопросу о партии, к вопросу, который образует (сознательно или бессознательно) камень преткновения для любого приверженца теории спонтанности. (Я снова отсылаю читателя к статье товарища Рудаша о венгерской пролетарской диктатуре). Я утверждаю вместе с Марксом: классовое сознание не есть то, "что представляет себе в качестве цели тот или иной пролетарий или даже весь пролетариат". Следовательно, классовое сознание не является ни психологической, ни массово-психологической проблемой, но … тут раздается возмущенный крик товарища Рудаша: "Можно было бы подумать, что тов. Лукач открыл третье место, в котором реализуется

[151] Отойди, сатана! (лат.). - *Пер.*

[152] В.И. Ленин. Политический отчет Центрального Комитета РКП(б) 27 марта // В.И. Ленин. Полное собр. Соч. Т. 45. С. 98. - Курсив мой - *Д. Л.*

[153] В.И. Ленин. Детская болезнь "левизны" в коммунизме // В.И. Ленин. Полное собр. Соч. Т. 41. С. 7.

классовое сознание. Не голову ли бога или многих богов, или, может быть, голову госпожи истории или что-нибудь подобное?"[154] Я, оказывается, делаю из сознания исторического демона, "демиурга действительности, истории".[155] Я - старогегельянец и т.д. и т.п. Теперь я могу успокоить товарища Рудаша (или, лучше сказать, успокоить его хвостизм): *для коммуниста* совсем нетрудно отыскать это третье место: оно называется *коммунистической партией*.

Мы все знаем определение коммунистов, данное "Манифестом Коммунистической партии", а потом почти дословно перенесенное в тезисы II конгресса Коминтерна. Согласно этому определению, стало уже банальностью видеть в коммунистической партии организацию классово-сознательных элементов пролетариата. Однако часто повторяемые положения, даже если они не содержат ничего, кроме чистой правды, несут в себе опасность того, что их начинают воспринимать и повторять сразу, без всякого осмысления. В момент же, когда их не повторяют дословно, начинают тогда пренебрегать их действительным значением, даже утверждать прямо противоположное тому, что в них содержится. Именно так и случилось с товарищем Рудашем. Он с благородным возмущением[156] горячится по поводу того, что я в инкриминируемом им месте моей книги якобы путаю сознание с его содержанием: "Но данный конфликт открывает также путь для понимания того, что (как подчеркнуто в эпиграфе к настоящему очерку) классовое сознание является не психологическим сознанием отдельного пролетария или массово-психологическим сознанием всего пролетариата, но *осознанным смыслом исторического положения класса*".[157] Я полностью понимаю возмущение товарища Рудаша: его с трудом сдерживаемое кантианство должно же ведь время от времени находить себе выход и бунтовать против практического сплетения формы и содержания. Ибо именно к сущности

[154] Л. Рудаш. Там же, С. 75.
[155] Там же, С. 81.
[156] Там же, С. 76.
[157] G. Lukács. Geschichte und Klassenbewußtsein … , S. 248

кантианства относится точное, неподвижное и механическое отделение формы от содержания. В обсуждаемом сейчас случае это означает как раз следующее: "Ибо ясно, что каково бы ни было содержание сознания, как бы ни менялись мысли, чувства, цели и т.д. людей, - в каждый данный промежуток времени в головах людей присутствует комплекс этих элементов, и как раз этот-то комплекс и называется "сознанием". И это сознание может быть осуществлено *только* двумя способами: психологически - в отдельных людях, или массово-психологически - во многих. Что представляет собою это "психологическое или массово-психологическое осуществление", на этот вопрос отвечает особая наука, и именно естественная наука - психология (массовая психология)".[158] Проще выражаясь, это значит: содержание сознания есть "социологический вопрос", а само сознание - вопрос "психологический". Оба этих вопроса находятся между собой лишь в очень слабых, отдаленных и сложных связях, ибо они относятся к "разным наукам". Товарищ Рудаш утверждает: "Во второй части своего положения Лукач только ближе определяет то, *что* ими [людьми - *пер.*] осознается, т.е. только содержание их сознания: ими осознается «смысл исторического положения». Но это, с позволения сказать, совсем другой вопрос! *Что* составляет содержание человеческого сознания в данный момент, соответствует ли это содержание действительности или нет, - это особый вопрос, не имеющий, однако, ничего общего с вопросом о том, является ли сознание индивидуально - или масовопсихологическим. Ложно ли содержание или истинно, выражает ли оно «смысл исторического положения» или нет, - само сознание, носящее в себе это содержание, должно быть либо индивидуальным, либо массовым".[159] Было бы, конечно, - полагает Рудаш, - "крайне интересным" вопросом, прояснить отношение "психологии" к марксизму. Однако судя по тому, как ставит вопрос Рудаш, есть лишь слабая надежда, что из этого получится что-нибудь разумное.

[158] Л. Рудаш. Там же, С. 76-77.
[159] Там же. С. 76.

Если мы попробуем теперь извлечь вопрос из кантианско-схематичного его рассмотрения у Рудаша, тогда мы должны спросить: является ли классовое сознание (ибо речь здесь идет о классовом сознании, а не о сознании вообще!) вообще проблемой, позволяющей рассматривать себя *в отрыве* от *содержания* этого сознания? Уже наши предшествующие объяснения показали, что это невозможно. Когда мы, например (как в приведенном выше примере), отказываем штрейкбрехеру в наличии у него пролетарского сознания, тогда мы, тем самым, не оспариваем того, что он является рабочим по своему общественному бытию. Не оспариваем мы и того, что в нем (в его рабочей голове, товарищ Рудаш!) протекает процесс сознания (причем даже каузально-необходимый процесс сознания!), который привел его к штрейкбрехерству. Мы просто не согласны с тем, что содержание *его сознания соответствует его объективному классовому положению*. Понятие классового сознания является, стало быть, для диалектика с необходимостью *неотделимым* от содержания, *конкретным* понятием. Кантианец же (как бы тщательно он ни маскировался под материалиста) всегда будет искать общее, формальное определение (для товарища Рудаша это значит: психологическое), которое позволяет относить себя к какому угодно содержанию, причем обоснование этого содержания отводится тогда "другой науке". Таким образом, кантианец совершенно не может представить себе диалектическое взаимодействие между формой и содержанием, определимость формы содержанием и, соответственно, диалектически изменяющуюся форму. По этой причине можно хорошо понять (понять психологически или - если это милее товарищу Рудашу - массово-психологически) благородное возмущение кантианца. Ведь из его механистически дуалистического способа рассмотрения с необходимостью вытекает, что это "третье место", где осуществляется классовое сознание, может быть только "демоном" или "богом"; ибо такое "третье место" должно оставаться трансцендентным для механистично-дуалистического мышления. Реальной же общественной осно-

вой указанного способа рассмотрения является хвостизм, для которого партия всегда является чем-то трансцендентным.

Но если, в отличие от товарища Рудаша, не следовать рабски за кантианским отрывом формы от содержания, тогда вопрос оказывается крайне простым. Мы повторяем: понятие классового сознания есть содержательное, конкретное понятие, а знаменитое "третье место", где это понятие осуществлено, есть *организация коммунистической партии*. Товарищ Ленин с самого начала ясно отмечал эту задачу партии и твердо отстаивал ее в полемике против сторонников теории спонтанности. Так, он заявлял: "Чтобы быть *на деле* сознательной выразительницей, партия должна уметь выработать такие организационные отношения, которые *обеспечивали бы известный уровень* сознательности и систематически поднимали этот уровень".[160] Конечно, этот процесс осуществляется в головах членов партии. Однако одно это обстоятельство вопрос еще отнюдь не решает, ибо оппортунистические воззрения и организационные формы развертываются в головах оппортунистов точно так же, как революционные идеи - в головах революционеров. И *формально*, в смысле психологии, оба эти типа воззрений одинаково "осознаны" или в равной мере мало "осознаны". В этом смысле Роза Люксембург, будучи представительницей теории спонтанности, могла последовательно (но последовательно неправильно) утверждать: "Но так как социал-демократическое движение есть именно массовое движение и угрожающие ему подводные камни порождаются не людскими измышлениями, а общественными условиями, то нельзя заранее предотвратить возможность оппортунистических шатаний. <…> Рассматриваемый под этим углом зрения, оппортунизм тоже представляется продуктом самого рабочего движения, неизбежным моментом его исторического развития".[161] Более важным, напротив, является то, *как* правильное познание классового положе-

[160] В.И. Ленин. Шаг вперед, два шага назад // В.И. Ленин. Полное собр. Соч. Т. 8. С. 260.
[161] R. Luxemburg. Organisationsfragen der russischen Sozialdemokratie // Neue Zeit. Jg. XXII. Bd. II. S. 534-535. См.: Р. Люксембург. Организационные вопросы русской социал-демократии. Минск, 1932. С. 29.

ния пролетариата ("уровень сознания" у Ленина, "смысл исторического положения класса" у меня), поднимается на все более высокую ступень, т.е. становится все более правильным по содержанию, все более сообразным с действительным положением. А с другой стороны - как это познание может быть сознательно произведено в большей части класса (обеспечение и повышение уровня сознания, по Ленину).

Это отношение, конечно, следует мыслить как отношение постоянно движущихся моментов, как процесс. (Я надеюсь, что диалектическое значение слова "процесс" уже достаточно разъяснено, чтобы не оставлять пространства для хвостистских уловок). Это значит, что экономическое бытие, а вместе с ним пролетарское классовое сознание и его организационные формы, находятся в непрерывном процессе революционизирования, причем намеченные здесь в общих чертах определения действительны для каждого момента этого процесса. В любой его фазе они суть продукты предшествующих фаз и одновременно - определяющие причины фаз последующих. Поэтому такие понятия, как уровень классового сознания, смысл общественного положения не являются абстрактно-формальными, раз и навсегда зафиксированными понятия, но выражают конкретные отношения в конкретных исторических ситуациях. "Развитие самостоятельности пролетарского классового сознания вплоть до становления его коммунистической формы может, следовательно, только тогда стать осмысленным для пролетариата, когда оно фактически в каждый момент *воплощает для пролетариата революционный смысл именно данного момента*".[162] Следовательно, это развитие, повышение уровня классового сознания не является бесконечным (или конечным) прогрессом, постоянным приближением к одной, раз и навсегда установленной цели, но тоже является диалектическим процессом. Этот процесс разыгрывается, стало быть, не только в непрерывном взаимодействии с развитием всей общественной действительности; к примеру, одна неудачная акция пролетариата, вызванная колебаниями или низким уровнем сознания у

[162] G. Lukács. Geschichte und Klassenbewußtsein … , S. 510.

его авангарда, может так изменить объективное положение, что дальнейшее развитие - в известном смысле - оказывается на более низком уровне. Таким образом, указанный процесс может идти не только по однозначно восходящей линии. Яснее всего это показывает как раз большевистская самокритика с ее трудно обозримым значением для развития коммунистических партий, а через них - и всего пролетариата. Ибо что означает в методологическом смысле самокритика? - Констатацию того, что действие партии в данный момент были не на том уровне, который был в данном положении объективно возможен. Исследуя теперь причины этого различия по уровню между фактическим действием и его конкретно-объективной возможностью, нельзя останавливаться на одной только констатации объективных причин, ибо такой "объективизм", в лучшем случае (как правильно замечает товарищ Зиновьев[163]) похож на фатализм. Исследование причин ошибки, напротив, направлено на искоренение этих причин. Вот почему вполне возможна ситуация, когда правильно распознанная и, соответственно, основательно исправленная ошибка может больше способствовать развитию уровня классового сознания, чем отчасти правильное действие, возникшее, однако, чисто спонтанно.

Для этого, согласно Ленину, необходимы организационные формы. Они отнюдь не являются, как полагала товарищ Роза Люксембург, бесполезными "бумажными" гарантиями, но напротив, суть решающий момент в образовании и дальнейшем развитии пролетарского классового сознания. Организационные формы пролетариата, в первую очередь партия, суть реальные *формы опосредствования*, в которых и посредством которых развивается (как само по себе, так и благодаря целенаправленным усилиям со стороны) классовое сознание пролетариата, соответствующее его общественному бытию. Организационные формы пролетариата возникают отчасти спонтанно, стихийно из классовой борьбы, отчасти же они создаются при помощи сознания (истинного или ложного). Но если спонтанно-

[163] Г. Зиновьев. Российская социал-демократия и русский социал-шовинизм // Г. Зиновьев, Н. Ленин. Против течения…, С. 249.

стихийный способ возникновения воспринимается как единственно возможный или как единственно правильный, тогда возникает опасность, что эта опосредствующая функция организации остается без внимания. Организация, с одной стороны, тогда недооценивается, и спасения ждут только от спонтанных массовых движений, также создающих организационные формы,[164] тогда как организация низводится до сдерживающего, "консервативного момента".[165] С другой стороны, так понятая и руководимая организация действительно развивает в себе консервативные, косные моменты, оторванные от живого, постоянно меняющегося исторического бытия. Обе стороны вопроса тесно взаимосвязаны. Когда буржуазные социологи (к примеру, Михельс) выделяют эти "консервативные" моменты "социологии партий", то они поступают с буржуазной точки зрения совершенно последовательно. Правда, столь же последовательно они упускают из вида *специфику* пролетарской классовой организации. Товарищ Рудаш, который в вопросе пролетарского классового сознания, *то есть* в организационном вопросе, преклоняется перед кантовским дуализмом формы и содержания, желает тем самым решать вопрос классового сознания в "общепсихологическом" (или общесоциологическом) смысле. Но тогда Рудаш тоже совершенно последователен, когда он везде занимает созерцательную позицию по отношению к истории и когда он (в этом, правда, не признаваясь и даже не осознавая это) стоит на почве теории спонтанности. Ибо теория спонтанности есть, в методологическом смысле, не что иное, как созерцательный, а значит, буржуазно-дуалистический, недиалектический способ рассмотрения, обращенный на классовую борьбу пролетариата и якобы исходящий из пролетарской классовой позиции.

Что это значит теперь для нашей проблемы, когда я называю организацию реальной формой опосредствования? Тезис о том, что правильная связь общественных явлений не дана непо-

[164] Rosa Luxemburg. Organisationsfragen ..., S. 490. См.: Р. Люксембург. Организационные вопросы …, С. 15-16.
[165] Ibid., S. 491. См.: Там же, С. 16.

средственно, относится к азбуке марксизма. Однако все еще, к сожалению, нужно то и дело повторять, что правильная связь общественных явлений *не дана непосредственно*. Вместе с тем, непосредственные формы проявления общественного бытия суть не какие-то субъективные химеры, а моменты реальных форм наличного бытия, определений существования капиталистического общества. Поэтому для живущих в этом обществе людей кажется само собой разумеющимся, даже чем-то "естественным", задерживаться на этих формах и не пытаться вникнуть в скрытые связи (промежуточные звенья, опосредствования), посредством которых эти явления реально связаны, и благодаря знанию которых эти явления только и могут быть познаны в их *правильной связи*. Когда товарищ Рудаш понимает марксизм[166] как исключительно эмпирическую науку, то он впадает - мягко говоря - в буржуазную односторонность, так как он кантиански неподвижно и дуалистически противопоставляет эмпирический и априорный способы рассмотрения. Маркс, правда, отмечает эмпирический характер исторического материализма по отношению к спекулятивной философии истории. Однако, к примеру, в противовес экономическому эмпиризму он подчеркивает: "Если бы форма проявления и сущность вещей непосредственно совпадали, то всякая наука была бы излишня".[167] В этой связи Маркс считает главной ошибкой Рикардо то, что тот "проводит абстракцию недостаточно далеко".[168] И эти верные абстракции растут, как известно, не непосредственно в эмпирической действительности, подобно малине, или разным банальностям, или по-братски обнимаемому товарищем Рудашем[169] ослу. (Кстати, пребывая в восторге от своего братания с ослом, товарищ Рудаш не замечает францисканско-католицистских, действующих в стиле бидермейер, сторон

[166] Л. Рудаш. Там же, С. 69.
[167] К. Маркс. Капитал. Т. 3. Ч. II. // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., Т. 25 Ч. II. С. 384.
[168] К. Маркс. Теории прибавочной стоимости. Ч. II // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., Т. 26. Ч. II. С. 111.
[169] Л. Рудаш. Там же, С. 96.

"материалистической души" Ф. Жамма.[170] И указанные абстракции отнюдь не являются столь независимыми от теоретической *точки зрения*, как это предполагает товарищ Рудаш.[171] Конечно, их познаваемость не зависит ни от какой "познавательной цели" в буржуазном смысле, но очень даже зависит от классовой точки зрения и от обусловленных ею "познавательных целей". В критике Марксом Смита или Рикардо можно прочитать о том, какую роль в их понимании действительности (в эмпирическом смысле часто правильном понимании) играла их классовая позиция и обусловленные ею цели познания. (Я намеренно не говорю здесь об апологетах). И если теперь, в отличие от этого, только исторический материализм в состоянии предложить объективное и правильное познание капиталистического общества, то делает он это не независимо от классовой точки зрения пролетариата, а скорее, *именно с этой точки зрения*. Кто не видит эту связь и отрывает исторический материализм от классовой позиции пролетариата, тот является или недиалектическим дуалистом (отрывает теорию от практики á la Гильфердинг), или идеалистом (как Лассаль). А товарищ Рудаш, как представляется, попеременно оказывается то дуалистом, то идеалистом. Какие следствия образуются из недиалектического (в смысле идеализма) соединения классовой точки зрения и исторического материализма, - об этом речь пойдет позже.

К бессмертным теоретическим заслугам Ленина относится то, что он разработал возможности *практики пролетариата* в такого рода конкретной связи, причем разработал благодаря открытию реальных *опосредствующих звеньев* между классовым положением и сознательно-правильной практикой. (В то время как, например, Роза Люксембург осталась в рамках непосредственного и мифологического способа рассмотрения). Ведь

[170] Жамм [Jammes], Франсис (1868 - 1938) - французский поэт. Автор таких известных сборников, как "Прогалины в небе" (1906), "Богоматерь и сонеты" (1919), "Четверостишия" (1922-25). Для творчества Жамма характерно влияние идей католицизма. В своих стихах, написанных в простым, лаконичным стиле, Жамм поэтизирует повседневность, живое чувство природы и т.п. – *Прим. пер.*

[171] Там же, С. 68.

классовое сознание пролетариата не дано непосредственно: ни по своему содержанию, ни по своему возникновению и развитию. Оно развивается до тех пор спонтанно и стихийно, пока реальные промежуточные звенья его роста остаются непознанными, а потому практически неиспользованными. (Действенность непознанных реальных сил общества принимает в качестве формы сознания характер спонтанности). И для упразднения данной спонтанности отнюдь не достаточно, чтобы познавались общие, экономические формы существования общества, производящие и определяющие классовое сознание пролетариата. Этого недостаточно, даже если указанные формы существования экономически определены во всех деталях, ибо должны быть еще конкретно познаны и конкретно применены те *специфические* реальные формы опосредствования, которые - разумеется, на основе и в связи с общим процессом экономического развития - пригодны для того, чтобы ускорять или замедлять именно *этот* процесс. Маркс - не только автор "Капитала", но одновременно основатель "Союза коммунистов" и I-го Интернационала. И Ленин как раз в этом отношении есть его самый значительный и единственный ученик, равный по своим способностям учителю. Ленин - основатель РКП(б), III-го Интернационала, причем "Интернационала" не просто как "теоретического направления", но именно как *формы организации*.

Открытые и апробированные Лениным организационные формы с самого начала и сегодня еще критикуются всеми оппортунистами как "искусственные". Причину этого нетрудно увидеть - это *та же самая* причина, из-за которой выходит из себя хвостист Рудаш относительно моей дефиниции классового сознания. Эти организационные формы не являются всего лишь мыслительными формулировками непосредственного состояния сознания у среднестатистического рабочего (даже если его положение является "чисто типическим"). Они, стало быть, не являются "ни психологическими, ни массово-психологическими" констатациями, но стремятся выработать практические мероприятия из правильного познания совокупного исторического процесса, из тотальности его экономиче-

ских, политических, идеологических и пр. моментов. С помощью этих мероприятий, с одной стороны, *часть* пролетариата поднимается до уровня верного сознания, соответствующего его общему объективному положению как класса, а с другой стороны, с их помощью можно правильно руководить политической борьбой широких масс [**35**] рабочих и других эксплуатируемых классов. Причем следует сразу же подчеркнуть: только часть рабочих можно поднять на этот уровень. Ленин неоднократно подчеркивает: "<…> Было бы маниловщиной и «хвостизмом» думать, что когда-либо почти весь класс или весь класс в состоянии, при капитализме, подняться до сознательности и активности своего передового отряда, своей социал-демократической партии".[172] Но и у этой части рабочих классовое сознание не только не возникает "само собой"; оно не является даже имманентным следствием непосредственного экономического положения и неизбежно вырастающей из него стихийной классовой борьбы. Так, Ленин утверждает в работе "Что делать?": Верное классовое сознание[173] "могло быть принесено только извне. История всех стран свидетельствует, что исключительно своими собственными силами рабочий класс в состоянии выработать лишь сознание тред-юнионистское, т. е. убеждение в необходимости объединяться в союзы, вести борьбу с хозяевами, добиваться от правительства издания тех или иных необходимых для рабочих законов и т. п.".[174] Это, конечно, исторический процесс, и элемент спонтанности есть "зачаточная форма сознательности".[175] Однако переход все же не может осуществляться стихийно.

Но несмотря на это, существует диалектическое взаимодействие между этим "извне" и рабочим классом. Ведь хотя Маркс и Энгельс сами вышли из буржуазного класса, развитие их учения есть, однако, продукт (правда, отнюдь не непосредственный) развития рабочего класса. Причем таким продуктом явля-

[172] В.И. Ленин. Шаг вперед, два шага назад // Там же, С. 245.
[173] Ленин говорит здесь "социал-демократическое сознание" – *Прим. пер.*
[174] В.И. Ленин. Что делать? // В.И. Ленин. Полное собр. Соч., Т.6. С. 30.
[175] Там же, С. 29.

ется не только само учение; уже его строительные элементы (Рикардо, Гегель, французские историки и социалисты) лишь более или менее осознанно обобщают в мысли то общественное бытие, из которого (и как часть которого) возник пролетариат. У предшественников Маркса и Энгельса лишь это общественное бытие и есть то, что в качестве объективной основы связывает теорию и классовую борьбу. Поэтому они *непосредственно* образом выступают рядом и независимо друг от друга, пока теория не становится "порожденной историческим движением и принимающей в нем участие с полным знанием дела" и тем самым - революционной.[176] Однако и эта теория - согласно глубокой и правильной концепции Ленина - воздействует на пролетариат извне. И даже если экономическое развитие общества делает возможным появление партии, стоящей на основе этой теории, то ее воздействие на спонтанные движения массы будет все еще приходить "извне", хотя, конечно, уже в значительной степени диалектически-релятивированным образом. Ведь было бы не по-марксистски полагать, что пока существует капитализм (и еще некоторое время после него), все рабочие "спонтанно" достигнут того уровня классового сознания, который объективно соответствует объективному экономическому положению рабочего класса. Развитие состоит здесь как раз в том, что это "извне" класса привносится в него все более близким и внутренним образом, что оно все более утрачивает свой противостоящий рабочим характер, хотя уточненное Лениным диалектическое отношение еще не может быть снято на нынешней ступени развития. Ибо *непосредственно* общественное бытие пролетариата вводит его только в классовое отношение к капиталистам, тогда как пролетарское классовое сознание действительно становится классовым сознанием только как познание *тотальности* буржуазного общества. В другом месте того же сочинения Ленин так выражает эту мысль: "Классовое политическое сознание может быть принесено рабочему *только извне*, то есть извне экономической борьбы, извне сферы отношений рабочих к хозяевам. Область, из которой только и можно по-

[176] К. Маркс. Нищета философии // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., Т. 4. С. 146.

черпнуть это знание, есть область отношений *всех* классов и слоев к государству и правительству, область взаимоотношений между *всеми* классами".[177] И Ленин добавляет: "Стихийная борьба пролетариата и не сделается настоящей «классовой борьбой», пока эта борьба не будет руководима крепкой организацией революционеров[178]".[179] Такая организация образуется из людей, которые это *поняли* и которые *намерены* активно работать в данном направлении, т.е. из профессиональных революционеров. "Пред этим общим признаком членов такой организации должно совершенно стираться всякое различие рабочих и интеллигентов, не говоря уже о различии отдельных профессий тех и других".[180] Поэтому социал-демократ есть для Ленина "якобинец, неразрывно связанный с *организацией* пролетариата, *сознавшего* свои классовые интересы".[181]

Итак, что мы имеем? - Мы видим, что у этого загадочного "третьего места", этого "исторического демона", коммунистической партии (а принять ее во внимание хотя бы как возможность хвостисту Рудашу так и не приходит в голову), есть одно замечательное свойство: быть *содержанием*, необходимо связанным с процессом осознания. Это значит, с одной стороны, что от самого ставшего осознанным содержания зависит то, что мыслящее его сознание может быть признано сознательным (в классовом смысле). С другой стороны (и *одновременно* с этим), содержание, чтобы реализоваться, должно осознаваться, должно становиться действенным в головах людей. Организационные формы для того и даны, чтобы произвести и ускорить этот процесс. Они даны, чтобы *сделать* осознанным в рабочем классе (или в части его) те содержания, осознание которых делает рабочего классово-сознательным рабочим. Речь идет именно о тех содержаниях, которые - по возможности - адекватны объективному классовому положению рабочих. Тем самым то "про-

[177] В.И. Ленин. Что делать // Там же, С. 79.
[178] У Лукача вместо "организации революционеров" указано "организация пролетариата". - *Пер*.
[179] Там же, С. 135.
[180] Там же, С. 112.
[181] В.И. Ленин. Шаг вперед, два шага назад // Там же, С. 370.

стое противоречие", которое товарищ Рудаш[182] находит в этом определении классового сознания, обнаруживает себя как *диалектический факт* [Tatbestand], т.е. это сознание только в той мере обременено противоречием (именно диалектическим противоречием), в какой мере диалектична и противоречива сама действительность, лежащая в его основе. А "идеализм", в котором упрекает меня Рудаш,[183] оказывается не чем иным, как *большевистской формой организации сознательного пролетариата*. Разница между "процессом" и его "смыслом"[184] ни в коем случае не является, как это приписывает мне товарищ Рудаш, разницей между причинной связью и "целью". Речь идет о различии между непосредственно данной эмпирической действительностью рабочего класса (которая, как заметил товарищ Ленин, допускает возникновение одного только тред-юнионистского сознания) и конкретно развитой тотальностью всех исторических определений, производящих эту непосредственную действительность. Что подразумевается этим различием - это товарищ Рудаш легко бы понял, будь он в состоянии непредвзято прочесть некоторые места в моей книге: он понял бы это из анализа отношения между сиюминутным и классовым интересом. Этот анализ непосредственно следует за указанной выше разницей между процессом и его смыслом, достигая высшей своей точки в Марксовом различении тред-юнионистской борьбы и действительной эмансипации пролетариата. Термин "смысл" для каждого непредвзятого читателя не имеет здесь никакого другого значения, кроме как, с одной стороны, подчеркивания этого различия, а с другой стороны (и *одновременно*) того, что данное различие указывает на формы опосредствования действий, практики, следовательно, действительного классового сознания. "Противоречие", которое якобы должно здесь содержаться, существует только для недиалектически мыслящего человека. Для него "объективность" этого классового сознания (что значит: его содержание, его реальные

[182] Л. Рудаш. Там же, С. 75.
[183] Там же, С. 73.
[184] Там же, С. 73-74.

формы опосредствования *не определяются* его осмысленностью) и его "субъективность" (что значит: содержание, чтобы стать реальным, должно быть осознано, должно принять форму сознания) образуют противоречие. Разумеется, если форма и содержание, в кантовском смысле, механически отрываются друг от друга, тогда их диалектическое взаимодействие кажется непостижимым.

Поскольку сознание, отделенное таким способом от своего содержания, оказывается лишь своего рода каналом, по которому совершенно спонтанно протекает объективный процесс, постольку товарищ Рудаш, разумеется, находит совершенно непостижимым, что возникновение классового сознания пролетариата я считаю решающим (решающим, конечно, среди прочих других обстоятельств) вопросом общественного развития. "Но никто не называл до сих пор классовую борьбу пролетариата борьбой за сознание".[185] Я не хотел бы бесцельно умножать здесь цитаты, а потому приведу лишь одно высказывание товарища Зиновьева: "Коммунистический авангард рабочего класса борется с социал-демократией (рабочая аристократия, мелкобуржуазные попутчики) *за рабочий класс.* Рабочий класс, возглавляемый коммунистической партией, борется с буржуазией за *крестьянство*".[186] Полагает ли товарищ Рудаш, что это не является борьбой за сознание? Ведь товарищ Ленин со своими учениками, по возможности, отвергали применение насилия в отношении крестьян, но они хотели *убедить* крестьян в необходимости и полезности союза с пролетариатом. И было бы полезно узнать, являлось ли и здесь сознание одним только каналом, и откуда и куда тогда спонтанно протекал по нему "процесс"? Заблуждение товарища Рудаша становится понятным, если мы вспомним о том, что воздействие на сознание он понимает лишь как "культурную работу" (в том числе в социал-демократическом смысле). Но подобное понимание Рудаш не найдет ни у Маркса, ни у Ленина, ни у меня. Любой большевик

[185] Л. Рудаш. Там же, С. 106.
[186] Г. Зиновьев. Пролетариат и крестьянство. Москва-Ленинград: Государственное издательство, 1925. С. 4.

точно знает, что "борьба за сознание" охватывает всю деятельность партии, что ее борьба против классовых врагов *неразрывно* связана с борьбой *за* классовое сознание пролетариата и *за* осознание союза с полупролетарскими слоями (причем за осознание как этими слоями, так и пролетариатом). Ибо сознание масс не развивается независимо от политики партии, от воплощенного в ней классового сознания. "Само собой разумеется, что соответствующие фактические действия класса в значительной мере определяются тогда этой средней величиной. Но поскольку данная величина не является чем-то определяемым статично-статистическим образом, но сама оказывается следствием революционного процесса, постольку естественно, что организационная опора на данный средний уровень предопределена к тому, чтобы служить препятствием для революционного развития и даже понижать его на средний уровень. В отличие от этого, убедительное достижение максимума возможного, *объективно* данного в определенный момент, то есть обретение организационной самостоятельности сознательного авангарда, выступает в качестве укрепляющего революцию средства для снятия напряжения между объективной возможностью и фактическим состоянием среднего уровня классового сознания".[187] И Ленин как раз в "решающий момент" объясняет возможные колебания в настроении массы (колебания ее психологического или массово-психологического сознания) поведением партии. - См. ранее приведенный пример из "Письма к товарищам".

1. Крестьянство как класс.

Конечно, всё вышесказанное относится только к классовому сознанию пролетариата. И это опять образует пункт, вызывающий благородное возмущение товарища Рудаша. Его "строго научная" душа требует, чтобы сознание (форма сознания, точно отделенная от содержания) было исследовано в некой психологической лаборатории, тогда как содержательные вопросы должны быть, по-видимому, предоставлены такой же

[187] G. Lukács. Geschichte und Klassenbewußtsein … , S. 504.

"точной" социологии. Но для этой "социологии" - само собой разумеется! - классовое сознание всех классов и всех времен является именно классовым сознанием: формой сознания, произведенной экономическим положением. В ночи все кошки серы. Рудаш замечает "мимоходом",[188] что мне кажется сомнительным, можно ли крестьян вообще называть в строгом марксистском смысле классом. Это замечание относится к одному из мест в моей книге,[189] причем товарищ Рудаш "забывает" указать предшествующую этому месту страницу, где как раз приводятся слова из "Восемнадцатого брюмера Луи Бонапарта": "Поскольку миллионы семей живут в экономических условиях, отличающих и враждебно противопоставляющих их образ жизни, [**39**] интересы и образование образу жизни, интересам и образованию других классов, - они образуют класс. Поскольку между парцельными крестьянами существует лишь местная связь, поскольку тождество их интересов не создает между ними никакой общности, никакой национальной связи, никакой политической организации, - они не образуют класса".[190] Этот взгляд и сегодня еще разделяется коммунистами. Товарищ Бухарин в своих тезисах по крестьянскому вопросу (принятых на последнем расширенном заседании Исполкома Коминтерна) формулирует классовое положение крестьян в духе вышеприведенной цитаты: "Крестьянство, которое было в прошлом основным классом общества феодального, в капиталистическом обществе не является классом в собственном смысле этого слова. <… > Таким образом, в капиталистическом обществе крестьянство, как *целое*, не является классом. Поскольку, однако, мы имеем налицо общество, переходящее от отношений феодального типа к производственным отношениям капиталистического типа, постольку крестьянство в *целом* находится точно так же в противоречивом положении: по отношению к феодальным помещикам оно является классом; поскольку оно за-

[188] Л. Рудаш. Там же, С. 84.
[189] G. Lukács. Geschichte und Klassenbewußtsein … , S. 235.
[190] К. Маркс. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 8. С. 208.

хвачено капиталистическими отношениями и разъедается ими, постольку оно перестает быть классом".[191]

Это точно соответствует сущности экономического анализа Маркса, усматривающего в буржуазии и пролетариате два типичных, подлинных класса буржуазного общества, к которым - в тенденции - сводится все капиталистическое общество по мере своего развития. В соответствии с таким взглядом Маркс анализирует и общественное бытие крестьянства: "В качестве владельца средств производства он является капиталистом, в качестве работника - своим собственным наемным рабочим".[192] И после того, как Маркс проанализировал все возникающие в этой связи противоречия, он выявляет фундаментальное противоречие в общественном бытии крестьянина. Конечно, в капиталистическом обществе любое общественное бытие должно основываться на противоречии. Но если останавливаться на чисто абстрактном понятии противоречия, то это будет немарксистской, абстрактной позицией, действием по методу буржуазной, чисто формальной "социологии". Ибо противоречие вовсе не всегда означает просто противоречие, и все кошки только в ночи буржуазной мысли оказываются серыми. Противоречие в экономической основе существования обоих типических классов капиталистического общества (причем мы здесь - противоречия ради - ни на миг не оставляем в стороне различие между буржуазией и пролетариатом, подробно рассмотренное в моей книге) означает, что эта основа движется через противоречия, что ее развитие есть все более широкое и глубокое раскрытие, все более расширенное воспроизводство противоречий, *имманентных* этой основе (кризис). Но это не значит, что данная экономическая основа, движущаяся через противоречия, раскалывается *на неоднородные части*. Это означает, что именно *диалектические* противоречия капиталистического способа производства обнаруживаются в общественном бытии (а

[191] Inprekorr V., Nr. 77. См. также: Тезисы по крестьянскому вопросу // Расширенный пленум Исполкома Коммунистического Интернационала (21 марта - 6 апреля 1925 г.). Стенографический отчет. Москва - Ленинград: Государственное изд-во, 1925. С. 529-530.

[192] К. Маркс. Теории прибавочной стоимости // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 26. Ч. I. С. 417.

тем самым, и в сознании) буржуазии и пролетариата, а не *противоречия между двумя различными способами производства*, как в случае крестьянства. Противоречия такого общественного бытия, как бытия крестьян, не являются, поэтому, непосредственно диалектическими, подобно противоречиям самого капиталистического производства, и только посредством диалектики общего развития капиталистического общества они становятся *опосредствованно* диалектическими. Таким образом, эти противоречия могут быть осознаны и диалектически поняты только с классовой точки зрения, которая вследствие лежащего в ее основе общественного бытия способна постичь общее развитие капитализма как диалектический процесс. Это значит, с позиции пролетариата. Для классовой точки зрения буржуазии познание этого общего развития невозможно, т.е. невозможно понимание необходимого развития капитализма из докапиталистических форм производства, необходимости сосуществования этих форм производства наряду с капиталистическими, неизбежности перехода всего этого комплекса к социализму и т.д. Когда в ситуациях, относящихся к данным областям, буржуазия местами тоже располагает в классовом отношении верной практикой (в сфере политики и экономики), то эта практика все же сопровождается "ложным сознанием": "Они не сознают этого, но они это делают",[193] - заметил как-то Маркс относительно буржуазной практики.

А что же само крестьянство? Рассмотрим-ка мы несколько подробнее его общественное бытие с позиций Марксовой теории. Непосредственно перед выше приведенным местом Маркс пишет: крестьяне "не принадлежат ни к категории производительных рабочих, ни к категории непроизводительных работников, хотя и являются товаропроизводителями. Но это такие товаропроизводители, производство которых не подчинено капиталистическому способу производства".[194] В другом месте Маркс конкретизирует это положение вещей: "К крестьянам не

[193] К. Маркс. Капитал. Т. 1. // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 23. С. 84.
[194] К. Маркс. Теории прибавочной стоимости // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 26. Ч. I. С. 417.

относятся общие законы кредита, так как они предполагают, что производитель является капиталистом".[195] В дальнейшем Маркс дает широкий обзор этой ситуации. Я приведу здесь лишь самые важные положения: "С другой стороны, эти явления развиваются только там, где капиталистический способ производства получил лишь ограниченное развитие и не раскрыл все свои особенности; так как эти явления покоятся именно на том, что земледелие уже не подчинено – или еще не подчинено - капиталистическому способу производства, а подчинено способу производства, сохранившемуся от погибших форм общества. Следовательно, вредные стороны капиталистического способа производства с его зависимостью производителя от денежной цены его продукта совпадают здесь с вредом, проистекающим от недостаточного развития капиталистического способа производства. Крестьянин становится купцом и промышленником без тех условий, при которых он мог бы производить свой продукт в виде товара".[196] И в заключение Маркс говорит о мелкой земельной собственности, что она "создает класс варваров, который наполовину стоит вне общества".[197] Что из этого следует? Ни в коем случае то, что товарищ Рудаш вменяет мне в вину, а именно, что будто крестьяне вообще не являются классом. Однако отсюда наверняка следует существенно иное (по сравнению с другими классами) конкретное отношение между общественным бытием крестьянства и его сознанием. Предполагается, что мы не останавливаемся, подобно добрым кантианцам вроде товарища Рудаша, на одной только формуле о том, что общественное бытие (вообще) определяет (вообще) общественное сознание (вообще), но стремимся постичь эту определенность из *конкретного своеобразия* данного *специфического* общественного бытия. Я попытался охарактеризовать это своеобразие тем, что нашел здесь контрадикторное противоречие – в противовес диалектическому противоречию между классовым сознанием и классовым интересом у

[195] К. Маркс. Капитал. Т. 3. // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 25. Ч. II. С. 376.
[196] Там же, С. 377
[197] Там же, С. 378.

буржуазии.[198] Надеюсь, я не должен повторять здесь уже сказанное мною о классовом сознании. И все же ради осторожности укажу вновь на "поскольку" Маркса[199] в отношении крестьянства как класса, на тезисы Бухарина и на мнение Ленина о том, *когда* непосредственная экономическая борьба пролетариата может быть названа классовой борьбой. Непосредственные повседневные интересы рабочего класса возникают из его общественного бытия таким образом, что *могут* при помощи верного сознания присоединиться к великим общим интересам класса, хотя, как мы видели, Ленин считал, что и такое соединение не совершается само собой. У буржуазии соответствующее соединение возможно лишь при помощи "ложного сознания" (причем я должен опять-таки специально указать на диалектический характер этого "ложного сознания"). А для крестьянства – с его собственной классовой точки зрения – подобное соединение вообще невозможно. Рудаш в противовес моей позиции (как он ее понимает) приводит различные высказывания товарища Ленина.[200] Если внимательно изучить эти положения, то окажется, что они сплошь и рядом говорят за меня и против товарища Рудаша. Товарищ Ленин, как и Маркс в вышеприведенных цитатах, указывает как раз на то, что крестьянин есть "наполовину рабочий и наполовину спекулянт". Что означает это для практики крестьянства? Даже товарищ Рудаш соглашается: "И столь же ясно, почему крестьяне один раз тянут к капиталистам, другой раз к пролетариату".[201] Но спрашивается теперь: *отвечают* ли на самом деле эти колебания крестьян их правильно понятым *классовым интересам*? Или, напротив, в этих колебаниях отражается тот факт, что крестьяне, будучи, правда, в отношении своих непосредственных сиюминутных интересов "реалистами", закоренелыми эмпириками (однако сообразно своему классовому положению именно *только* эмпириками), не способны правильно воспринять подлинный об-

[198] G. Lukács. Geschichte und Klassenbewußtsein … , S. 235.
[199] К. Маркс. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 8. С. 208.
[200] Л. Рудаш. Там же, С. 84.
[201] Там же, С. 85.

щий интерес своего собственного класса? И не обнаруживается ли здесь, что классовое сознание крестьян в лучшем случае достигает того уровня, который товарищ Ленин - *в противоположность* пролетарскому классовому сознанию (!) - назвал тред-юнионистским сознанием? Именно это я и хотел сказать: крестьяне не могут иметь такого классового сознания, которое соответствовало бы *уровню* классового сознания пролетариата. Вследствие своего классового положения они *объективно неспособны* повести за собой и организовать *все* общество на основе и с учетом своих классовых интересов. Противоречие их общественного бытия (*наполовину* рабочие и *наполовину* спекулянты) отражается в их сознании. "Поскольку между парцелльными крестьянами существует лишь местная связь, поскольку тождество их интересов не создает между ними никакой общности, никакой национальной связи, никакой политической организации, - они не образуют класса".[202] Вспомним описание Энгельсом стратегии крестьянской войны - чтобы мимоходом отвести еще одно возражение со стороны Рудаша. Я пишу: "Во-вторых, именно в вопросах насилия, то есть непосредственно в тех ситуациях, когда между классами идет открытая борьба за существование, вопросы классового сознания обнаруживаются как решающие, в конечном счете, моменты происходящего".[203] По мнению товарища Рудаша,[204] такое представление противоречит военному теоретику Энгельсу. Вчитался бы он только внимательно в "Крестьянскую войну в Германии", где Энгельс говорит о военном решении (а *только* о нем шла речь): "Хитрость Трухзесса спасла его здесь от верной гибели. Если бы он не сумел одурачить неустойчивых, ограниченных и в большинстве своем уже деморализованных крестьян и их большей частью неспособных, трусливых и продажных вожаков, то он был бы со своим небольшим войском окружен четырьмя колоннами, насчитывавшими вместе самое меньшее 25 – 30 тысяч че-

[202] К. Маркс. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 8. С. 208.
[203] G. Lukács. Geschichte und Klassenbewußtsein … , S. 226.
[204] Рудаш. Там же, С. 103-104.

ловек, и безусловно уничтожен. *Но, ограниченность его врагов – ограниченность, неизбежная у крестьянских масс - позволила ему ускользнуть из их рук как раз в тот момент, когда они могли бы одним ударом закончить всю войну, по крайней мере, в Швабии и Франконии*".[205] Достаточно вспомнить о господстве Стамболийского[206] как пример из недавнего прошлого. Этот пример вдвойне интересен, потому что, с одной стороны, он отчетливо показывает неспособность крестьян к власти, а с другой стороны, именно из-за ошибок коммунистической партии, ясно доказывает, что только при помощи пролетариата крестьянству может и должен быть указан его *собственный* путь.

Спору нет: и пролетариат во многих случаях действовал неправильно. Согласен. Но у пролетариата есть объективная возможность *своими силами* развиваться дальше, в направлении подлинного, а не одного только тред-юнионистского классового сознания. А вот крестьянство должно быть *ведомо*. Само собой понятно, что это руководство не осуществляется насильственно, что при этом происходит непрерывное взаимодействие между изменениями в общественном бытии и переменами в сознании пролетариата. И тем не менее: диалектические противоречия общего развития вначале осознаются *в* пролетариате (соответственно, в коммунистической партии), и потом пролетариат *сообщает* крестьянам то промежуточное звено дальнейшего развития, которое как раз отвечает их общественному бытию и, соответственно, развитию их сознания, но к которому нельзя придти, отталкиваясь только от крестьянского сознания. Именно к таким классам относится мое положение о том, что "массы движимы совсем другими побудительными силами и

[205] Ф. Энгельс. Крестьянская война в Германии // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., Т. 7. С. 411. Курсив мой - *Д. Л.*

[206] Стамболийский Александр Стоименов (1879 - 1923), болгарский политический и государственный деятель, один из лидеров "Болгарского земледельческого союза". В 1919-20, 1920-23 - глава болгарского правительства. В 1920-22 правительство Стамболийского провело некоторые реформы (в том числе аграрную), носившие демократический характер, предприняло попытки наладить дипломатические отношения с Советской Россией. Стамболийский выступал с инициативой создания "Зелёного", или "Земледельческого", интернационала как объединения крестьянских партий.

действуют сообразно совсем другим целям, - тогда теория имеет для их движения совершенно случайное содержание, такую форму, в которой они лишь осознают свое исторически необходимые или случайные действия. Однако данный акт осознания не находится с этими действиями в реальной и существенной связи".[207] Из этого положения товарищ Рудаш, помимо прочего, делает вывод о моем идеализме.[208] При этом он забывает, что для диалектического метода – но, конечно, только для него – случайное отнюдь не означает нечто не являющееся каузально необходимым. Напротив: случай есть форма проявления данного способа каузальной определенности. Коль товарищ Рудаш не знает Гегеля, то он мог бы прочитать об этом у Энгельса. Случайность, по Энгельсу, есть "только один полюс взаимодействия, другой полюс которой называется необходимостью".[209] Итак, сознание, соразмерное общественному бытию крестьян, открывается пролетариатом и сообщается им крестьянству, в котором оно становится потом действенным. Поэтому крестьянство должно руководиться пролетариатом, ибо само по себе оно может действовать только "спонтанно" и "случайно". Однако отсюда еще далеко не следует, что у крестьян нет сознания, с необходимостью возникающего из их общественного бытия. Только вот сознание это не является классовым сознанием в том смысле, в каком им *может* обладать *только* пролетариат. Таким образом, те пункты, в которых пролетариат подключается к развитию крестьянства, далеко не при всех обстоятельствах являются в объективно-экономическом смысле наиболее целесообразными моментами развития. Напротив, одна из доктринерских ошибок молодых коммунистических партий (например, венгерской компартии в период советской диктатуры в Венгрии) состояла как раз в том, что эти партии исходили из объективного экономического превосходства прогрессивно управляемого крупного сельскохозяйственного производства.

[207] G. Lukács. Geschichte und Klassenbewußtsein … , S. 172.
[208] Л. Рудаш. Там же, С. 54.
[209] Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., Т. 21. С. 174. См. также: Маркс - Людвигу Кугельману, 17 апреля 1871 г. // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., Т. 33. С. 175.

При этом они оставляли без внимания тот факт, что крестьянство может быть приведено к осознанию экономической выгоды, приносимой (для самого крестьянства!) крупным сельскохозяйственным производством, только путем долгих наглядных уроков революционного обучения. Итак, мы сделали здесь - с точки зрения марксистской доктрины - обзор специфических форм развития, специфических форм опосредствования крестьянского сознания. Товарищ Ленин тоже неоднократно и четко высказывался по этому вопросу, замечая о крестьянах: "До сих пор у них осталось предубеждение против крупного хозяйства. Крестьянин думает: «Если крупное хозяйство, значит я опять батрак». *Конечно, это ошибочно*. Но у крестьянина с представлением о крупном хозяйстве связана ненависть, воспоминание о том, как угнетали народ помещики. Это чувство остается, оно еще не умерло".[210] Но проводить эту, здесь *единственно правильную*, политику и в отношении пролетариата означало бы, к примеру, идти на уступки широко распространенным синдикалистским симпатиям среди рабочих, то есть способствовать снижению уровня рабочего движения, снижению, в котором Ленин правомерно усматривал существенный признак оппортунизма. Но признать это различие между крестьянской и рабочей политикой в методологическом смысле равнозначно тому, чтобы признать, что связь между общественным бытием и классовым сознанием у пролетариата *структурно* отличается от соответствующей связи у крестьянства. И тогда следует также признать, что наша теория должна трактовать различные формы сознания различных классов конкретно-диалектически, диалектико-исторически, а не формально-социологически или формально-психологически.

Тем самым я надеюсь, что сумел в достаточной степени объяснить мое применение понятия "Zurechnung". А все эти "вокруг да около", весь этот соус, который товарищ Рудаш по-

[210] В.И. Ленин. Доклад о работе в деревне (VIII съезд РКП(б), 23 марта 1919) // В.И. Ленин. Полное собр. Соч., Т. 38. С. 200. - Курсив мой - *Д. Л.*

дает к своей хвостистской чепухе,[211] я здесь рассматривать не буду. Он очень хорошо знает, что я полностью порвал со своим не только социальным, но и философским прошлым, что работы, написанные мной до вступления в КПВ, я считаю во всех отношениях неудачными и ложными. (Из этого, однако, не следует, что всё написанное мною после 1918 года я считаю сегодня правильным. Подборка, которую я сделал в 1922 году при издании "Истории и классового сознания", была одновременно критикой моих прежних работ). Итак, товарищ Рудаш очень хорошо знает, что я, например, нигде не признаю некое общечеловеческое сознание, ему известна также моя позиция по отношению к Максу Адлеру[212] и т.д. И если вопреки сказанному, Рудаш всё это утверждает, то делает он это с целью *затушевать* истинный пункт нашего спора - противостояние хвостизма и большевистской концепции партии. Поэтому Рудаш задействовал всё возможное в своей пространной критике моей книги, за исключением, правда, ее важнейшей статьи - "Методические заметки к организационному вопросу".

Диалектика природы

В ходе предшествующих рассуждений мы все время сталкивались с проблемой опосредствования и могли заметить, как товарищ Рудаш ужасно запутывает все вопросы, как постоянно доходит он до оппортунистических выводов, ибо забывает об этом решающем моменте диалектического метода. Это недоразумение - а я повторяю, что в данном пункте я с ним полностью согласен - ни в коем случае не имеет чисто логическую природу. Познание опосредствований и, прежде всего, *реальных* форм опосредствований, благодаря которым продуцируются непосредственные формы проявления общества, предполагает практически-критическую, диалектико-критическую позицию по отношению к общественной действительности, а именно,

[211] У Лукача здесь непереводимая игра слов: "Kohl" одновременно означает "чепуха" и "капуста". - *Пер*.

[212] См. мои критические заметки в "Вестнике Социалистической Академии" 1923, № 3, а также: Inprekorr IV, Nr. 148.

практически-критическую точку зрения революционного пролетариата. Буржуазный класс, даже в лице своих наиболее значительных научных представителей, вынужден оставаться на уровне непосредственности своих общественных форм, а поэтому не в состоянии познать общество в его тотальности и в его становлении, что значит, одновременно теоретически и исторически, диалектически. Оппортунистические направления внутри рабочего движения почуяли своим верным инстинктом, почему именно диалектику нужно им было подвергать своим нападкам: ведь только посредством удаления диалектики они получили возможность предать забвению опыт преодоления историческим материализмом непосредственности буржуазного общества, именно так стала возможной для оппортунизма идеологическая капитуляцию перед буржуазией. Философский вопрос о снятии непосредственности совпадает во многих пунктах с ранее обсуждавшемся (на основе ленинских представлений) вопросом об отличии тред-юнионистского сознания от классового. Ведь с точки зрения (неснятой) непосредственности буржуазного общества сами собой вытекают следствия, отвечающие классовому положению буржуазии, однако они суть все же не более, чем только логические (чаще всего, конечно, просто формально-логические) выводы из этой некритически принимаемой, сохраняющейся в своей непосредственности фактуре капиталистического развития.

Конечно границы здесь, как и везде, текучи, так что между историческим материализмом и теоретическими формами выражения самой поверхностной, непосредственной сферы обращения (к примеру, теория предельной полезности) имеется бесконечный ряд промежуточных звеньев. И какие реальные формы опосредствования уже объективно находятся (или каким-либо познаваемым образом даны) на определенной ступени развития, - этот вопрос тоже является диалектической, а значит, конкретно-исторической проблемой. Но игнорирование форм опосредствования должно неизбежно вести к отходу от последовательного метода познания, то есть приводить к идеализму, агностицизму, субъективизму и т.п. Так, Энгельс (а за ним и

Плеханов) особо обращает внимание на то, что старый материализм, поскольку он рассматривал исторические явления в их непосредственности, неизбежно становился в области истории непоследовательным, идеалистическим. Энгельс пишет, что "в исторической области старый материализм изменяет самому себе, считая действующие там идеальные побудительные силы последними причинами событий, вместо того чтобы исследовать, что за ними кроется, каковы побудительные силы этих побудительных сил. Непоследовательность заключается не в том, что признается существование *идеальных* побудительных сил, а в том, что останавливаются на них, не идут дальше, к их движущим причинам".[213]

В этот идеализм товарищ Рудаш как раз и впал в ходе своей полемики против моего "идеализма". После того как он привел красивое и глубокое высказывание Маркса о единой науке, науке истории (а я бы *подписался под каждым словом* этого высказывания), он вдруг неожиданно заявляет: "Если в прежнее время естествоведы подходили к природе не исторически, то теперь такой подход становится все реже, у естественников тоже начинают открываться глаза: их наука сама «вбивает им в голову» диалектику. К тому же естествоведы и природа - две разные вещи".[214] К последнему предложению из этого высказывания Рудаша, поскольку оно важно для нашего с ним спора, я еще вернусь. Предварительно я бы хотел констатировать здесь следующее: товарищ Рудаш предполагает имманентное развитие естествознания. Речь идет о *развитии науки*, которое вбивает диалектику в головы естествоиспытателей. *Несомненно, что непосредственно так оно и есть.* Именно таким - непосредственным и видимым - образом произошел распад идеалистической диалектики в Германии, а также школы Рикардо в Англии и Франции. Но очень важно проследить отдельно друг от друга развитие проблем и способы решения этих проблем. Маркс делает это мастерски, например, в 3-ем томе "Теорий

[213] Ф. Энгельс. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., Т. 21. С.307.
[214] Л. Рудаш. Там же, С. 96.

прибавочной стоимости". Причем он ни в коем случае этим не ограничивается, но каждый раз указывает на тот реальный исторический процесс революционизирования общества, который породил как внутреннюю теоретическую проблематику самого Рикардо, так и кризис его школы. Когда следуют - чисто имманентно-философским или имманентно-экономическим образом - по этой линии развития, тогда неизбежно впадают в идеалистический способ рассмотрения. Ибо диалектика только в редчайших случаях *непосредственно* "вбивается в головы" этим революционизированием материальных производительных сил. Обычно же это "вбивание" проявляется в форме научных противоречий, проблем, которые люди пытаются научно разрешить, развить дальше и т.д. И только диалектик-материалист в состоянии познать "побудительные силы побудительных сил", выявить *материальные* истоки противоречий, проблем, ошибок, зачаток правильных решений и т. д., поскольку он выводит их необходимость из революционных изменений экономической структуры общества, из классового положения соответствующих мыслителей. При этом он показывает, что наивная непосредственность, пленившая самих мыслителей, есть продукт исторического развития, и тем самым диалектик снимает эту непосредственность как непосредственность. Маркс пишет: "Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышаются юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обусловливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, *их общественное бытие определяет их сознание*".[215]

Спрашивается теперь: образуют ли исключение из вышеприведенного положения те *мыслительные формы,* в которых люди выражают свое отношение к природе? Другими словами: находятся ли люди в *непосредственном отношении* к природе,

[215] К. Маркс. К критике политической экономии. Предисловие // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 13. С. 7. Курсив мой - *Д. Л.*

или их обмен веществ с природой *социально опосредствован*? Это и есть *действительно главный пункт* моего противостояния с товарищем Дебориным и Рудашем, и в дальнейшем я попытаюсь кратко изложить существенные методологические моменты этого противостояния. Разумеется, при этом я не стану делать одолжения моим оппонентам, высказывая те воззрения, которые бы они очень хотели услышать из моих уст, но которые я нигде не представляю, а наоборот, резко отвергаю.

Тем самым я опять возвращаюсь к вышеприведенной цитате из работы товарища Рудаша: "К тому же естествоведы и природа - две разные вещи". Совершенно верно. Но если бы товарищ Рудаш постарался внимательно прочитать атакованные им места из моей книги, он наверняка бы обнаружил, что речь там идет (причем дважды!) только о *познании природы*, а не о природе.[216]

1. Обмен веществ с природой.

Если мы хотим ставить этот вопрос по-марксистски, тогда мы должны исходить из вопроса о том, как устроена *материальная основа* нашего познания природы. Маркс высказался по этому вопросу весьма ясно в своем критическом рассмотрении философии Фейербаха: "Он не замечает, что окружающий его чувственный мир вовсе не есть некая непосредственно от века данная, всегда равная себе вещь, а что он есть продукт деятельности целого ряда поколений, каждое из которых стояло на плечах предшествующего. Теоретическое понимание Фейербахом чувственного мира ограничивается одним лишь созерцанием и простым ощущением этого мира. Поэтому Фейербах никогда не добирается до реально существующих деятельных людей, а застревает на абстракции "человек" и ограничивается лишь тем, что признает действительно телесного человека только в области чувств, т. е. не знает никаких иных человеческих отношений, кроме любви и дружбы. Тем самым от Фейербаха полностью ускользает тот факт, что *пресловутое "единст-*

[216] G. Lukács. Geschichte und Klassenbewußtsein … , S. 175 (Прим.)

во человека с природой" всегда имело место в производственной деятельности человека".[217] Таким образом, нам нужно отыскать производственную деятельность человека.

Этот "обмен веществ с природой" проявляется прежде всего как "вечное естественное условие человеческой жизни". Маркс из этого делает следующий вывод: "Процесс труда, как мы изобразили его в простых и абстрактных его моментах, есть целесообразная деятельность для созидания потребительных стоимостей, присвоение данного природой для человеческих потребностей, всеобщее условие обмена веществ между человеком и природой, вечное естественное условие человеческой жизни, и потому он не зависим от какой бы то ни было формы этой жизни, а, напротив, одинаково общ всем ее общественным формам".[218] Но чтобы данную точку зрения понять правильно, конкретно-диалектически, а не формально-абстрактно, сюда надо добавить следующее. Во-первых, Маркс говорит здесь о процессе труда в его простых и абстрактных моментах, так что он не считает нужным при этом "рассматривать рабочего в его отношении к другим рабочим".[219] Следовательно, Маркс *абстрагируется* от всех общественных моментов процесса труда, чтобы четко выделить моменты, являющиеся *общими для всех трудовых процессов*. Это - примерно то же самое, что Маркс в другом месте говорит о производстве вообще: "Производство вообще – это абстракция, но абстракция разумная, поскольку она действительно выделяет общее, фиксирует его, и потому избавляет нас от повторений".[220] Однако Маркс тут же предостерегает от того, чтобы "из-за единства <...> не были забыты существенные различия" и как раз в этом забвении обнаруживает он "мудрость современных экономистов", теоретический источник апологетики капитализма как "вечной формы" произ-

[217] К. Маркс и Ф. Энгельс. Немецкая идеология // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 3. С. 42-44. Приведенная Лукачем цитата не вполне совпадает с версией текста в 3-ем томе 2-го советского издания сочинений Маркса и Энгельса. Лукач цитирует по выписке Густава Майера из книги: F. Engels. Bd I. S. 247. - *Пер.*

[218] К. Маркс. Капитал. Т.1 // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 23. С. 195.

[219] Там же.

[220] К. Маркс. Экономические рукописи 1857-1859 годов // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 46. Ч. I. С. 21.

водства.[221] Непосредственно перед выше приведенным местом в "Капитале" Маркс четко указывает на то, что данное им "определение производительного труда, получающееся с точки зрения простого процесса труда, совершенно недостаточно для капиталистического процесса производства".[222] Насколько речь здесь идет о "разумной абстракции", видно из того, что для единства человечество выступает субъектом, а природа - объектом, тогда как, по Марксу, при конкретном подходе рассматривать общество (как уже более конкретный субъект по сравнению с человечеством) "как один-единственный субъект значит рассматривать его неправильно, умозрительно".[223] В выше приведенном месте товарищ Рудаш идет еще дальше в игнорировании любого общественного изменения. Для него сознание человека есть "*такой же* продукт природы", как и животный инстинкт.[224] Субъективно я, конечно, не стану возражать, если товарищ Рудаш захочет каждого осла по-братски прижать к своему сердцу, да и объективно я бы ничего не имел против этого, скажи Рудаш просто, что сознание человека есть тоже продукт природы. Естественно, это продукт природы, однако *весьма своеобразный* продукт. В своих вышеприведенных рассуждениях о процессе труда в его простейшей форме Маркс показал, что *материальная основа* возникающего здесь сознания принципиально отлична от сознания животного, так что выражение "такой же продукт" в устах товарища Рудаша - мягко говоря - является немарксистским. Ибо уже при рассмотрении процесса труда в его простых и абстрактных моментах предполагается "труд в такой форме, в которой он составляет исключительно достояние человека".[225] И то, что отличает человеческий труд от инстинктивных действий животного, находится - horrible dictu[226] - именно в сознании, в том, что резуль-

[221] Там же.
[222] К. Маркс. Капитал. Т.1 // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 23. С. 192 (Прим.).
[223] К. Маркс. Экономические рукописи 1857-1859 годов // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 46. Ч. I. С. 30.
[224] Л. Рудаш. Там же. Курсив мой - *Д.Л.*
[225] К. Маркс. Капитал. Т.1 // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 23. С. 189.
[226] страшно сказать (лат.) - *Пер.*

тат процесса труда уже имелся до этого процесса в голове рабочего.

Во-вторых, этот процесс труда при более близком рассмотрении определяется как "деятельность по производству потребительной стоимости". И Маркс действительно усматривает в потребительной стоимости "природное отношение между вещами и людьми", "бытие вещей для человека", тогда как возникающая позже меновая стоимость представляет собой "*общественное* бытие вещи".[227] Надеюсь, сегодня не нужно подробно разъяснять среди марксистов, что потребительная и меновая стоимости находятся по отношению друг друга в диалектическом взаимодействии. В данном отношении те *реальные формы опосредствования*, которые располагаются между человеком и природой, выступают все более многообразным и решающим образом. Потребление, в котором потребительский характер вещи проявляется в чистом виде, самым различным образом опосредствуется и определяется формами производства. Так, Маркс пишет: "Прежде всего, предмет не есть предмет вообще, а определенный предмет, который должен быть потреблен определенным способом, опять-таки предуказанным самим производством. Голод есть голод, однако голод, который удовлетворяется вареным мясом, поедаемым с помощью вилки и ножа, это иной голод, чем тот, при котором проглатывается сырое мясо с помощью рук, ногтей и зубов. Поэтому не только предмет потребления, но также и способ потребления создается производством, не только объективно, но и субъективно <...> Когда потребление выходит из своей первоначальной грубости и непосредственности, <...>, то оно само как влечение, опосредствуется предметом".[228] И развитие идет в направлении, которое все сильнее обнаруживает преобладание общественного момента. "Во всех формах общества, где господствует земельная собственность, преобладают еще отношения, опреде-

[227] К. Маркс. Теории прибавочной стоимости. Ч. III // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 26. Ч. III. С. 307.
[228] К. Маркс. Экономические рукописи 1857-1859 годов // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 46. Ч. I. С. 28.

ляемые природой. В тех же формах общества, где господствует капитал, преобладает элемент, созданный обществом, историей".[229]

Обратим-ка теперь внимание на Марксово понимание человеческого отношения к природе, сущностный характер которого определяет восприятие природы людьми, то есть их познание природы. Я хотел бы в этой связи привести лишь некоторые цитаты:

"Чтобы производить, люди вступают в определенные связи и отношения, и *только в рамках* этих общественных связей и отношений существует их отношение к природе, имеет место производство".[230]

"Всякое производство есть присвоение индивидом предметов природы в рамках определенной формы общества и посредством нее".[231]

"Из определенной формы материального производства вытекает, во-первых, определенная структура общества, во-вторых, *определенное отношение людей к природе*".[232]

"И как только прекращается первоначальное животное состояние, собственность человека на окружающую его природу всегда предварительно опосредствуется его бытием в качестве члена общины, семьи, рода и т.д., *его отношением к другим людям, которое обусловливает и его отношение к природе*".[233]

Я думаю, что язык этих цитат совершенно ясен. Они утверждают то же самое, о чем говорит фундаментальное положение исторического материализма: "Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их *общественное бытие* определяет их сознание".

---

[229] Там же. С. 44.

[230] К. Маркс. Наемный труд и капитал // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 6. С. 441. Курсив мой - *Д.Л.*

[231] К. Маркс. Экономические рукописи 1857-1859 годов // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 46. Ч. I. С. 23. Курсив мой - *Д.Л.*

[232] К. Маркс. Теории прибавочной стоимости. Ч. I. // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 26 Ч. I С.
279. Курсив мой - *Д.Л.*

[233] К. Маркс. Теории прибавочной стоимости. Ч. III. // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 26 Ч. III. С. 391. Курсив мой - *Д.Л.*

Наше восприятие природы, то есть, наше познание природы определяется нашим общественным бытием. Это и есть то, что было сказано в моих немногих замечаниях, посвященных этому вопросу: не меньше, но и не больше. Посмотрим-ка теперь пристальнее, следует ли из сказанного то, что хотят мне приписать мои критики или, скорее, отсюда вытекает обратное. Товарищ Рудаш сводит свои обвинения в мой адрес к трем пунктам: 1. Сказанное мною ведет к дуализму ("природа не диалектична, а общество диалектично"[234]). 2. "Диалектика есть произведение человека".[235] 3. "Диалектика не объективная, т. е. независимая от человека, закономерность, а закономерность субъективно-человеческая".[236]

Позиция, которую представляет здесь Рудаш, содержит в себе, по моему мнению, очень опасный *субъективизм* (который связан со скрытым, не вполне преодоленным Рудашем, кантианством). Рудашу в любых обстоятельствах - как и товарищу Деборину в приведенной вначале цитате - представляется, что субъект = человеку (обществу), а объект = природе. А из этого потом, разумеется, вытекает, что все, что является продуктом "людей" [50] (т. е. общественно-исторического процесса развития), относится к субъекту, тогда как подлинная объективность полагается только вещам и связям. Причем последние не просто существуют независимо от человека (как субъекта познания), - что верно с марксистской точки зрения, - но независимы также от исторического процесса развития общества. Вопрос о том, в какой мере, по моему мнению, диалектика является "произведением человека", я вскоре рассмотрю, но сейчас необходимо четко указать на то, что Рудаш (как и явно согласный с ним в этом вопросе Деборин) понимает таким вот образом противоположность субъекта и объекта как неподвижную, недиалектическую. Для Деборина - как для Канта и всех кантианцев - субъект находится на одной стороне, а объект - на другой, так что объективным может быть только то, что свободно от

[234] Л. Рудаш. Там же, С. 52.
[235] Там же, С. 53.
[236] Там же.

любого соприкосновения с субъектом. Это воззрение отличается только по своей формулировке от точки зрения неокантианцев, к примеру, от тезиса Риккерта о том, что субъект есть то, что ни при каких обстоятельствах не может быть объектом.[237] Точка зрения Рудаша не только очень близка в своей антидиалектической основе кантианской, но также аналогична ей по своей постановке вопроса в духе "критической теории познания". Ведь вопрос об объективности Рудаш ищет не в реально-исторической взаимосвязи объективных и субъективных моментов развития, где этот вопрос мог бы быть проанализирован в живом взаимодействии этих моментов, но с самого начала (априорно, вне времени, теоретико-познавательным образом) пытается очистить "объективность" от "всяких субъективных примесей". Ни Рудаш, ни Деборин не делают конечных выводов из своей позиции. Иначе они бы были вынуждены *все* формы проявления общества относить к субъективности и отрицать при этом, что критерий объективности - независимое существование предмета от познающего, ощущающего и т. п. субъекта - наличествует в обществе. Но таких выводов, противоречащих азбуке марксизма, они, конечно, пугаются. Но если продумать до конца приведенные здесь их рассуждения, то с необходимостью приходишь к выводу: то, что является "произведением человека", есть нечто "субъективное". И поскольку, как известно, люди сами делают свою историю, постольку история оказывается здесь полем субъективизма.

Это, конечно, глупость. Предположим, я стану утверждать (хотя сейчас покажу, что имеет место как раз обратное), что диалектика есть продукт исторического развития. Но даже в этом случае она не была бы чем-то "субъективным". Земельная рента, капитал, прибыль и пр. суть не что иное, как продукты исторического развития, но кто бы стал, тем не менее, считать их чем-то чисто субъективным? Тот, кто, находясь в плену непосредственных представлений буржуазного общества, все же стремится выбраться за их пределы, кто, стало быть, сознает "субъективный" момент общественных данностей, но не спосо-

[237] H. Rickert. Gegenstand der Erkenntnis, III. Aufgabe. S. 46 ff.

бен при этом познать в них диалектическое взаимодействие субъективности и объективности, - тот не в состоянии постичь способ и основу объективности этих данностей. (См. критику Марксом радикальных последователей Рикардо, которые уже начали осознавать товарный фетиш, однако видели в нем лишь нечто субъективное). Товарищ Рудаш, подталкиваемый здесь (где он выступает в роли "теоретика познания") к такого рода выводам, в своих исторических исследованиях бросается - из понятного страха - в прямо и механически противоположную крайность. Он, как мы выше показали, толкует общественное развитие как очищенный от "всяких субъективных примесей" процесс, обнаруживая при этом механистично-кантианское понимание объективной действительности.

Таким образом, диалектика не была бы субъективной даже в том случае, если бы она была продуктом историко-экономического развития человечества. Товарищ Рудаш, как представляется, понимает объективное как противоположность общественно обусловленного. Так, он говорит об "объективном процессе производства" в противоположность его "капиталистической оболочке", которая для Рудаша, видимо, представляет собой нечто субъективное.[238] Однако и по моему мнению, она, конечно, таковой не является. На те "каверзные вопросы", которые ставит Рудаш,[239] очень легко найти ответ. Разумеется, общество возникло *из* природы. Само собой понятно, что природа с ее закономерностями существовала *до* общества (то есть, до человека). И само собой разумеется, что диалектика как *объективный принцип развития* общества *не могла* стать действующей, если бы она, как принцип развития природы, уже не была действующей и *объективно наличной* до всякого общества. Однако отсюда не следует, что общественное развитие не может производить новых, столь же объективных форм движения, диалектических моментов, как не следует отсюда и то, что диалектические моменты в развитии природы были бы *познаваемы* без посредничества этих новых, общественно-

[238] Там же, С. 63.
[239] Там же, С. 52-53.

диалектических форм. Ибо мы, очевидно, можем говорить лишь о тех моментах диалектики, которые мы уже познали или собираемся познать. Диалектическое понимание познания как процесса включает в себя не только возможность познакомиться в ходе истории с новыми содержаниями, новыми предметами, о которых мы не ведали до сих пор, но и то, что при этом возникают новые содержания, которые мы можем понять только посредством опять же новых познавательных принципов. Мы знаем, что до сегодняшнего дня мы познали только часть бесконечной объективной действительности (да и эту часть наверняка только отчасти правильно). Но, понимая познавательный процесс диалектически, как процесс, мы должны одновременно и сам этот процесс рассматривать как *часть* объективного общественного процесса развития. Это значит, мы должны понять, что такие вопросы нашего познания, как *Что, Как, Насколько* и т. д. определяются данной ступенью развития объективного общественного процесса. Постигая диалектический характер познания, мы одновременно постигаем его как *исторический процесс.* Но будучи историческим процессом, познание выступает только частью, только осознанной (правильно или ложно осознанной) частью того общественного процесса развития, того непрерывного революционизирования общественного бытия, который также осуществляется в непрерывном взаимодействии с природой (обмен веществ общества с природой). [51].

Этот обмен веществ с природой не может - даже на примитивнейшей ступени общественного развития - осуществляться, не располагая определенной степенью объективно-научного познания природных процессов, существующих и протекающих до людей и независимо от них. Примитивнейшая негритянская деревня не смогла бы просуществовать и дня, если бы ее обитатели не могли в известной степени правильно наблюдать, предвидеть и т.п. жизненно важные для них природные явления (т.е. воспринимать явления в их независимой от человека объективности). Конечно, такие наблюдения ограничены узким кругом природных явлений. Конечно, "теории", в кото-

рых осознается здесь связь явлений, суть еще наивные и ложные знания, а то и представляют собой сознательный обман. Однако и здесь вместе с необходимостью существования в объективной действительности одновременно дана необходимость того, чтобы - насколько это возможно - правильно познавать эту действительность в ее объективности. Способ и степень этого познания зависят от экономической структуры общества. Ибо способ и степень обмена веществ между обществом и природой, материальной основой познания, зависят от ступени развития экономической структуры общества.

В многочисленных местах своих сочинений Маркс самым убедительным образом показал, что человеческое познание определяется экономическими условиями жизни общества, на почве которого данное познание возникает. Причем оно определяется этими условиями не только по своему происхождению, но и по тем возникающим перед познанием проблемам, которые оно должно решить под страхом гибели соответствующего общества. Я сошлюсь только на пример периодических подъемов и спадов воды в Ниле, создавших египетскую астрономию.[240] Вопрос только в том, определяются ли категории, в которых объективная действительность каждый раз схватывается для целей человеческого познания, также экономической структурой, общественным бытием? Мне кажется несомненным, что только в этом могло состоять мнение Маркса. Относительно представлений о природе в докапиталистических обществах наличие такого мнения у Маркса, по-видимому, никто не станет оспаривать. А что и в отношении естествознания своего времени Маркс думал точно так же, - это показывают нам те места его переписки, где он говорит о высоко чтимом им Дарвине, теорию которого он всегда считал фундаментальной. Он пишет Энгельсу: "Примечательно, что Дарвин в мире животных и растений узнает свое английское общество с его разделением труда, конкуренцией, открытием новых рынков, «изобретениями» и мальтусовской «борьбой за существова-

[240] К. Маркс. Капитал. Т. 1 // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 23. С. 522.

ние». Это - гоббсова bellum omnium contra omnes,[241] и это напоминает Гегеля в «Феноменологии», где гражданское общество предстает как «духовное животное царство», тогда как у Дарвина животное царство выступает как гражданское общество".[242]

Кажется очень естественным упрекнуть подобную позицию в релятивизме или агностицизме. Но на каком основании? Релятивизм тут возникал, если бы общественно-историческая обусловленность человеческого мышления трактовалась на буржуазный манер, т.е. абстрактно-формальным или нетеоретично-историцистским способом (к примеру, à la Ранке). Или, если бы сказали: восприятие природы жителями негритянской деревни, как и людьми [53] капиталистического общества, зависит от экономической структуры их общественного бытия. Следовательно, и те, и другие в равной мере близки (что значит, в равной мере далеки) от объективной истины. Однако для марксистов материальная основа познания (в данном случае - обмен веществ общества с природой) представляет собой конкретный и объективный процесс, причем теоретически познаваемый исторический процесс. Отсюда следует, что в данном процессе можно наблюдать определенные направления, определенные последовательности и пр., что ступени этого процесса в смысле достижимого на данный момент объективного познания не являются одинаковыми по своему рангу (как для историцизма). Отсюда вытекает также, что более поздняя по времени ступень исторического развития не должна непременно во всех отношениях быть выше более ранней ступени, потому что развитие должно идти "вверх" по прямой линии (эволюционизм). Напротив, отсюда следует, что конкретный анализ экономической структуры общества определяет ступень развития обмена веществ между обществом и природой, а также то, что из этого образуется ступень развития (уровень, интенсивность, вид и пр.), характеризующая познание природы. Достижимое в определенный момент познание является относительным в той

[241] война всех против всех (лат.) - *Пер.*
[242] Маркс - Энгельсу, 18 июня 1862 г. // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 30. С. 204.

степени, в какой оно модифицируется или даже фальсифицируется благодаря более высокому развитию экономической структуры общества (соответственно, расширению, интенсификации и пр. обмена веществ между обществом и природой). И все же указанное познание - в какой мере оно схватывает черты объективной действительности общественного бытия и опосредствованной им природы - является объективной истиной, абсолютной истиной, которая только меняет свое место, свое теоретическое объяснение и т.д., причем меняет посредством "снимающего" её, более обширного и правильного познания. (Так, например, верные наблюдения в астрономии Птолемея или Тихо де Браге, "снятые" Коперником, оставались объективной истиной, несмотря на то, что вымышленные для их объяснения теории оказались неверными). Следовательно, "релятивизм" в той мере содержится в диалектическом материализме, в какой диалектик должен осознавать, что категории, в которых он схватывает объективную действительность (общество и природу) определяются современным ему общественным бытием, что они суть лишь мысленные изложения этой объективной действительности. (Категории суть "формы наличного бытия, определения существования" - Маркс). Исторический материализм поднимается над всеми предшествующими методами познания, с одной стороны, потому, что всю действительность он последовательно трактует как *исторический процесс*, с другой же стороны, потому что он в состоянии понять соответствующий исходный пункт познания, само познание, опять же, как результат объективного исторического процесса. Другими словами, у исторического материализма нет нужды абсолютизировать ни само познание, ни современную историческую действительность, определяющую формы и содержание этого познания (что еще вынужден был делать Гегель). Если у кого-то есть желание назвать релятивизмом или агностицизмом эту чистоту основ и конкретных определений познания, то пусть он это делает, однако это будет буржуазным злоупотреблением терминологией.

Ведь то, что мои критики называют у меня агностицизмом, является не чем иным, как тем, что я отрицаю для современной ступени общественного развития (а об утопических возможностях будущего я, разумеется, отказываюсь дискутировать) общественно неопосредствованное, т.е. непосредственное отношение человека к природе. Соответственно, я придерживаюсь мнения, что наше познание природы общественно опосредствовано, потому что общественно опосредствована его материальная основа. Таким образом, я остаюсь верен Марксовой формулировке метода исторического материализма: "Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их *общественное бытие* определяет их сознание". Как из подобного воззрения должен возникнуть дуализм (дуализм природы и общества), остается для меня несколько загадочным. Напротив, если настаивать - как это явно делают Деборин и Рудаш - на возможности непосредственного отношения к природе, тогда, согласно такому представлению, познание природы и познание общества должно развиваться рядом друг с другом и независимо друг от друга, т.е. *дуалистически*. Но как только этот дуализм упраздняется, возникает ситуация, при которой все специфические общественно-исторические категории стираются, а для познания истории признаются пригодными только те категории, которые могут применяться и в естествознании. К чему это приводит, мы с восхищением могли наблюдать на примере хвостистской теории классового сознания у Рудаша, а в последующем мы сможем еще оценить эту теорию в деборинском исполнении. И когда таким вот образом основу революционного преобразования наших знаний о природе ищут не в революционизировании общественного бытия (которое постоянно изменяет способ, степень и т.д. обмена веществ с природой), тогда возникает либо чистый идеализм (как у товарища Рудаша с его имманентно-диалектическим развитием науки), либо неизбежное предположение о том, что фундаментальные изменения естествознания являются отражениями природных перемен. (Вроде того, как если бы, например, раньше Солнце вращалось вокруг Земли, а теперь наоборот, Земля стала вращаться вокруг

Солнца - отсюда и Коперник; но подробно рассматривать такую чушь мы не будем). Насколько далек товарищ Рудаш от того, чтобы только увидеть здесь проблему, насколько пытается скрыть он свой недиалектический способ мышления за истерическими криками об идеализме, дуализме и пр., - все это показывает следующее место из его полемики. В качестве решающей черты диалектического метода я выделил "историческое изменение субстрата категорий как основу категориального изменения мышления".[243] Товарищ Рудаш говорит: "Что означает в точности этот философский жаргон, для нас здесь совершенно безразлично. Ясно, во всяком случае, что речь идет об «изменении в мысли», а мыслить могут только люди. Для нашей цели этого совершенно достаточно".[244] Кажется, что простого упоминания "изменения в мысли" достаточно, чтобы разбудить благородный гнев товарища Рудаша, и в этом своем гневе он совершенно не замечает, что предосудительное "изменение в мысли" подразумевалось здесь как действие, причем как действие существующей вне мышления объективной реальности (субстрата категорий). Указанное выражение имеет, стало быть, тот смысл, что должно произойти изменение в материи (субстрате категорий), чтобы за этим последовало изменение в мышлении. Товарищ Рудаш явно желает удалить из мышления человеческий мыслительный процесс, подобно тому, как из политики он желает удалить человеческие действия. Но как бы ни был неприятен Рудашу тот факт, что *для мышления* необходимы люди, в головах которых действительность принимает сознательную форму, факт этот не изменишь. Так что на самом деле как раз в этом предложении *утверждается*, что объективная диалектика существовала и существует независимо от человека и до человека. Однако ставить под сомнение тот факт, что для *осмысления диалектики*, для диалектики познания (а *только* об этом и идет речь в упомянутом моем примечании) необходимы мыслящие люди, станет, возможно, только товарищ Рудаш. Ведь именно в его эклектическом

[243] G. Lukács. Geschichte und Klassenbewußtsein … , S. 175 (Примечание).
[244] Л. Рудаш. Там же, С. 53.

мышлении повсюду бродят больцановско-гуссерлевские реминисценции о "предложении в себе" [Satz an sich], об истине, независимой от любой осмысленности. Таким образом, из диалектической объективности мышления у Рудаша получается буржуазно-логицистский объективизм.

Итак, с дуализмом моих воззрений ситуация выглядит несколько сомнительной. Ибо как раз согласно моей - и только моей - интерпретации марксизма *всё* наше познание имеет единый источник: развитие общества, а также развертывающийся в ходе этого развития обмен веществ общества с природой. Напротив, любое воззрение, предполагающее непосредственное, то есть независимое от общественного бытия, отношение человека к природе (как источнику природных знаний) должно обе эти познавательные сферы представлять как взаимно независимые, т.е. представлять *дуалистически*. Такое воззрение должно тогда диалектику как общий принцип, коль скоро он все-таки находится, считать одним только принципом познания, неким видом высшей логики. *Следовательно*, такое воззрение должно становиться *идеалистическим*.

2. Низшие и высшие категории диалектики

Конечно, указанная связь отнюдь не означает механической зависимости обеих сфер познания друг от друга. Их объективная связь всегда диалектична, поскольку их материальной основой выступает диалектический процесс, и поскольку экономическая структура общества и обмен веществ общества с природой постоянно находятся в отношении реального диалектического взаимодействия. Уже внутри общественных феноменов эти связи формируются не просто так, а постоянно меняющимся в ходе общественного развития образом. Меняющимся не в том смысле, что просто феномены меняются по своему содержанию (такие изменения знает и буржуазная историография), но меняющимся вследствие изменения реального материала, причем структура связи тоже изменяется. Так, Маркс неоднократно указывал на такое "неодинаковое отношение развития

материального производства к развитию, например, искусства".[245] Однако следующие объяснения показывают, что искусство действительно было всего лишь одним из примеров, [**56**] и между правом и производством тоже могут возникать неодинаковые пути развития. Неразрешимая проблема возникает здесь только для механистического буржуазного мышления, которое неизбежно остается в плену фетишистской антиномии "вечных, железных законов" или "неповторимой индивидуальности". В диалектическом материализме структурная проблема решается исторически (то есть, посредством выявления конкретного, реального, исторического генезиса соответствующей структуры), а историческая проблема - теоретически (то есть, посредством выявления закономерности, произведшей соответствующее положение вещей). Поэтому Маркс отмечает относительно последовательности экономических категорий: "Наоборот, их последовательность определяется тем отношением, в котором они находятся друг к другу в современном буржуазном обществе, причем это отношение прямо противоположно тому, которое представляется естественным или соответствует последовательности исторического развития".[246]

Итак, сам объективно реальный процесс диалектичен, диалектично также реальное возникновение и связь знаний, правильно отражающих этот процесс. Однако из этого еще отнюдь не следует, что любое познание должно всегда выступать в *познавательной форме диалектического метода*. Высказывание молодого Маркса - "Разум существовал всегда, но всегда в разумной форме"[247] - относится и к диалектике. Это зависит от экономической структуры общества и от занятого в нем познающим субъектом классового положения, - примет ли в его мышлении (и в какой мере примет) диалектическую форму объективная диалектическая связь. От этого зависит также, *смогут* ли люди (и в какой мере смогут) осознать диалектиче-

[245] К. Маркс. Экономические рукописи 1857-1859 годов // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 46. Ч. I. С. 46.
[246] Там же, С. 44.
[247] К. Маркс. Письма из "Deutsch-französische Jahrbücher" // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 1. С. 380

ский характер данной связи. При определенных обстоятельствах диалектическая связь может вообще не проявиться в мысленно-познавательной форме, или может выступить как неразрешимое противоречие, как антиномия, она может также в некоторых моментах пониматься правильно, но при этом не может быть правильно определено ее настоящее место в общем развитии и т.д. Из всего сказанного до сих пор ясно, что подобные знания, тем не менее, могут быть объективно верными (по крайней мере, частично). Однако только когда историческое развитие общества настолько продвинулось вперед, что реальные проблемы, лежащие в основе этих противоречий, исторически разрешены, или созрели для своего решения, тогда только может быть обретено теоретически верное, диалектическое познание. Другими словами: разрешение, снятие диалектического противоречия производится действительностью в реальном историческом процессе. Мышление может при определенных условиях предвосхитить такие процессы, однако лишь в том случае, если в реальном историческом процессе это снятие объективно присутствует в качестве реальной, хотя еще практически незрелой тенденции развития. И если эта связь с реальным историческим процессом стала осознанной не полностью, если любая диалектическая проблема не соотносится с ее конкретной материальной основой, тогда указанное мысленное предвосхищение неизбежно должно заблудиться в абстрактных, идеалистических представлениях (Гегель).

С этой точки зрения можно оценить самое серьезное возражение против моего понимания диалектики, выдвинутое Деборином, а именно, будто я пренебрегаю низшими категориями диалектики ради высших. Деборин пишет: "Но нам хотелось бы только подчеркнуть, что Гегель всегда брал весь процесс развития во всех его моментах, что, взобравшись на вершину абсолютной идеи, он вместе с тем указывал, что истинным содержанием ее служит весь процесс развития. Движение вперед начинается от абстрактных и простых определенностей, или категорий, переходя в следующие, которые становятся все богаче и

конкретнее".[248] Как описание гегелевского *способа изложения* это - в общем и целом - правильно, и вполне возможно, что Гегель как идеалист часто впадал в иллюзию относительно того, что данный способ изложения диалектических категорий соответствует как их объективной реальной связи, так и реальному процессу их познания. Но для Маркса, которому Деборин приписывает "в общем и целом"[249] эту позицию, это наверняка не так. Марксу было совершенно ясно, что низшее (более простое, более абстрактное) может быть *познано* только из высшего (более сложного, конкретного). Он пишет: "Анатомия человека - ключ к анатомии обезьяны. Намеки же на более высокое у низших видов животных могут быть поняты только в том случае, если само это более высокое уже известно. Буржуазная экономика дает нам, таким образом, ключ к античной и т.д."[250] Таким образом, простая категория является для Маркса исходным пунктом *изложения* (товар, труд, деньги и т.д.). Однако его материалистическая диалектика, его исторический материализм спасают Маркса от заблуждения, выраженного в упущении исторического характера простых категорий (при определенных обстоятельствах даже исторически позднего, весьма производного характера). Маркс пишет о труде: "Труд кажется совершенно простой категорией. Представление о нем в этой всеобщности - как о труде вообще - является тоже весьма древним. Тем не менее, «труд», экономически рассматриваемый в этой простой форме, есть столь же современная категория, как и те отношения, которые порождают эту простую абстракцию <...>. Простейшая абстракция, которую современная политическая экономия ставит во главу угла и которая выражает древнейшее отношение, имеющее силу для всех форм общества, выступает тем не менее в этой абстрактности практически истинной только как категория наиболее современного общества".[251] Поэтому "метод восхождения от абстрактного к конкретному есть лишь

[248] А.М. Деборин. Там же, С. 37-38.
[249] Там же.
[250] К. Маркс. Экономические рукописи 1857-1859 годов // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 46. Ч. I. С. 42.
[251] Там же, С. 40-41.

тот способ, при помощи которого мышление усваивает себе конкретное, воспроизводит его как духовно конкретное. Однако это ни в коем случае не есть процесс возникновения самого конкретного".[252] Деборин, когда он "в общем и целом" отождествляет гегелевский метод с методом Маркса, впадает в гегелевскую иллюзию, "понимая реальное как результат себя в себе синтезирующего, в себя углубляющегося и из самого себя развивающегося мышления".[253] Было бы не так уж сложно, показать присутствие этого метода во всех позднейших, конкретных высказываниях Маркса. Несложно было бы также показать, что Маркс всегда отказывался воспринимать конкретную тотальность как реально построенную из ее простых, абстрактных элементов, хотя он (совершенно верно!) очень часто пользуется таким построением как способом изложения. Я приведу только одно место относительно кризисов: "Не может быть кризиса без того, чтобы покупка и продажа не оторвались друг от друга и не вступили в противоречие, или без того, чтобы не проявились те противоречия, которые содержаться в деньгах как средстве платежа, стало быть, без того, чтобы кризис не выступил вместе с тем в своей простой форме – в форме противоречия покупки и продажи и в форме противоречия денег как средства платежа. Но это все же лишь *формы*, общие возможности кризисов, а потому и формы абстрактные действительного кризиса. Бытие кризиса выступает в них как в своих простейших формах, а также в своем простейшем содержании, поскольку сама эта форма есть его простейшее содержание. Но это еще не есть *обоснованное* содержание. Простое денежное обращение и даже обращение денег как средства платежа – и то и другое возникает задолго *до* капиталистического производства, не порождая кризисов, - возможны и действительны без кризисов. Стало быть, одними этими формами нельзя объяснить, почему они оборачиваются своей критической стороной, почему содержа-

[252] Там же, С. 37-38.
[253] Там же, С. 37.

щееся в них potentia[254] противоречие проявляется actu[255] как таковое".[256]

Из всего этого ясно видна связь "низших" и "высших" категорий у Маркса. Высшие категории должны реально производиться историческим развитием и правильно познаваться в их диалектической связи, чтобы соответствующие им низшие категории могли быть познаны в их исторических и систематических функциях. Представлять процесс в обратном порядке есть идеалистическая иллюзия, которая - если последовательно продумать ее до конца - ведет к апологетике существующего, в котором простейшие категории фигурируют как основополагающий элемент, как это убедительно показал Маркс на примере буржуазной теории кризисов в конце только что приведенной цитаты. Я только мимоходом замечу, что неоднократно упоминавшиеся "противоречия" между первым и третьим томами "Капитала" объясняются аналогичной методической установкой. Эти мнимые противоречия суть результат неспособности буржуазной политэкономии понять, что конкретные модифицированные определения третьего тома *должны были* быть известны Марксу *уже* перед написанием первого тома. Таким образом, ясность относительно данной стороны Марксова метода оказывается очень важной для понимания материалистической диалектики. Имеется в виду ясное понимание того, что так называемые простейшие категории являются не надысторическими элементами системы, но суть *тоже* продукты исторического развития, как и конкретная тотальность, которой они принадлежат; что именно поэтому простейшие категории могут быть правильно поняты из высших, более сложных и конкретных категорий. Это означает, что только познание конкретного целого, которому принадлежат простейшие категории, делает возможным познание простых вещей, а не наоборот, даже если

[254] потенциально, в возможности (лат.) - *Пер*.
[255] действительно, реально, на деле (лат.) - *Пер*.
[256] К. Маркс. Теории прибавочной стоимости. Ч. II // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 26. Ч. II. С. 569.

- как уже было разъяснено - изложение вопроса часто вынуждено избирать противоположный путь.

Тем самым уже дан ответ и на вопрос Рудаша: почему именно взаимодействие субъекта и объекта, единство теории и практики, изменение категорий как следствие изменения материи (субстрата категорий) я называю важнейшими диалектическими категориями, а не переход количества в качество и пр. О причине такого положения в моей книге Рудаш не решается "даже высказать никаких предположений".[257] Итак, - спрашивает товарищ Рудаш, - почему? - Да потому, что в этих категориях выражается, схваченная в мыслях, специфика и новизна тех ступеней общественного развития, при которых пролетариат выступает как самостоятельный класс, приступающий к преобразованию общества. Это противоречило бы сущности исторического материализма, если бы мы не воспринимали появление диалектического метода тоже как часть реального исторического процесса, и если бы усматривали одно только научное развитие, как в идеалистической диалектике Гегеля, так и в ее переворачивании, в "ее постановке на ноги" у Маркса. Напротив, мы всегда должны иметь в виду те реальные, экономические и классовые моменты истории, которые сделали возможным и произвели это идейное развитие. Тогда станет ясно, почему, с одной стороны, те категории, которые у самого Гегеля, в самой абстрактной и идеалистической части его "Науки логики" (в "логике понятия"), образуют вершину системы, становятся реальными, конкретными и практическими моментами классовой борьбы пролетариата. С другой стороны, станет очевидным, почему "простейшие" категории, определение и познаваемость которых в обоих случаях зависит от категорий "высшего" порядка, тоже теряют у Маркса свой идеалистический характер, ставятся на ноги и предстают как абстракции, произведенные процессом исторического развития. Какие бы "простейшие" категории мы не взяли у Маркса, мы увидим, что они могут быть правильно поняты только из этой связи. Но тот, кто позволяет выше названным "решающим" категориям выпасть из системы

[257] Л. Рудаш. Там же, С. 53.

(а все оппортунисты именно это и делают), тот вначале увековечивает "простейшие" категории в форме буржуазной непосредственности. Из-за этого данные категории постепенно теряют всякую диалектическую функцию, и тогда "марксистская" политэкономия "неожиданно" превращается в вульгарную буржуазную политэкономию (Каутский, Гильфердинг и т.д.). Но выхваченные из общей связи "диалектические" категории могут использоваться даже буржуазным исследователем; почему бы, например, не предположить, что в некоторых местах он может оперировать переходом количества в качество? Однако подлинно диалектической категория становится только в *общей диалектической связи*, которая осуществляется в мыслях только благодаря диалектическим опосредствованиям, продвигающимся от "простейших" категорий к конкретным, "высшим" категориям. Причем становится именно в этой связи потому, что только она дает подлинное и правильное *мыслительное воспроизведение реального исторического процесса*. Так что именно общественное бытие людей определяет их сознание.

3. Еще раз к вопросу об обмене веществ с природой.

Общественное бытие определяет и сознание людей о природе. Представим себе воззрение, которое при анализе нашего реального отношения к природе, материальной основы нашего познания природы, не исходило бы из обмена веществ между обществом и природой; воззрение, которое не рассматривало бы этот обмен веществ с природой в его *двойственной определенности*, а именно, как взаимодействие с природой, независимо существующей от человека, и одновременно - как обмен, определенный соответствующей экономической структурой общества. Такое воззрение было бы не только узким и косным, но одновременно и дуалистическим. Я повторяю: когда речь заходит об астрономии египтян, или о физике Аристотеля, тогда верный инстинкт помогает любому марксисту встать на эту точку зрения. А разве современному естествознанию не полага-

ется особое место, разве для него больше уже не действует эта диалектическая двойственная определенность?

Конечно: если мы отрицаем этот вопрос, то отрицать его мы должны *диалектически*. Это значит, мы должны постоянно отдавать себе отчет в том, что современному естествознанию действительно отводится особое место в истории человеческого познания природы, что недопустимо механически распространять на современное естествознание (это было бы даже абсолютно ложным релятивизмом) способ рассмотрения природоведческих знаний, присущих прошлым эпохам. (Здесь кроется ошибка, к примеру, у Дюгема[258]). И все же: не занимает ли капиталистическое общество, обмен веществ которого с природой образует материальную основу современного естествознания, такое же особое место в общественном процессе развития? Определяется ли положение капитализма как последнего в истории классового общества только количественно, только позиционно, как "последнее" только в сравнении с более ранними классовыми обществами? Наверняка нет. Здесь в самом деле количество переходит в качество: самое развитое классовое общество производит материальные, экономические и социальные предпосылки социализма, подготавливая конец предыстории человечества. Социалистическое общество является, к примеру, наследником всех необычайных достижений, которых добился капитализм в области техники. И это наследование не отличается лишь несущественным образом от того, как сам капитализм в свое время получал наследство от средневековья. Ибо элементы техники, которые возникавший капитализм перенимал от разлагавшегося феодализма, ни в коем случае еще не образовывали между собой такой единой связи, какую образует техника нашей эпохи. Только благодаря включению этих элементов в капиталистическое производство они становятся теперь и между собой по-настоящему связанными. Социализм

[258] В машинописной рукописи Лукача вместо этой фамилии указана фамилия "Duhau", что, видимо, следует считать опечаткой, тогда как на самом деле подразумевалась фамилия Пьера Дюгема [Duhem] (1861-1916) - французского физика-теоретика, философа и историка науки. – *Прим. пер.*

же на более высокой исторической ступени (к примеру, совершая переворот в капиталистическом разделении труда) будет не только развивать дальше полученную им от капитализма технику, но также внутренне ее преобразовывать. Однако поначалу (и еще, возможно, в течение длительного переходного времени) он будет вынужден работать вместе с полученными им от капитализма (хотя и развитыми дальше) техническими достижениями. Только в ходе капиталистического развития обнаруживаются те реальные экономические определения, которые делают возможным понимание экономической структуры общества и подлинных движущих сил человеческой истории (включая и докапиталистические времена). Те элементы познания, те "простые" категории экономики, благодаря которым становится возможным научное познание общества и истории, являются в качестве "форм наличного бытия, определений существования" отчасти продуктами капиталистического развития (просто труда), отчасти же указанные элементы только при капитализме получают те функции в экономическом целом, посредством которых они могут быть поняты как элементы всей системы (деньги). Капиталистическое общество является, стало быть, не просто некоторой исторической фазой человеческого развития, но именно фазой, в которой движущие силы этого развития обнаруживаются с ясностью реальной познаваемости. Правда, лишь при условии, что их самокритика, завершающаяся в теории и практике пролетариата, также обнаруживается со всей ясностью.[259]

Это развитие производственных отношений, предполагающих соответствующее развитие производительных сил, должно идти рука об руку с отвечающим ему развитием обмена веществ между обществом и природой. Ведь именно капиталистическое развитие производит материальные предпосылки социализма (техника, машина и т.д. См. Ленин об электрификации). Покорение сил природы при капитализме достигает, причем в постоянно растущем масштабе, столь большой интенсив-

[259] К. Маркс. Экономические рукописи 1857-1859 годов // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 46. Ч. I. С. 43.

ности и систематики, которые были совершенно немыслимы для более ранних обществ. Знания о природе развиваются в непрерывном взаимодействии с этим процессом: они возникают на почве данного общественного бытия; они суть продукт указанного взаимодействия, одно из самых действенных средств ускорения этого процесса. Поскольку я мало могу рассчитывать на понимание диалектической связи товарищами Рудашем и Дебориным, я подчеркну еще раз: оттого, что современные естественные науки суть продукт капиталистического развития, они еще не становятся чем-то "субъективным". Ибо, во-первых, капиталистическое общество само есть нечто "объективное". Во-вторых, оно делает возможным (в доселе небывалых масштабах) адекватное, объективное, систематическое знание о природе. Более того, такое максимально адекватное, объективное и систематическое знание природы является для капитализма в гораздо большей мере, на гораздо большем поле и т.д. жизненным условием, чем для предыдущих общественных форм. Капитализм, стало быть, не просто делает это знание возможным, но он делает его возможным потому, что оно необходимо для него. Тот факт, что современное естествознание есть продукт капиталистического общества, ничуть не умаляет объективности естественнонаучного знания. Более того, подробный и конкретный анализ отношений этого знания к материальному базису, к обмену веществ капиталистического общества с природой мог бы впервые показать, почему должны быть устранены проникнутые мифологическими представлениями способы познания, относящиеся к докапиталистическим обществам. Этот анализ показал бы также, почему только на почве капитализма могло возникнуть естествознание, которое по своей объективности качественно отлично от естественнонаучных знаний предшествующих эпох.

Однако здесь сразу же возникают два вопроса, которые тесно связаны между собой, а также с указанной контроверзой. Первый вопрос: состоит ли эта определенность современного естествознания общественным бытием капитализма только в том, что естествознание производится капитализмом, тогда как

в остальном (по своей структуре, категориям, методу и т.д.) оно совершенно от него не зависит? И второй вопрос: означает ли объективность знания при всех обстоятельствах то, что данное знание должно быть также диалектическим? На первый вопрос мы уже выше ответили. Утвердительный ответ на него был бы равнозначен - вопреки Марксу - предположению о существовании социально-непосредственного отношения к природе. Другими словами, предположению о том, что естествоиспытатель, коль скоро он занимается чистым естествознанием, находится вне общества; что категории общественного развития (формы наличного бытия, определения существования) не оказывают никакого влияния на происходящий в его голове познавательный процесс. Но тем самым мы впали бы в примитивный и механистически каузальный, недиалектический способ рассмотрения, каким буржуазная наука обычно критикует исторический материализм. При этом она необоснованно приписывает ему тезис об "экономике" как особой "сфере", которая якобы с непосредственной каузальностью определяет другие "сферы" (право, искусство и т.д.). И вот эту - вымышленную - связь буржуазная наука и отвергает потом с возмущением. Но если вместе с Марксом усматривать в экономике "анатомию буржуазного общества", тогда следует заявлять следующее: нет ни одного жизненного проявления внутри буржуазного общества, которое могло бы существовать безотносительно к этой анатомии и, стало быть, познаваться независимо от нее. И нет такого жизненного проявления, которое невозможно или ненужно было бы объяснять посредством этой анатомии, причем как со стороны субъекта (категории как формы бытия субъекта во *всех* жизненных проявлениях), так и со стороны объекта (общественная обусловленность обмена веществ общества с природой).

Здесь, однако, на пути конкретизации проблемы возникает одно существенное историческое препятствие, которое, правда, позволяет подробнее осветить методическую сторону дела. Мы уже указали выше на Марксово высказывание, согласно которому историческое познание зависит от самокритики общества, от его понимания материальных основ своего существования и

вырастающих на их почве знаний. В этом отношении переход от докапиталистических общественных формаций к капитализму сильно отличается от перехода капитализма в социализм. Там этот переход был сразу же по преимуществу и очевидным образом переворотом именно в обмене веществ общества с природой, так что часто переход этот быстрее сознавался в форме переворота в сфере естественнонаучных знаний, чем в виде переворота в самом обществе. (Эта борьба вокруг коперниканской астрономии является, без сомнения, одновременно идеологической формой классовой борьбы). Напротив, при переходе от капитализма к социализму кажется, что обмен веществ общества с природой поначалу остается неизменным. Более того, создается впечатление, будто прежняя линия капиталистического развития вначале даже испытывает усиление. Только вторая стадия коммунизма (революционизирование капиталистического разделения труда, упразднение различия между духовным и физическим трудом, изменение отношения между городом и деревней) открывает перспективу преобразования и в этой сфере. Разумеется, этот переход, как и везде, является текучим, и речь здесь может идти только о преобладании одного из моментов, а не об исключении им другого момента. Вполне может быть, что современный кризис естествознания уже является признаком начинающегося переворота в этом материальном базисе общества, а не просто отражением общего идеологического кризиса разлагающегося капитализма.

Но пока мы не способны историко-генетическим образом показать возникновение наших знаний из материального базиса общества, - причем показать конкретно, т.е. не только факт наличия этих знаний [ihr Das], но также их качество и свойства [ihr Was, ihr Wie] (как это сделал Маркс в отношении нашего общественно-исторического познания), - до тех пор нашему способу рассмотрения не достает истории как важного, *объективного* момента диалектики. Мне ни в коем случае не приходит в голову отрицать, что естественные науки содержат в себе элементы исторического рассмотрения, что в них присутствуют начатки провозглашенной Марксом "единой исторической нау-

ки" (Кант - Лаплас, Дарвин и т.д.). И домарксистское обществоведение содержит исторические элементы (Стюарт,[260] Гегель, французские историки и т.д.). Но все же настоящее, историко-диалектическое познание впервые возникло только у Маркса, причем лишь посредством диалектического познания современности как момента общего исторического процесса. Пожалуй, никто не стал бы утверждать, что эти исторические элементы стоят в центре проблематики современного естествознания, или что именно наиболее развитые и методологически образцовые науки сознательно стремятся к обсуждению подобных вопросов. Ибо для такой постановки вопроса, во-первых, нужно было бы ясно понимать те эпохи и периоды, к которым относятся определенные знания, поскольку последние схватывают в мыслях специфические, исторические, объективно-реальные отношения этих эпох. Во-вторых, нужно диалектически понять необходимое возникновение знаний из самого объективного реального процесса истории. (Для экономических знаний это требование ясно выражено в письме Энгельса к Ф.А. Ланге[261]). Мы не будем здесь задаваться вопросом о том, в какой мере все знания о природе могут когда-либо превращаться в исторические знания, т.е. вопросом о том, нет ли в природе таких материальных фактов, которые по своей структуре вообще не изменяются, или изменяются только в таких отрезках времени, которые не могут быть учтены человеческим познанием. Мы не ставим этот вопрос уже потому, что даже там, где нам кажется данным историческое развитие, - именно там еще в очень малой степени можно постичь его исторический характер. Значит, мы уже готовы понять, что истории человечества должно предшествовать еще бесконечно долго продолжающееся *объективное* историческое развитие, однако реальные опосредствующие звенья между этим развитием и нашей историей известны нам очень мало или вообще не известны. Причем не-

[260] Стюарт [Steuart] Джемс (1712 - 1780) - британский (шотландский) экономист, один из крупнейших представителей позднего меркантилизма. См. ссылки на него в "Капитале" К. Маркса.

[261] Ф. Энгельс - Фридриху Ланге, 29 марта 1865 г. // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 31. С. 393.

известны не только из-за недостаточного еще материала, которым мы сегодня располагаем, и не только из-за временной недоразвитости наших исследовательских методов (многие естественные науки по своей точности стоят на голову выше исторических наук). Еще одна причина состоит в том, что прошлое объективно-историческое развитие еще не произвело способности выявлять материальные основы самого познания, а также диалектически выводить это познание из его материальных основ. Большие ученые относятся к природе столь же догматически непредвзято, как, например, Рикардо относился к капиталистическому обществу. (Мелкие же ученые изъедены скепсисом и рассматриваются здесь только как симптомы кризиса). Это нисколько не мешает крупным ученым (и пример Рикардо как раз доказывает это) достигать объективно верных знаний, что удалось сделать и Рикардо в некоторых областях. Однако указанное отношение к природе делает невозможным объяснение выступающих в материале противоречий как именно диалектических противоречий. Даже крупные ученые не способны теоретически и одновременно исторически включать в общую связь отдельные моменты, понятые (как ранее было показано) в качестве моментов единого исторического процесса. Такая историзация [Historischwerden] естественных наук, растущее осознание ими собственного происхождения (к примеру, познание их геоцентрического характера), столь же мало сделало бы эти науки "релятивистскими", как мало "релятивистской" стала общественная наука вследствие марксистского открытия реального генезиса ее собственного познания. Как раз наоборот.

4. "Для нас" и для "для себя"

Тем самым мы подошли к решающему пункту моих возражений против отдельных высказываний Фридриха Энгельса. (Мне опять-таки даже в голову не приходит подробно останавливаться на лживой демагогии Деборина и Рудаша, которые приписывают мне желание *в принципе* противопоставить Мар-

кса Энгельсу. Я имею в виду только то, что я сказал, и говорю это столь определенно, что никто не может упрекнуть меня здесь в "дипломатии"). Речь идет об известном месте из "Людвига Фейербаха …", где упоминается "вещь в себе".[262] Товарищ Рудаш упрекает меня в "филологическом, учительском педантизме",[263] поскольку на противопоставление "в себе" [An sich] и "для нас" [Für uns] у Энгельса я отвечаю утверждением о том, что оба этих понятия суть не противоположности, а корреляты, и что диалектической противоположностью "в себе" является "для себя" [Für sich].[264] Правда, Рудаш тотчас же поправляется: в образовании указанной противоположности проявляется якобы не просто мой педантизм, а мое ортодоксальное гегельянство. Бедный Гегель! Он должен расплачиваться за все, что не удосужился понять товарищ Рудаш со своим извращенным "марксизмом" и "вытесненным" неокантианством. В одном случае Рудаш учиняет дуализм природы и общества, в другом - он желает, чтобы ализарин достиг состояния "в себе" и познал себя в качестве предмета. К несчастью для товарища Рудаша, - если перефразировать слова Маркса о Дицгене (который в целом выше этого сопоставления с Рудашем) - "он как раз Гегеля не изучал".[265] Но ни у Гегеля, ни у "ортодоксальных гегельянцев" нет речи о том, что ализарин познает себя как предмет, что он достигает состояния "для себя". Скорее, именно различие между познанием природы и познанием истории (а именно это различие особенно подчеркивает Деборин) покоится на том, что предмет, сама материя толкает здесь к для-себя-бытию (а потому делает возможным познание в форме "для себя"). А вот познание природы развертывается в форме "для нас" [für uns] как коррелята "в себе". Границы гегелевской философии, вопреки ее местами великолепному реализму, толкали мысль к мифологизирующему идеализму. Эти границы состояли как раз

[262] Ф. Энгельс. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., Т. 21. С. 281.
[263] Л. Рудаш. Там же, с. 58.
[264] G. Lukács. Geschichte und Klassenbewußtsein … , S. 311-313.
[265] См.: К. Маркс - Ф. Энгельсу, 7 ноября1868 г. // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., Т. 32. С. 158.

в том, что "для себя", этот познающий себя предмет, Гегель не мог показать в его материальной конкретности, в его историческом становлении и в его исторически ставшем виде. Он не мог этого сделать потому, что "для себя" в его время еще не существовало реально, потому что именно общественное бытие людей определяет их сознание. Мы не можем здесь подробнее остановиться на проблеме построения философской системы у Гегеля. Мы должны были только, с одной стороны, перевести на счет самого Рудаша ту фантастическую бессмыслицу, которую он приписывает Гегелю, а с другой стороны, указать на то, что переход от "в себе - для нас" к "для себя" обнаруживает как реальные, так и мысленные опосредствования, и что "для нас" означает нечто другое, чем в [системе], где эти опосредствования отсутствуют. Я отсылаю в этой связи к сказанному ранее об отношении низших и высших категорий и возвращаюсь к процитированному выше месту из "Людвига Фейербаха …" Ф. Энгельса.

Энгельс пишет: "Самое решительное опровержение этих, как и всех прочих, философских вывертов, заключается в практике, именно в эксперименте и в промышленности".[266] Посредством эксперимента и индустрии из "вещи в себе" делается "вещь для нас". Это последнее утверждение является безусловно верным и никогда не ставилось мною под сомнение. Я лишь сомневаюсь в том, что философские выверты тем самым действительно опровергаются. Не вдаваясь в подробности относительно того, в какой мере Энгельс не понимает здесь Канта, я все же должен вначале предпослать этому ряд замечаний. Мало сказать, что кантовская философия вообще есть агностицизм, но нужно, во-первых, спросить, в каких именно местах и в какой мере она является агностицистской. Во-вторых (и как раз этот момент тесно связан с нашим вопросом), в какой мере кантовский агностицизм опровергается при помощи аргументов Энгельса. Если бы у Канта речь шла просто о непознаваемости внешнего мира или о субъективно-ложном характере познания

[266] Ф. Энгельс. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., Т. 21. С. 281.

(как в случае древнегреческих софистов вроде Горгия или таких субъективных идеалистов, как Беркли), тогда это опровержение было бы действительно убедительным. Однако уже Франц Меринг признал, что этого как раз у Канта и нет. Именно в связи с этим местом у Энгельса Меринг замечает: "Все же мы должны уже потому упомянуть здесь Канта, что Энгельс и в самом деле поступил с ним несправедливо, стремясь разделаться с кантовской теорией познания как с "философским вывертом". Кант говорит, правда, что мы видим вещи не так, как они суть, но как они являются нашему чувству, однако именно поэтому Кант усматривал в мире явлений не одну только видимость, а мир практического опыта. Поэтому Кант и сам подписался бы под тезисом, посредством которого Энгельс стремится его опровергнуть, а именно, что пудинг испытывается в процессе еды".[267] Товарищ Рудаш тоже чувствует слабость своей позиции, соглашаясь с тем, что "Кант утверждал полнейшую познаваемость мира явлений. Но именно поэтому-то Кант и был *полу*материалистом".[268] К этому заявлению надо сделать пару замечаний. Во-первых, для Канта "явление" означает нечто объективное, а не видимость.[269] Кант является как раз в этом отношении предшественником Гегеля, хотя и предшественником несовершенным, поскольку Кант не в состоянии диалектически схватить противоречие, лежащее в объективности "явления". Впервые такое понимание выработал лишь Гегель в своей "Науке логики". Во-вторых, этот полуматериализм Канта, ограничение человеческого познания "явлениями", непознаваемость вещи в себе разделяли и материалисты XVIII века. Я сошлюсь здесь на свидетеля, которого трудно заподозрить в идеализме - на Плеханова. Он цитирует Гольбаха: "Человеку не дано знать всего: ему не дано познать своего происхождения, ему не дано проникнуть в сущность вещей и добраться до пер-

[267] F. Mehring. Neue Zeit. Jg. XXVIII., Bd. I. S. 176. Схожие мысли см. в некоторых местах моей книги, к примеру: G. Lukács. Geschichte und Klassenbewußtsein … , S. 388.
[268] Рудаш. Там же, С. 59.
[269] См. об этом, к примеру: Kant. Prolegomena, I. Teil, Anm. III. (Полемика против Беркли). См. также: И. Кант. Критика чистого разума. М., 1994. С. 67.

вых принципов".[270] И в одном полемическом пассаже против Ланге, который усматривал в Робине предшественника Канта (поскольку Робине тоже утверждал непознаваемость вещи в себе), Плеханов пишет: "Ведь Робине говорит о вещи в себе только то, что говорят Гольбах и Гельвеций"[271] и т.д. Разумеется, во всех этих высказываниях содержится противоречие. Конечно, все эти мыслители, коль скоро они желают выйти за эту границу, должны покидать материалистическую или полуматериалистическую позицию их философии, впадая в идеализм или агностицизм (или в то и другое сразу, как Кант).

Решающим является, таким образом, вопрос о том, насколько объективен и насколько чисто субъективен мир "явлений", а также вопрос о том, *что* значит непознаваемость вещи в себе для объективности познания. Мы уже указали на то, что Кант отвергает последовательный субъективизм Беркли, даже называет его "скандалом разума". Но одновременно мы также отметили, что Кант оказывается тем самым в противоречивой философской ситуации. Ибо, с одной стороны, он должен понимать формы "мира явлений" как субъективные, как произведенные субъектом познания, который, правда, понимается Кантом не как индивидуально познающий субъект. Но с другой стороны, содержание, материя этого познания, то, что Кант называет чувственностью [Sinnlichkeit], есть нечто совершенно независимое от субъекта. Она причиняется "воздействием" [Affektion] вещи в себе на субъекта. Познание стало быть, возможно лишь как следствие этого воздействия посредством вещи в себе (Кант, как известно, оспаривает возможность познания, материя которого не была бы чувственностью). Однако вещь в себе остается совершенно недостижимой, трансцендентной для человеческого познания. (На это противоречие указал уже Плеханов[272]). Данное противоречие снимается посредством конкретного расширения нашего конкретного познания, однако

[270] Г.В. Плеханов. Очерки по истории материализма // Г.В. Плеханов. Избранные философские произведения. В 5-ти тт. Т. 2. М.: Госуд. изд-во полит. лит-ры, 1956. С. 44.
[271] Там же, С. 85.
[272] Г.В. Плеханов. К. Шмидт против К. Маркса и Ф. Энгельса // Г.В. Плеханов. Избранные …, Т. 2. С. 405 и далее.

снимается не сразу, не непосредственно. Мы ведь уже видели, что Кант тоже работает с коррелятом "в себе" и "для нас", хотя коррелят этот у него еще недиалектически статичен, а участие "в себе" в происхождении и объективности "для нас" впадает в противоречивую мифологию. Но, без сомнения, Кант не увидел бы в энгельсовском ализарине ничего принципиально нового по сравнению с ньютоновской астрономией или со своими собственными астрономическими теориями. Ибо с кантовской точки зрения получается, что все бесконечно расширяемое поле конкретных знаний является миром объективности. Этот мир остается обремененным пороком субъективности только в отношении к вещи в себе, лежащей в основе познания, т.е. стоит *вне* познания, не учитывает конкретное познание и его конкретное расширение. Последователи Канта, желающие сделать из "вещи в себе" простое пограничное понятие теории познания, стало быть, поступают совершенно последовательно в отношении анализа конкретного познания. Однако они в той мере фальсифицируют Канта, в какой они просто исключают *его проблему*, вообще не ставя вопрос об объективной, *независимо от нас* существующей действительности. По этой причине современные последователи Канта становятся догматическими агностиками. Однако вполне можно быть в философском смысле агностиком в отношении к действительности, но при этом вообще не реализовывать этот агностицизм на практике, в частных научных исследованиях и мнениях. Энгельс тоже ясно понимал эту разницу. "Но наш агностик, - пишет он, - сделав свои формальные оговорки, говорит и действует уже как закоренелый материалист, каким он в сущности и является".[273]

Здесь Энгельс, как представляется, и сам признает, что агностик может радостно производить ализарин и при этом - теоретически, философски - все же оставаться агностиком. Его агностицизм, стало быть, должен быть опровергнут *философски*. Энгельс указывает на философское опровержение кантовских противоречий у Гегеля: "Если вы знаете все свойства вещи, то

[273] Ф. Энгельс. Введение к английскому изданию "Развития социализма от утопии к науке" // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 22. С. 305.

вы знаете и самую вещь; тогда остается только голый факт, что названная вещь существует вне нас <…>".[274] Это философское опровержение является у Гегеля частью его диалектики сущности, великолепного изображения объективности явления.[275] Мы, разумеется, не можем здесь даже в сокращенном виде повторить все гегелевское изложение. Поэтому мы ограничимся лишь одним существенным моментом. Предпосылкой этого философского опровержения и разрешения антиномий вещи в себе является то, что субъектно-объектное отношение понимается не метафизически неподвижно (как у Канта), а в его диалектических взаимодействиях. Диалектическая релятивизация бытия и становления, к которой сводится гегелевская аргументация, методологически предполагает диалектическую релятивизацию субъекта и субстанции ("Феноменология духа"). *На этом* основывается ядро гегелевской критики вещи в себе. Гегель прежде всего отвергает представление о том, будто свойства вещи в себе суть нечто субъективное. "Вещь обладает *свойствами*; они, *во-первых*, ее определенные соотношения с *иным*; свойство имеется лишь как способ взаимного отношения; оно поэтому внешняя рефлексия и сторона положенности вещи. Но *во-вторых*, вещь в этой положенности есть *в себе*; она сохраняет себя в соотношении с иным; следовательно, если существование предается становлению бытия и изменению, то это касается лишь поверхности; свойство не теряется в этом изменении. Вещь обладает свойством вызывать то или другое в ином и лишь ей присущим образом проявляться в соотношении [с другими вещами]. Она обнаруживает это свойство лишь при наличии соответствующего характера другой вещи, но в то же время оно ей *присуще* и есть ее тождественная с собой основа; это рефлектированное качество называется поэтому *свойством*".[276] Таким образом, кантовская проблема полностью переворачивается, и как раз вещь в себе (в кантовском ее понима-

[274] Там же, С. 304.
[275] См. об отношении вещи в себе и сущности: Hegel. Werke, II. Aufl., Bd. IV. S. 121. См.: Г.В.Ф. Гегель. Наука логики. Т. 2. М., 1971. С. 117-118.
[276] Там же. С. 121.

нии) оказывается субъективным моментом, продуктом абстрактной рефлексии; вещь в себе, "как таковая, - это не что иное, как пустая абстракция от всякой определенности; об этой вещи в себе, разумеется, *ничего* нельзя *знать* именно потому, что она абстракция от всякого определения".[277] Это диалектическое взаимодействие есть момент становления. Только если становление понимается как всеобъемлюще-конкретный момент, тогда может быть диалектически устранена и неподвижность в противопоставлении субъекта и объекта. Поэтому Гегель указывает в приведенной выше цитате на то, что здесь "существование предается становлению бытия и изменению". Ни Кант, ни его современники не могли это понять. Плеханов справедливо указывает на то, что "существование" есть пункт, где материалисты XVIII века остановились перед неразрешимой для них проблемой вещи в себе. Это можно легко увидеть уже из приведенной выше цитаты. Но и Плеханов совершенно ясно показывает, каким образом эта ограниченность *теории познания* материализма тесно связана с ее ограниченным *пониманием истории* (теория катастроф у Гольбаха[278]) и с ограниченностью ее *понимания общества* (дилемма причинения между "общественным мнением", т.е. субъективным фактором, и социальной средой, т.е. объективным фактором[279]). Гегель опровергает Канта тем, что он не просто вскрывает противоречивость его позиции, но генетически представляет эту позицию как структуру познания, с необходимостью возникающую на определенной ступени человеческого познания мира. Только посредством такого доказательства диалектики вещи в себе, диалектики, оставшейся у Канта неизвестной и неосознанной, были разрешены противоречия, которые должны были казаться Канту принципиально неразрешимыми антиномиями. Однако это генетическо-диалектическое опровержение Канта остается у самого Гегеля все еще чисто логическим. Это значит, Гегель показыва-

[277] Там же. С. 122.
[278] Г.В. Плеханов. Очерки по истории материализма // Г.В. Плеханов. Избранные …, Т. 2. С. 71.
[279] Там же, С. 73 и далее.

ет, что кантовское понимание действительности есть одна из типичных, возможных и необходимых позиций по отношению к действительности. Но у Гегеля нет - несмотря на многие верные указания - *конкретного* генезиса этой философии, нет *исторического* генезиса. К этому способна только поставленная на ноги диалектика, исторический материализм. Только он может исторически конкретизировать все правильное в гегелевских объяснениях, а также представить кантовское понимание действительности не только как возможную и типичную позицию по отношению к объективности, но и как конкретное следствие конкретного классового положения.

Агностики, таким образом, опровергаются не посредством эксперимента и индустрии, а через уяснение диалектики, заключенной в "явлении". И само это уяснение есть продукт переворота в общественном бытии, переворота, которому обязаны своим существованием как эксперимент, так и индустрия. В классовом сознании пролетариата, выступающем также продуктом этого развития, данный переворот осознается в форме "для себя". Таким образом, дело не в ализарине, который якобы должен быть приведен к осознанию самого себя (как это представляется товарищу Рудашу), а в отношении "в себе - для себя". Это отношение, коль скоро пролетариат достигает самосознания, опосредствовано категориями, которые расширяют пролетарское сознание до всеобъемлющего диалектического осознания тотальности общества в отношении к его естественному базису. Таким образом, указанное отношение обретает свое истинное положение, теряя тот агностицистский характер, который оно имело как у Канта, так и у всех старых материалистов.

Эксперимент и индустрия должны, таким образом, посредством превращения "в себе" в "для себя" опровергнуть философские выверты агностицизма. Допустим, они это делают, но для кого? Следовало бы по логике вещей ответить: вначале для самого экспериментатора (чтобы пока вообще ничего не говорить об индустрии), который производит этот ализарин и который должен быть неуязвим для всех философских вывертов аг-

ностицизма. Но, как известно, в действительности это не так. Поскольку для Фридриха Энгельса проблема вещи в себе была окончательно решена посредством исторического материализма, постольку *для него* эксперимент мог быть *также* примером диалектического понимания действительности, но для экспериментатора (если тот случайно не является приверженцем исторического материализма) это отнюдь не сразу так. Ибо эксперимент, в котором вещь в себе становится вещью для нас, диалектичен только в себе, и чтобы *для нас* раскрылся его *диалектический* характер, сюда должно присоединиться нечто другое, новое, а именно, исторический материализм. Естествоиспытатель может делать много всяких экспериментов и притом сколь угодно блестящих экспериментов, но, тем не менее, упорно держаться за непознаваемость вещи в себе, или быть махистом, или даже последователем Шопенгауэра. Ленин совершенно четко понимал эту связь: "*Ни единому* из этих профессоров, способных давать самые ценные работы в специальных областях химии, истории, физики, *нельзя верить ни в едином слове*, раз речь заходит о философии".[280] А почему нельзя верить? - Потому что экспериментатор, хотя он и способен объективно правильно познать отдельную связь действительности, но будучи лишь чистым экспериментатором, еще далеко не в состоянии что-то по-настоящему, диалектически высказать о действительности того "мира явлений", отдельные части которого он правильно исследует. При характеристике этой ограниченности, заключенной в сущности чистого эксперимента, я дошел до тезиса, что "в диалектико-философском смысле" эксперимент является не практикой, а скорее созерцательным поведением и тем самым, *пока он остается чисто созерцательным*, не может выйти за указанные границы.

Эта заключенность в границы существовавшей доселе непосредственности, а также ее мыслительных форм, повышается в том случае, если эксперимент применяется в качестве категории познания общества и истории. Это понятно, ведь, с одной

[280] В.И. Ленин. Материализм и эмпириокритицизм. // В.И. Ленин. Полное собр. соч., Т. 18. С. 363.

стороны, при этом теряется методологическая острота, какой обладал эксперимент в естественных науках (строгое выделение предметов исследования, исключение помех, повторяемость при "одинаковых" условиях и т.д.). А с другой стороны, здесь гораздо яснее проявляется чисто созерцательный характер эксперимента, вместе с оставшейся бессознательной социальной установкой экспериментатора. Известно, что в терминологии тред-юнионистской бюрократии русская революция очень часто фигурирует как "эксперимент". С учетом пристрастия Деборина к "точной" терминологии, понятно теперь, почему он тоже ее перенимает и применяет, и почему как раз в отсутствии методологических предпосылок эксперимента он усматривает основание для ее применения. Он утверждает: "Общество может при известных условиях стать предметом эксперимента. Природа противостоит нам, как нечто чуждое. Эксперименты там возможны лишь в ограниченных пределах. В общественной жизни дело обстоит иначе. Здесь мы, люди, прежде всего сами являемся активными деятелями и творцами. Ведь история делается людьми, между тем как природа людьми не делается. Ленин - великий социальный экспериментатор. Он каждое теоретическое положение подвергал практическому испытанию".[281] Здесь, под маской восхищения Лениным, в нашу литературу входит идеология закостенелых тред-юнионистских бюрократов, осмеливающихся неявно отвергать русскую революцию. Ибо эти бюрократы (со своей точки зрения последовательно) всегда понимали русскую революцию как "эксперимент". Само собой разумеется. Ведь это освобождает их от любого действия. Нужно только "подождать", окажется ли эксперимент удачным. А если окажется "неудачным", тогда восстанавливается прежнее состояние: если один кролик, несмотря на прививку антитоксином, околеет, тогда нужно найти еще одного кролика, чтобы получить возможность "наблюдать" (но именно только наблюдать!) на нем действие социального антитоксина. Границы созерцательного поведения в современном

[281] А.М. Деборин. Ленин - воинствующий материалист // Н. Ленин. Материализм и эмпириокритицизм. (2-е изд-е). Ленинград: Государственное издательство, 1923. С. VI - VII.

естествознании суть (если не предполагать гениальной […][282] метода, добываемого Дебориным из буржуазной социологии) то что Маркс особенно настойчиво подчеркивает в своей критике Фейербаха в отношении его созерцательного материализма. Я не могу здесь детально остановиться на всех моментах этой критики. Я приведу лишь восьмой тезис Маркса: "Общественная жизнь является по существу *практической*. Все мистерии, которые уводят теорию в мистицизм, находят свое рациональное разрешение в человеческой практике и в понимании этой практики".[283] С обычной для него всеобъемлющей ясностью Маркс подчеркивает здесь, что понимание этой практики является также предпосылкой разрешения тех мистерий, которые для созерцательного мышления присутствуют повсюду. Это место превосходно объясняется у Маркса его критикой фейербаховского понятия "рода" как "внутренней, *немой* всеобщности, связующей множество индивидов только *природными* узами",[284] а также в 10-ом и 11-ом тезисах о Фейербахе.

Из этого положения дел, однако, не следует, что "наши познания расширяются не экспериментом, а *идеями*, которые <…> впервые делают возможным эксперимент".[285] Отсюда не следует ни это приписываемое мне Рудашем положение, ни положение о том, что, например, вследствие этого выхода за пределы чистого экспериментатора я стал бы требовать "пролетарскую" физику, химию и т.д. Именно Ленин превосходно указывает в приведенном выше месте на отличие специальной науки от философии. А здесь речь идет *только* о *философском* вопросе, ведь Энгельс желает опровергнуть посредством эксперимента именно *философские* выверты, и сомнения мои вызывает как раз правильность этого его философского опровержения. Ибо ясно (и Рудаш признает это[286]), что Кант не оспаривал конкретного расширения наших знаний. И невозможно понять, почему Кант, будучи приверженцем Ньютона, мог бы ставить под

[282] Пропуск в рукописи. – *Прим. пер.*
[283] К. Маркс. Тезисы о Фейербахе // К. Маркс? Ф. Энгельс, Соч., Т. 42. С. 266.
[284] Там же. Курсив мой - *Д. Л.*
[285] Рудаш. Там же, С. 61.
[286] Рудаш. Там же, С. 59.

сомнение как раз их расширение посредством эксперимента. (Можно также вспомнить о Гельмгольце, придерживавшемся, в целом, кантианских воззрений). Стало быть, если Кант *несмотря на это* отрицает познаваемость вещи в себе, тогда опровергнуть это можно *только философски*, а не через один только эксперимент. Опровержение Канта начинается, как было показано, с Гегеля, а завершается Марксом и Энгельсом, которые *философски* объяснили, что *конкретно, реально, исторически* должны означать явление, "в себе", "для нас" и т.д. (Насколько это опровержение упраздняет саму философию - этот вопрос к нашей теме не относится).

Философское опровержение всех философских вывертов происходит, как показывает Маркс в своей критике Фейербаха, посредством революционной практики. Спрашивается, таким образом: означает ли практика эксперимента (и индустрии) практику в *этом* смысле, или - как я выразился - диалектическо-философском смысле? Товарищ Рудаш думает, что может опровергнуть меня вопросом: "Но где же та практика, при которой не производились бы наблюдения?"[287] Правильно. Однако при помощи этого вопроса Рудаш опять доказывает, что он ничего не смыслит в диалектике, и как верный кантианец противопоставляет созерцательное поведение практическому по схеме дуализма чистого и практического разума. Но согласно такому воззрению, *всё* тогда оказывается революционной практикой, даже охота на кенгуру у австралийских негров, ибо в ночи мышления Рудаша все кошки кажутся серыми. Но тогда совершенно непонятно, почему Маркс такую "революционную практику", которая существовала всегда, отмечает как нечто новое, как *противоположное* по отношению к способу рассмотрения самого развитого до сих пор общества, а именно, буржуазного общества.[288] Фейербах действительно стоит на почве последовательного материализма в своей философии природы, отчего Маркс критически замечает потом *в противо-*

[287] Рудаш. Там же. С. 61.
[288] См. 9-ый и 10-ый тезисы К. Маркса о Фейербахе: К. Маркс. Тезисы о Фейербахе // К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., Т. 42. С. 266.

положность Фейербаху, что тот апеллирует к чувственному созерцанию, "но он не рассматривает чувственность как критическую, человечески-чувственную деятельность".[289] Вопрос, таким образом, состоит в том, присутствует ли *эта* практика, которую согласно ясным высказываниям Маркса, *не знает* ни Фейербах, ни весь созерцательный материализм, в эксперименте (и индустрии)? И занимает ли в *этом* смысле, в смысле Марксовых тезисов о Фейербахе, практическую позицию тот "последний чернорабочий", который "наблюдает результаты своей работы"[290] и которого Рудаш противопоставляет мне с привычным уже, благородным возмущением? Товарищ Рудаш явно придерживается мнения, что если уж деятельность чернорабочего является "практической", то тем более практической является деятельность квалифицированного рабочего и экспериментатора. Мне, однако, кажется, что Маркс вряд ли бы истолковал "наблюдающую" деятельность чернорабочего как революционную практику, как практически-критическую деятельность. Ибо когда в приведенном выше месте он говорит о практике, он подчеркивает, что рациональное разрешение мистерий совершается в "человеческой практике и в *понимании* этой практики"[291]. И мне трудно поверить, что созерцательную деятельность чернорабочего, к примеру, во время дробления камня, Маркс истолковал бы как понимание его практики. Скорее, он усматривал такое понимание лишь в познании общественно-исторического процесса в целом, в историческом материализме. Так, Маркс рисует вначале,[292] каким образом капиталистическое разделение труда автоматизирует трудовой процесс, низводит деятельность рабочего до наблюдения за машиной, а потом замечает в отношении д-ра Юра, Пиндара автоматической фабрики, что при капиталистическом применении машины и, следовательно, в современной фабричной системе, "сам автомат является субъектом, а рабочие присоединены как

[289] К. Маркс. Тезисы о Фейербахе // К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., Т. 42. С. 265.
[290] Л. Рудаш. Там же, С. 61.
[291] К. Маркс. Тезисы о Фейербахе // К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., Т. 42. С. 266. Курсив мой. - *Д. Л.*
[292] К. Маркс. Капитал. Т.1 // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 23. С. 373. 385.

сознательные органы к его лишенным сознания органам и вместе с последними подчинены центральной двигательной силе".[293] Просто смешно полагать, что Маркс представлял себе такого рода деятельность (без понимания этой практики) как революционную практику, как преодоление Фейербаха.

Правда, революционная практика вырастает на почве общественного бытия, которое производит указанную деятельность. Но производит не стихийно, не спонтанно, а как раз благодаря тому, что рабочие *осознают* общественно-исторические предпосылки своей деятельности и те объективные тенденции экономического развития, которые эту деятельность породили. Эти тенденции ведут за пределы данных форм общественного бытия и *возвышают* сознание рабочих (их понимание практики, т.е. классовое сознание) до революционной практики. Экспериментатору не достает этого осознания основ своей деятельности; это значит, что он имеет его, если только "случайно" (случайно, потому что его классовое положение не содержит для этого никакого объективного принуждения) оказывается марксистом. Он наблюдает частичную связь объективной действительности, и в какой мере он наблюдает ее правильно, он достигает правильных научных результатов, - подобно тому, как рабочий, когда он правильно обслуживает автомат, частицей которого является, помогает правильно исполнить предписанное разделение труда. Материальный субстрат обоих процессов диалектичен: он есть момент объективного диалектического процесса. Диалектика капиталистического процесса труда, капиталистической техники и т.д. стала даже - в историческом материализме - диалектическим познанием. Однако оба эти процесса диалектичны только в себе. И это в-себе-бытие ни в коей мере не снимается оттого, что оно получает непосредственно-сознательную форму. Экспериментатор превращает в своей частичной связи "в себе" в "для нас", диалектически не осознавая диалектический характер той общей связи, которой принадлежит объект деятельности экспериментатора, сама его деятельность, а также категории, в которых он себя осознает.

[293] К. Маркс. Там же, С. 430.

Даже там, где общая связь наличествует, непосредственная форма осознания деятельности не должна совпадать с ее реальной внутренней структурой. Маркс, например, в письме к Лассалю говорит о системе, которую Эпикур и Гераклит имели только "в себе", а также о философах вроде Спинозы, мышление которых имеет систематическую форму. В отношении последнего он отмечает, что "действительное внутреннее строение его системы совершенно отлично ведь от формы, в которой он сознательно ее представил".[294] Диалектическое превращение "в себе" в "для нас" всегда требует именно чего-то большего, чем только непосредственное перемещение в формы сознания.

Чистому естествоиспытателю не хватает осознания материальных основ своей деятельности. Но одна только его деятельность не может дать ему это осознание, причем еще меньше, чем сам процесс труда и стихийная борьба против предпринимателя могут дать рабочему классовое сознание. Хотя оба (и естествоиспытатель, и рабочий) объективно суть моменты диалектического процесса, продуктом которого является классовое сознание. И конечно, еще меньше может дать указанное осознание какая-нибудь философия или теория познания, которая весьма часто уже склоняла исследователей, добившихся очень многого в своей специальной области, к самым авантюристическим и абсурдным философским выводам. Это осознание *может* дать *только* исторический материализм. Ибо естествоиспытатель есть такой же продукт общественного бытия, что и любой простой смертный. Я вовсе не хочу говорить о личных, классовых предрассудках ученого, которые влияют на его мышление, в особенности, когда он покидает свою специальную сферу и начинает философствовать. Ведь весьма часто это не мешает естествоиспытателю добыть *объективно верные* знания в этой специальной области, превратить "в себе" в "для нас". Скорее, я имею в виду, что и сознание ученого определяется его общественным бытием. Полагая, что он относится к объективной действительности, к природе непредвзято, беспредпосылочно, естествоиспытатель на самом деле в самой

[294] К. Маркс - Фердинанду Лассалю, 31 мая 1858 // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 29. С. 457.

значительной мере остается в плену непосредственно данных форм его общественного бытия. Эти формы остаются столь же непрозрачными для него, как и (в свое время) для выдающихся представителей классической английской политэкономии. *Специальное исследование*, обнаруживающее непредвзятые, а потому объективные и правильные результаты, все еще возможно в естествознании. Этот факт имеет свое основание в упомянутом мною ранее отношении, в котором стоит обмен веществ общества с природой к процессу революционного преобразования общества в наш переходный период. Только исторический материализм, в котором общественное познание пролетариата выражается как познание "для себя", может прояснить здесь дело. Только исторический материализм может вскрыть реальное происхождение, а потому существо категорий нашего бытия и нашего сознания. И только исторический материализм способен увидеть в мыслительных формах, принимаемых в качестве вечных и естественных в своей непосредственности, продукты общественно-исторического процесса развития. Предметом специального исследования является вопрос о том, насколько глубоко исторически меняющийся, т.е. исторически преходящий процесс *капиталистического* обмена веществ с природой определяет наше нынешнее познание природы, а также где начинаются те категории, которые определяют обмен веществ *любого общества* с природой. Вероятно, это исследование раскроет некоторые категории как те исторические, определенные специфическим обменом веществ с природой категории, которые кажутся сегодня "вечными", полученными непосредственно из природы, как например, "работа" в физике. Маркс усматривал в декартовском понимании животных отражение мануфактурного периода,[295] и представление Ламетри о человеке Маркс рассматривал как прямое продолжение этой декартовской традиции.[296] И Каутский (когда он еще был марксистом) считал, что "пока буржуазия была революционной, в естественных науках господствовали теории катастроф, а когда

[295] К. Маркс. Капитал. Т. 1 // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 23. С. 401.
[296] К. Маркс. Святое семейство // К. Маркс и Ф. Энгельс. Т. 2. С. 140.

она свернула в консервативное русло, эти теории сменились теориями незаметного развития. Эта связь не является неожиданностью для всех тех, кто знает, насколько сильно общественные потребности и чувства оказывают влияние не только на общественные, но и на естественнонаучные теории, на всю картину мира".[297]

Диалектическая связь, "в себе" лежащая в основе отдельного события или всей области, становится и "для нас" *диалектической* связью только посредством *такого* познания материальных основ естественных наук, а вместе с ними и эксперимента, познания, на которое - повторяю - способен *только* исторический материализм. Однако совершенно необходимой предпосылкой этого является высшая категория "для себя", классовое сознание пролетариата. Но те превращения "в себе" в "для нас", которые осуществляются экспериментом и индустрией, *все вместе* образуют материал, предмет практического преодоления философских вывертов. Так и Маркс в своем диалектическом анализе буржуазной политической экономии, в выявлении диалектики, содержавшейся в ней "в себе", причем только "в себе", всегда рассматривал истинные [**75**] и ложные теории в их связи с материальным субстратом. Он всегда генетически показывал, почему общественное бытие одному теоретику позволяло правильно вскрыть истинную взаимосвязь, и почему другому оно должно было воспрепятствовать, или вообще увидеть противоречие, или осознать его диалектический характер.

Эти разъяснения избавляют нас от подробного рассмотрения индустрии как революционной практики. Товарищ Рудаш упрекает меня в quid pro quo,[298] потому что я в полемике против указанного места из Энгельсова сочинения приравниваю индустрию к капиталисту (я признаю, что корректнее следовало бы выразиться "капиталистическая индустрия"). Товарищ Рудаш утверждает, что в этом случае абсолютно все равно, является ли индустрия капиталистической или нет, что "в том смысле, в ка-

[297] K. Kautsky. Neue Zeit. Jg. XXIII., Bd. II. S. 134.
[298] Одно вместо другого, недоразумение (лат.) – *Прим. пер.*

ком Энгельс говорит здесь о промышленности, коммунистическая промышленность будет действовать совершенно так же, как капиталистическая и всякая другая. <…> Потому что в *этом отношении* промышленность есть вечный процесс естественного взаимодействия между человеком и природой".[299] Прежде всего, здесь не верен намек на "Капитал" Маркса. Маркс пишет: "То обстоятельство, что производство потребительных стоимостей, или благ, совершается для капиталиста и под его контролем, нисколько не изменяет *общей природы* этого производства. Поэтому процесс труда необходимо рассмотреть сначала независимо от какой бы то ни было определенной общественной формы".[300] Таким образом, здесь у Маркса речь идет о "разумной абстракции", с которой он из методических соображений начинает свое исследование, чтобы развить потом во всех пунктах те специфические определения, которые конкретно воспроизводят историческую действительность. Но указанное место из Энгельса невозможно отнести к такой методической абстракции. Если практика индустрии должна опровергать философские выверты, то сделать это может именно *действительная индустрия*, а не абстрактное понятие производства потребительных стоимостей. И я не пойму, в чем могло бы заключаться недоразумение, если в этом конкретном отношении действительная индустрия приравнивается к индустрии капиталистической.

Везде, где Маркс *конкретно* высказывается об индустрии, он ясно и однозначно говорит о капиталистической индустрии. Я оставляю в стороне принципиальные положения о разделении труда и лишь кратко укажу на рассмотрение Марксом машин, ибо там видимость оказывается наиболее подкупающей, как будто речь здесь идет об определениях наличного бытия, которые являются, если не надысторическими, то, во всяком случае, равно действительными как для капитализма, так и для социализма. Социализм тоже ведь должен будет работать с машинами. Я приведу теперь некоторые важные места из "Капи-

[299] Л. Рудаш. Там же, С. 63.
[300] К. Маркс. Капитал. Т.1. // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 23. С. 188. Курсив мой - *Д.Л.*

тала": "Даже облегчение труда становится средством пытки, потому что машина освобождает не рабочего от труда, а его труд от всякого содержания. Всякому капиталистическому производству, поскольку оно есть не только процесс труда, но в то же время и процесс возрастания капитала, присуще то обстоятельство, что не рабочий применяет условие труда, а наоборот, условие труда применяет рабочего, но только с развитием машины это извращенное отношение получает технически осязаемую реальность. Вследствие своего превращения в автомат средство труда во время самого процесса труда противостоит рабочему как капитал, как мертвый труд, который подчиняет себе живую рабочую силу и высасывает ее. Отделение интеллектуальных сил процесса производства от физического труда и превращение их во власть капитала над трудом получает свое завершение, как уже указывалось раньше, в крупной промышленности, построенной на базе машин".[301] А также: "И в этом - pointe [зацепка] экономической апологетики! Противоречий и антагонизмов, которые неотделимы от капиталистического применения машин, не существует, потому что они происходят не от самих машин, а от их капиталистического применения! А так как машина сама по себе сокращает рабочее время, между тем как ее капиталистическое применение удлиняет рабочий день; так как сама по себе она облегчает труд, капиталистическое же ее применение повышает его интенсивность; так как сама по себе она знаменует победу человека над силами природы, капиталистическое же ее применение порабощает человека силами природы; так как сама по себе она увеличивает богатство производителя, в капиталистическом же применении превращает его в паупера и т.д., то буржуазный экономист просто заявляет, что рассмотрение машины самой по себе как нельзя убедительнее доказывает, что все эти очевидные противоречия суть просто внешняя видимость банальной действительности, сами же по себе, а потому и в теории они вовсе не существуют".[302] Эти цитаты показывают, что при рассмотрении

[301] Там же. С. 434.
[302] Там же. С. 451-452.

конкретной формы производительных сил Маркс всегда имел в виду их "капиталистическую оболочку". То, что эта капиталистическая оболочка является именно лишь оболочкой, что "за" этой оболочкой (или, лучше сказать, *в* этой оболочке) действуют те объективные общественные силы, которые породили капитализм и которые приведут его к гибели, - это ясно. Однако данная оболочка вводит в заблуждение тех, кто из этого факта делает вывод о ее "субъективном", мнимом характере. Но заблуждаются здесь только кантианцы вроде товарища Рудаша. Материалистический же диалектик знает, что капиталистическая оболочка тоже есть часть объективной действительности (как у Гегеля явление есть момент сущности), однако только диалектически правильное познание целого во всех его конкретных определениях способно мысленно постичь способ, степень и т.д. объективности и действительности отдельных моментов. Посредством такого правильного, диалектического познания капиталистической оболочки, последняя понимается в своей действительности как оболочка. Следовательно, становится ясно, что познание ее общественной обусловленности не делает из нее одну только видимость (нечто субъективное), что знание о преходящем характере данной оболочки ничего не меняет в том факте, что она есть *конкретный облик индустрии нашей эпохи*, что действительная индустрия может отрываться от нее *только в понятиях*. Ибо существование данной оболочки неразрывно связано с наиболее существенными формами нашего современного общественного бытия. (Связь машины с разделением труда на предприятии, связь разделения труда на предприятии с общественным разделением труда и т.д.). Мы можем с помощью исторического материализма представить себе времена, когда эти реальные формы существования могут быть упразднены (более высокая фаза коммунистического общества в "Критике Готской программы"), но мы не можем конкретно предвосхитить в мыслях это развитие. Действительное исчезновение капиталистической оболочки совершается в *реальном историческом процессе*. Это значит, что для реального и конкретного исчезновения капиталистической оболочки

должны быть ниспровергнуты те реальные категории общественного бытия (капиталистическое разделение труда, разрыв между городом и деревней, физическим и умственным трудом), революционизирование которых должно, разумеется, привести к широкомасштабному перевороту в конкретном образе индустрии (даже в техническом плане). (Отношение техники к капиталистическому разделению труда). Одинаковым для обеих эпох остается только *понятие* сельскохозяйственной индустрии, останется индустрия как "разумная абстракция".

Возражение товарища Рудаша, игнорирование им диалектики капиталистической оболочки отчетливо показывает его "бессознательное намерение", причину (но не логическую, не научную причину) его недоразумения: его *хвостизм превращается в апологетику*. Старания товарища Рудаша направлены на то, чтобы доказать *сущностное тождество капиталистического общества с коммунистическим*. При этом он рассматривает капиталистическую оболочку как простую видимость, которую нужно только стянуть, как покрывало, чтобы *конкретно* увидеть индустрию "вообще" как "объективный производственный процесс", как "вечный естественный процесс между человеком и природой". Причем увидеть именно так, чтобы этот *конкретный* образ был *одинаковым* при капитализме и при социализме. Рудаш мнит, будто он достиг особенно материалистического понимания общественного процесса развития, тогда как он - как и все апологеты - попросту оставляет без внимания специфические, исторические определения капитализма. Это - та же самая теоретическая ошибка, которую совершали оппортунистические профсоюзные бюрократы, которые делали вид в 1918 году, что находятся "в самом центре социализма". Для Рудаша, как и для Деборина, деятельность, практика с очевидностью выступает не более чем только "борьбой общества с природой".[303] Он *не может* и *не хочет* представить себе какую-то иную форму общественного процесса развития, отличную как раз от фаталистически стихийного процесса капитализма. Товарищ Рудаш не желает оставить свой знатный научный пост

[303] А.М. Деборин. Там же, С. 42.

"наблюдателя" закономерного протекания истории, с которого он может "предвидеть" революционное развитие. О действительном же революционном перевороте, в какой мере он существует для Рудаша, позаботится уже само стихийное развитие. Единственное, что нарушает это хвостистское спокойствие, есть идеализм, агностицизм, дуализм и т.д.

В моих замечаниях по поводу одного из мест энгельсовского сочинения (с приведением цитаты из самого Энгельса) я указал как раз на этот *стихийный* характер *капиталистической* индустрии. Я, разумеется, не совершал глупости, которую мне, по понятным теперь причинам, приписывает товарищ Рудаш, а именно: я не отрицал и не отрицаю расширения наших знаний посредством капиталистической индустрии. Я должен, однако, вернуться к тому, что я ранее сказал об эксперименте. Означает ли это расширение наших знаний философское опровержение философских вывертов Канта и других мыслителей? Я и здесь повторяю: да, означает, но для того, кто стоит на почве исторического материализма, кто, стало быть (в отличие от товарища Рудаша, смешивающего абстрактное понятие индустрии с ее реально-исторической формой), понимает развитие *капиталистической* индустрии в ее диалектических противоположностях. Ибо сюда еще в большей мере относится поставленный нами ранее вопрос: почему развитие индустрии не опровергает философских вывертов агностицизма в первую очередь для тех, кто "делает" эту индустрию? И почему эти люди (причем не только владельцы капитала, но и настоящие вожаки индустрии, ее капитаны, инженеры и т.д.) все больше с развитием капитализма разделяют философские выверты агностицизма? Мы можем здесь лишь повторить наш прошлый ответ: потому что для этих людей все в большей мере становится невозможным (в силу их объективного, классового положения) осознать их собственное существование; потому что агностицизм со всеми его философскими вывертами есть необходимая форма их классового компромисса с их феодальными предшественниками; потому что они выступают "безвольными и пассивными" носителями этого развития, будучи объектами, а не субъектами со-

вершающейся здесь реальной диалектики. Их практика тоже не отделима от ее капиталистической оболочки.

Все это, как справедливо скажут, Энгельс сознавал гораздо лучше, чем автор данных скромных заметок. Это верно. Но как раз поэтому в упомянутом месте моей книги я сослался - в противоположность анализируемой здесь теории - на юношеское сочинение самого Энгельса. Ибо мне кажется, что Энгельс, когда он в зрелом возрасте изучал диалектический метод в естествознании, иногда чересчур представлял себе как нечто само собой разумеющееся тот путь, который привел его к овладению диалектикой. Поэтому я не стал в моем изложении специально на этом останавливаться. Энгельс пишет, к примеру, следующее о диалектике: "Между тем именно эти, считавшиеся непримиримыми и неразрешимыми, полярные противоположности, эти насильственно фиксированные разграничительные линии и отличительные признаки классов и придавали современному теоретическому естествознанию его ограниченно-метафизический характер. Центральным пунктом диалектического понимания природы является уразумение того, что эти противоположности и различия, хотя и существуют в природе, но имеют только относительное значение, и *что, напротив, их воображаемая неподвижность и абсолютное значение привнесены в природу только нашей рефлексией*".[304] Теперь, однако, такой порядок вещей, общественный характер которого, как видно из цитаты, Энгельс отмечает со всей ясностью, и лежит как раз в основе решающих частей диалектической логики Гегеля, логики сущности. Эту логику Энгельс (в ранее цитированном уже письме к Ланге) и называет гегелевской "натурфилософией". Однако она является не только истинной натурфилософией Гегеля, но также и его настоящей социальной философией. Неслучайно "объективный дух", завершающийся в познании буржуазного общества, занимает в гегелевской системе такое же промежуточное положение между природой и "абсолютным духом", какое логика сущности занимает между логи-

[304] Ф. Энгельс. Анти-Дюринг // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., Т. 20. С. 14. Курсив мой. - *Д.Л.*

кой бытия и логикой понятия. Занимает именно потому, что (для Гегеля, правда, неосознанно) законы движения, реальное общественное бытие буржуазного общества отражаются здесь в "логике сущности". Когда Маркс, перевернув гегелевскую философию, одновременно спас ее реальное ядро, то большую часть спасенного составила как раз "логика сущности", правда, в демифологизированном виде. Ибо основное содержание этой логики есть отражение общественного бытия буржуазного общества, представленное в чисто мыслительной, мифологическо-мистифицированной форме. (Я надеюсь, что когда-нибудь смогу подробно изложить эту связь между Марксом и гегелевской логикой).

Таким образом, этот иногда практикуемый Энгельсом пропуск опосредствований, сделавших возможным его диалектическое познание и объективно к этому познанию относящихся, является *для самого* Энгельса лишь эпизодом. И если бы речь шла только об Энгельсе, то можно было бы спокойно оставить этот вопрос без рассмотрения или посчитать его несущественным историко-филологическим вопросом. Но поскольку указанные люки энгельсовского изложения восторженно расширяются и возводятся до системы марксизма, *чтобы ликвидировать диалектику*, постольку здесь нужно четко указать на этот момент. Ведь стремление Деборина и Рудаша очевидно: они хотят - выражаясь *словами* Маркса и Энгельса - сделать из исторического материализма "science" в буржуазном смысле, потому что они не могут обойтись без жизненного элемента буржуазного общества и его понимания истории, без совершенно стихийного характера исторических событий, потому что они <…>.[305]

[305] Обрыв рукописи. – *Прим. пер.*

С.П.Поцелуев

Глобализация и «демократический фашизм»: к новым смыслам старого концепта

(*Предисловие переводчика*)

Актуальность некоторых идей Дьёрдя Лукача – самого крупного марксистского философа прошлого столетия – становится особенно заметной в контексте нынешних дискуссий о дефицитах демократии в условиях глобального капитализма.

Во-первых, сама глобализация делает необходимым взгляд на капитализм как на целое; во-вторых, остается крайне актуальной мысль известного сочинения Д. Лукача «Истории и классового сознания» (1923) о том, что парламентская демократия сама по себе не может гарантировать человеку свободу от овеществляющего воздействия капиталистического механизма, от политического отчуждения. А это значит, что и сегодня есть основания задуматься о демократических альтернативах господствующей модели демократии. Сам Лукач оказался перед необходимостью подобных размышлений не только в своей критике сталинской модели социализма, но также еще раньше, когда в 1928 году он разрабатывал программу действий коммунистической партии Венгрии. Интересны в этой связи содержащие указанную программу «Тезисы Блюма», перевод фрагментов которых мы предлагаем читателям нашего журнала.

«Тезисы Блюма» – это условное название политических тезисов, подготовленных Д. Лукачем (имя «Блюм» было тогда его партийной кличкой) в 1928 году ко II съезду Венгерской компартии, по поручению ее ЦК. Здесь не место обсуждать роль этих тезисов в эволюции философских и политических воззрений венгерского коммуниста. Об этом он сам довольно ясно высказался в Предисловии 1967 года к новому изданию

«Истории и классового сознания». Заметим только, что теоретическое содержание «Тезисов Блюма» Лукач впоследствии назвал скрытым terminus ad quem своего последующего развития, хотя в 1928-м этот документ был принят в штыки руководством партии, а его автор обвинен в «правом ревизионизме». Философ сделал вид, что раскаивается, написал «самокритику», чтобы не оказаться вне политической поддержки в период наступавшего фашизма, но для себя сделал один принципиальный вывод: «Если я столь очевидно был прав, как я был прав с этими тезисами, и, тем не менее, должен был потерпеть такое явное политическое поражение, тогда мои практические способности как политика должны вызывать большие сомнения. Осознав это, я мог теперь со спокойной совестью сойти с политической сцены и вновь сконцентрироваться на теоретической работе. Впоследствии я никогда не пожалел об этом решении»[306].

Наверняка, такое решение покажется актуальным и для многих современных «интеллектуалов во власти». Однако актуальным представляется и само содержание «Тезисов Блюма», а именно, в контексте нынешних дискуссий о проблемах глобального капитализма.

Крушение здания Всемирного Торгового Центра в Нью-Йорке наглядно показало всему миру, что пресловутый тезис о конце истории является не более чем философской сказкой. Во всяком случае, система миропорядка, сложившаяся после второй мировой войны, ныне окончательно разрушена, однако это не сделало мир ни безопаснее, ни демократичнее. Напротив, борьба с новым врагом – «международным терроризмом» – грозит сузить пространство демократии. Оказывается, что «для государства неконтролируемый терроризм есть идеальный враг, который все оправдывает: от арестов, обысков, контроля, цензуры в СМИ до военизированных формирований в метро. Против людей, которые стоят вне человечества, оправданы лю-

[306] Lukács G. Geschichte und Klassenbewußtsein // Georg Lukács Werke. Bd. 2., "Geschichte und Klassenbewußtsein, Frühschriften II", Neuwied und Berlin: Hermann Luchterhand Verlag, 1968. S. 33

бые средства. Раз врагу свойственно быть везде и нигде, значит, атаковать его можно в любом месте»[307]. Не менее опасными для демократии могут оказаться и внешнеполитические последствия «борьбы с терроризмом». Они выражаются в ускоренном построении нового мирового порядка, при котором ограничение прав и свобод не только отдельных граждан, но и целых государств может осуществляться под предлогом борьбы с «террористическими режимами», «государствами-негодяями» и т.п.

Заметный рост авантюризма и агрессивности во внешней и внутренней политике современных государств провоцирует на исторические параллели с фашизмом. В левой политической литературе можно прочесть о «демофашизме» или «неолиберальном фашизме», однако зачастую эти слова используются как бранные метафоры, не более. В отличие от этого, «Тезисы Блюма» содержат определенную концепцию «демократического фашизма» или «демократической формы фашизации». Под этими терминами венгерский марксист понимал в условиях хортистской Венгрии (но и не только в ней) «демократическую ликвидацию всей буржуазной демократии и всех буржуазно-демократических реформ», «осуществление фашизма в рамках демократии», что предполагало фактическое выключение всех (формально сохраняемых) демократических прав и свобод посредством специальных постановлений и мероприятий правительства. В таком политическом режиме Лукач уже во второй половине
20-х годов прошлого века видел специфически американский (альтернативный итальянскому фашизму) вариант буржуазного тоталитарного порядка и пророчил ему большое будущее в среде «западных демократий».

Сегодня эти идеи венгерского коммуниста оказываются востребованными в контексте левой критики капитализма, причем как глобального, так и отечественного. В этой критике речь

[307] J.-P. Carasso, G. Dauvé, K. Nesic. Grauer September // Wildcat-Zirkular Nr. 61, Januar 2002.

тоже идет о феномене «нового авторитаризма», когда национальные и международные демократические институты превращаются в символический фасад, прикрывающий авторитарную практику «глобальных игроков». Левые утверждают: лицемерно борясь за права человека, неолиберальный капитализм нередко сам провоцирует рост (или оказывается политическим сообщником) различных идеологий неравенства – расизма, фашизма, религиозного фундаментализма.

Сошлемся в этой связи на книгу Ноама Хомского «Прибыль на людях. Неолиберализм и глобальный порядок», в которой дается критика тоталитарных моментов неолиберальной идеологии глобализации. В своей книге Хомский анализирует одно из фундаментальных представлений американской демократии, состоящее в том, что «большая бестия» (как выражался А. Гамильтон), т.е. малоимущее гражданское большинство, не должно становиться поперек дороги «богатому меньшинству». Для этого надо систематически (прежде всего, пропагандой, т.е. «муштрой общественного мнения») формировать мнение большинства в пользу меньшинства. В этом своеобразном «демократическом» тоталитаризме Хомский усматривает параллель между «прогрессивной теорией демократии и марксизмом-ленинизмом»[308], отмечая, что особая гениальность этого порядка состоит именно в том, чтобы люди еще и платили за свою «привилегию» быть обманутыми посредством идеологических манипуляций.

Конечно, мысль о своеобразной «тоталитарности» рыночного либерализма, американского «образа жизни» и т.п. высказывалась и до Хомского, и она вовсе необязательно была связана с «классовым подходом» в смысле Маркса или Лукача. Достаточно вспомнить, к примеру, об анализе «культуриндустрии» в «Диалектике Просвещения» Т.Адорно и М.Хоркхаймера или о тезисе австрийского философа Х.-Д.Кляйна о глубинном «национал-социалистическом» укладе всей современной мировой политики, когда сохранение

[308] Хомский Н. Прибыль на людях. Неолиберализм и мировой порядок. М.: "Праксис", 2002. С. 83.

социального мира внутри развитых государств достигается за счет крайне агрессивной, эксплуататорской внешней политики[309]. Однако нынешняя актуальность понятия «демократического фашизма» из «Тезисов Блюма» состоит именно в том, что оно имеет конкретный политический смысл. Ведь Лукач осмысливает исторически парадоксальное и для коммунистов необычное положение, когда в условиях фашизации внутриполитической жизни они были вынуждены становиться передовыми борцами за буржуазную демократию, – ту самую демократию, которую они подвергали резкой критике с «классовых позиций» пролетариата.

Нынешние левые критики капитализма находятся в сходной ситуации: в условиях имперской глобализации, когда смысл и суть демократии подвергаются беспрецедентному выхолащиванию, становится очевидным, что «демократия» отнюдь не является исключительно буржуазным состоянием, к которому коммунисты могут стремиться только из тактических соображений; как раз наоборот, «демократия может оказаться идеей глубоко антикапиталистической и революционной»[310]. Впрочем, мысль о том, что коммунизм есть лишь попытка последовательно провести в жизнь собственные идеалы буржуазии – свободу, равенство и братство – встречается уже в трудах классиков марксизма.

****

Перевод «Тезисов Блюма» осуществлен с немецкого издания: Georg Lukács Werke. Frühschriften II. Bd. 2. Hermann Luchterhand Verlag: Neuwied und Berlin, 1968. S. 697-722. Данный текст, в свою очередь, представляет собой перевод венгерского источника: Részeletek a «Tézistervezet a magyar politikai és gazdasági helyzetröl és a KMP feladatairól» (Blum-Tézisek) c. dokumentumból // Párttörténeti Közlemények, 2. Jg.,

[309] Klein H.-D. Philosophie der Gegenwart - Versuch einer Begriffsbestimmung (200 Jahre nach 1789) // Wiener Jahrbuch für Philosophie, 21, 1989. S. 47-63.

[310] Валлерстайн И. После либерализма. М.: УРСС, 2003. С. 200.

Heft 3 (1956), S. 75-94 [первая публикация]). Русский перевод «Тезисов Блюма» был сверен с венгерским оригиналом, за что переводчик выражает глубокую благодарность М.А. Хевеши. При подготовке издания были частично использованы редакторские примечания как указанного издания 1968 года, так и более раннего издания: G. Lukács. Thesen über die politische und wirtschaftliche Lage in Ungarn und über die Aufgaben der Kommunistischen Partei Ungarns (Blum-Thesen, 1928), (Auszug) // G. Lukács. Schriften zur Ideologie und Politik. (Ausgewählt und eingeleitet von P. Ludz). Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1973. S. 290-322.

Тезисы Блюма

(фрагменты)

Предварительные замечания редакции «Известия партийной истории» (печатный орган, издаваемый Институтом истории партии при ЦК ВПТ[311]):

Сотрудники архива Института истории партии при ЦК Венгерской партии трудящихся, занимавшиеся периодом 1929-1939 годов, обнаружили во время своей работы один важный документ из истории Коммунистической партии Венгрии (КПВ) - так называемые «Тезисы Блюма», автором которых является товарищ Дёрдь Лукач.

Тезисы были написаны в конце 1928 года в целях подготовки политического реферата для II съезда Венгерской компартии. Они анализируют положение КПВ, общую обстановку в Венгрии и указывают – на основе принятой VI конгрессом Ко-

[311] **ВПТ** - **В**енгерская **п**артия **т**рудящихся (венгр.: a **M**agyar **D**olgozók **Pá**rtja /**MDP**/) – название партии венгерских коммунистов, существовавшее до 1956 года. За свою историю венгерским коммунистам не раз приходилось менять название своей партии. В момент ее основания в ноябре 1918 года она называлась Коммунистической партией Венгрии (КПВ) (венг.: a **M**agyar **K**ommunista **Pá**rt /**MKP**/), и этот вариант назавания партии просуществовал вплоть до 1948 года. Однако, когда в марте 1919 года Социал-демократическая партия Венгрии под давлением своего левого крыла (Е. Ландлер, И. Хамбургер, Д. Нистор, Е. Варга и др.) объединилась с КПВ, то образовалась Венгерская социалистическая партия, распавшаяся, правда, сразу же после гибели Венгерской советской республики в августе 1919 года. В условиях хортисткого режима венгерская компартия (КПВ) действовала в подполье, однако совместно с левыми социал-демократами она организовала свое легальное «подразделение»: Социалистическую рабочую партию Венгрии (СРПВ) (венгр.: a **M**agyar **Sz**ocialista **M**unkás**p**árt /MSZMP/), которая действовала под руководством КПВ до 1928. В июне 1948 года КПВ объединилась на платформе марксизма-ленинизма с венгерскими социал-демократами, образовав Венгерскую партию трудящихся (ВПТ). После бурных событий 1956 года партия венгерских коммунистов стала называться Венгерской социалистической рабочей партией (ВСРП). Русскоязычные версии названий венгерских политических партий приводятся по изданию: История венгерского революционного рабочего движения. Т.1-3. М., 1970-1974 гг.

минтерна программы[312] – на необходимость изменения стратегической установки партии, на идею демократической диктатуры рабочих и крестьян. Несмотря на это, в тезисах не были сделаны из самих по себе правильных стратегических установок необходимые выводы относительно союзнической и аграрной политики, а также тактики партии в целом.

Данные тезисы стали предметом внутрипартийной дискуссии в 1929 году.

После этой дискуссии и Открытого письма Исполкома Коминтерна (ИККИ) тезисы были отклонены вначале Центральным Комитетом, а затем и II съездом КПВ (февраль - март 1930), как ложный и оппортунистический документ именно с точки зрения упомянутой в них стратегической установки.

Текст тезисов разделен на пять глав:

Положение КПВ во время I-го съезда и ее развитие до пленума 1929 года;

Основные изменения в период бетленовского режима[313] и классы;

Положение рабочего класса;

Деятельность КПВ в период после пленума;

Главные проблемы текущего момента.

Предлагаемый текст представляет собой главы I и V, а также разделы "A" и "D" главы V «Тезисов Блюма».

[312] Программа Коммунистического Интернационала была принята VI конгрессом Коминтерна 1-го сентября 1928 года в Москве.

[313] Граф Иштван Бетлен (1874-1946) был в апреле 1921 года назначен Правителем Хорти венгерским премьер-министром. Будучи еще депутатом венгерского парламента (середина июля 1920 года), Бетлен инициировал союз наиболее солидно представленных в парламенте политических партий: Партии христианско-национального объединения и Христианской партии земледельцев и мелких сельских хозяев. После майских выборов 1922 года Бетлен руководил правительством, опираясь на коалицию этих партий. Однако вследствие растущих внутриполитических трудностей, ставших особенно заметными в период 1927-1928 годов, он по собственному желанию ушел в отставку. Его преемником на посту премьера стал граф Дьюла Каройи.

Тезисы о политической и экономической ситуации в Венгрии и задачах Коммунистической партии Венгрии

Положение КПВ во время I-го съезда и ее развитие до I-го пленума 1928 г.

1. КПВ провела свой первый съезд[314] в период быстро развивающегося массового движения левой ориентации. Лучшие левые элементы рабочего класса начали объединяться в оппозицию. Уже в начале этого движения КПВ удалось установить связь с наиболее сознательной частью оппозиции и вовлечь ее в сферу своего влияния. В начале 1925 года движение привело, в связи с новой, заключенной на *сельских* выборах коалиции, к расколу социал-демократической партии.

2. Политическая линия СРПВ[315] была с самого начала правильно ориентирована на принципиальные вопросы классовой борьбы в Венгрии: крушение консолидировавшейся тогда контрреволюционной системы и сплочение недовольных масс. Поэтому СРПВ с самого начала принимала в качестве своей программы позицию принципиального отказа от коалиционной политики и вместо соглашения с буржуазией предлагала рабочим возможность рабоче-крестьянского союза. В этом смысле она выдвигала, - со всей остротой, какая только возможна в легальных условиях, - на передний план своей политики земельный вопрос, т.е. о земле, бесплатно полагающейся крестьянам. Съезд КПВ, в основном, прояснил стратегические вопросы массового левого движения, подробно рассмотрев все связан-

[314] Первый съезд вновь созданной нелегальной КПВ состоялся 18-21 августа 1925 года в Вене.

[315] Социалистическая рабочая партия Венгрии (СРПВ) была основана в апреле 1925 года, согласно принятому в ноябре 1924 года решению КПВ. Фактическим лидером партии был Иштван Ваги [István Vági] (1883-1940), официально же во главе партии стояло Правление. В качестве свидетельства тесной связи между легальной ВСРП и нелегальной КПВ (а наличие такой связи полиции так и не удалось доказать) см. выписку из протокола заседания ЦК КПВ от 21 августа 1925 года. Эта выписка под № 100 опубликована в книге: Dokumentumok a Magyar forradalmi munkásmozgalom történettéböl, 1919-1929, hrsg. vom Magyar Szocialista Munkáspárt Központi Bizottságának Párttörténeti Intézete, Budapest 1964, S. 267 ff.

ные с демократией теоретические и практические проблемы, характерные в тот период для Венгрии.

3. Вскоре после съезда все руководство Венгерской компартии было арестовано[316], поэтому материалы съезда не удалось распространить среди членов партии. Надо было формировать совершенно новое партийное руководство. Этот процесс консолидации продвигался вперед достаточно быстрыми темпами, и весной 1926 года партия уже снова была в дееспособном состоянии. Однако начавшийся процесс консолидации не получил своего завершения. Хотя нелегальная организация заработала, и партия без бóльших потрясений свела счеты с судорожно цеплявшимися за иллюзии легальности ликвидаторами (Вайсхаус[317] и сотоварищи), ей все же не удалось поставить руководство КПВ на твердую партийно-коммунистическую основу. Правда, во время начавшегося осенью 1926 года массового движения партия смогла мобилизовать относительно большое число людей (2000 подписей на выборах), ей удалось также внести в массы главный лозунг своей переходной программы: требование республики, управляемой рабочими и крестьянами. Однако реорганизация, организационная консолидация обретенного партией влияния осталась далеко позади масштаба ее политического воздействия. Пленум Центрального Комитета в рождественские дни 1926 года осознал скрывавшиеся в этой ситуации опасности и поставил в центр своей работы создание нелегальной КПВ, подчеркнув, что СРПВ представляет собой лишь одну из областей деятельности КПВ. Полицейское преследование опять сделало невозможным выполнение этого по-

[316] После первого съезда ВКП в Венгрию для организационного укрепления партии был послан Матиас (Матьяш) Ракоши [Mátyás Rákosi]. Уже в начале своей деятельности он был арестован. См. о процессе против «Ракоши и товарищей» в статье: Inprekorr, 5. Jg., Nr. 155, vom 15.11.1925, S. 2321 ff. Позднее были арестованы Золтан Ваш [Zoltán Vas], Игнац Гёгёш [Ignác Gögös] и еще 50 человек.

[317] Аладар Вайсхаус [Aladár Weißhaus] (1887-1963) играл важную роль в нелегальной КПВ в период с 1923 по 1925 годы. Был одной из ключевых фигур при основании СРПВ. Во второй половине 20-ых годов все чаще занимал праворадикальную позицию, за что и был исключен из рядов КПВ.

становления: в феврале 1927 года все руководство КПВ было арестовано.[318]

4. За этими арестами, которые почти полностью загнали СРПВ в подполье и лишили ее связи с массами, последовало тяжелое поражение и период кризиса. Это было связано не только с тем, что строительство партии продвигалось вперед с большим трудом, а образование партийных кадров создавало большие трудности; сверх того, на передний план выступили самые разные течения ликвидаторства всех направлений. Ликвидаторы представляли кажущиеся в корне различные и противоречащие друг другу позиции, отчасти полный уход в нелегальность, отчасти - напротив, полное принятие легальных возможностей борьбы и отказ от нелегальности. В случае успеха их деятельность могла бы привести лишь к ликвидации КПВ. При этом обращало на себя внимание и ликвидаторство ренегатов: оно преследовало концепцию исключительно идеологической работы и вело упорную демагогическую и доходящую до доносительства борьбу против практической работы партийных ячеек. В ходе острой полемики КПВ удалось искоренить из партии все течения ликвидаторства, устранить влияние в ней ренегатов, а также в значительной мере изолировать *от* людей, симпатизирующих партии.

Три четверти деятельности СРПВ была нелегальной, что вынудило партию к новой тактике. Необходимо было выйти за линию, определенную рождественским пленумом, нужно было выстроить регулярную работу фракций во всех массовых организациях и создать ее основу – нелегальную организацию партячеек. Надо было улучшить технику и дух конспирации в партии. После преодоления больших объективных и субъективных препятствий началась, наконец, работа. С распадом бетленовской консолидации, - а распад этот был вовремя осознан и правильно оценен партией, - влияние СРПВ постоянно

[318] Среди арестованных был и Золтан Санто [Zoltán Szantó] (в период Венгерской советской республики - командующий Первым красным интернациональным батальоном), над которым, вместе с другими 52-мя арестованными, был устроен суд в мае 1927 года. См.: Die Rote Gewerkschaftsinternationale, 7. Jg., Nr. 12 (1927), S. 768 ff.

росло, росла также партийность руководства и организации. И все же оставался разрыв между политическим влиянием партии и его трансформацией в организацию. Такого рода проблемы породили постоянно обострявшийся процесс, которому партия подвержена до сих пор, и который не смогли сдержать ни всплывшие перед комиссией по внешним делам противоречия в связи с вопросом Юлиуса[319], ни многочисленные аресты. Однако явным признаком организационного упрочения партии является то, что аресты, как в самой Венгрии, так и за границей (Бела Кун)[320] были предприняты в относительно ограниченном объеме и ни на мгновение не смогли помешать продолжению партийной работы. Расширенный пленум Центрального Комитета летом 1928 года извлек уроки из этого периода и разработал директивы для дальнейшей деятельности партии[321]. Делегация партии в составе местных и зарубежных товарищей приняла участие в VI конгрессе Коминтерна.

IV. *Деятельность КПВ в период после пленума.*

1. Политическая перспектива и линия тезисов пленума оказались правильными. Общая политическая ситуация, равно как и развитие рабочего движения, двигались в отмеченном там направлении. Тезисы пленума дали партии возможность, в общем и целом правильно среагировать на указанные в них тенденции развития. Тем не менее, партия добилась лишь весьма незначительных успехов в решении самого важного сегодня вопроса рабочего движения: в образовании левого рабочего фронта.

[319] Юлиус [Julius] (Дьюла Алпари [Gyula Alpári]) (1882-1944), лидер «люксембургианской» оппозиции внутри венгерской социал-демократии в период до 1914 года. С 1907 года - один из наиболее видных руководителей венгерской рабочей молодежи, с начала 20-ых годов - популярный главный редактор «Internationale Presse-Korrespondenz».

[320] Бела Кун был арестован в Вене 26 апреля 1928 года. См.: Inprekorr, 8. Jg., Nr. 42, vom 1. 5. 1928, S. 754. Процесс по его делу состоялся 26 июня 1928 года. См.: Op. cit., Nr. 58, Nr. 61, S. 1044, S. 1096.

[321] См. выдержки из тезисов пленума ВКП от июля 1928, опубликованные под № 140 в книге: Dokumentumok a Magyar forradalmi munkásmozgalom történettéböl, 1919-1929, a. a. O., S. 397 ff.

2. Быстрое развитие этих тенденций осенью вынудило партию заявить о своей принципиальной позиции по вопросам ПСВРС [MÉMOSZ][322] и венгерских слесарей. Партия быстро и, в сущности, правильно осуществила ставший столь необходимым поворот в профсоюзной тактике, т.е. в жизненно важной в нынешних условиях сфере деятельности.

3. Наиболее важные успехи деятельности партии в прошедший период:

a) Формирование партийного руководства. Посредством усиления работы высших и низших органов партии росла политическая дееспособность КПВ. Однако партия все еще оставалась не в состоянии, немедленно и организованно повести в бой всех своих членов в интересах признанного правильными действиями.

b) Растущая партийность приносит с собой и улучшение конспиративных методов, а вместе с этим - снижение числа арестов, а также меньшую эффективность уже произведенных арестов. Политическим следствием этих фактов является уничтожение ликвидаторства внутри партии, если понимать под ним те формы ликвидаторства, которые распространились в период кризиса 1927-1928 годов. Следствием этих фактов является также растущее влияние и успешная борьба партии при уничтожении ликвидаторства вне партии. Отсюда следует, что партии, хотя и медленно, но все в большей мере удается побороть страх лево ориентированных рабочих по отношению к нелегальной Коммунистической партии. (Ныне часто случается так, что лево настроенные рабочие ищут партию, во-первых, чтобы примкнуть к ней, и, во-вторых, потому что чувствуют, что они в качестве беспартийных не смогут эффективно работать без тесной связи с партийной организацией). Этот страх есть главное препятствие для формирования единой лево ориентированной рабочей партии, потому что он мешает лучшей части левых элементов рабочего класса участвовать в рамках партии (т.е. при наличии партийной дисциплины, организованно и плано-

[322] MÉMOSZ – a **M**agyar **É**pitö**m**unkások **O**rszágos **Sz**akszervezete – **п**рофессиональный **с**оюз **в**енгерских **р**абочих-**с**троителей (ПСВРС**)**.

мерно) во всех производственных, профессиональных и политических движениях.

c) Стачка в Шальготарьяне[323] означает существенный шаг вперед в развитии партии. Это была первая более широко задуманная стачка, которая была начата и проведена под руководством коммунистов, по указаниям КПВ и вопреки сопротивлению бюрократии. И несмотря на многие проявившиеся в руководстве ошибки и колебания (особенно по отношению к штрейкбрехерской бюрократии), это движение все же следует признать успешным, тем более что распространение забастовки из Шальготарьяна на всю страну было успехом вдохновленных коммунистами делегации, посетивших другие шахты.

Благоприятное действие забастовки проявилось в ходе национальной конференции в ожесточенном сопротивлении, которое оказали горняки, в особенности шахтеры Тарьяна и Таты, после внезапного прекращения стачки в Пилишвёрёшваре.

d) Влияние партии на выбывших из профсоюза слесарей увеличивается постоянно, что прежде всего проявляется в растущем классово-боевом духе наших листовок. Работа возникающей среди слесарей и токарей фракции подготавливает почву для создания настроенного в классово-боевом духе объединения рабочих-металлистов.

e) Формирование выдержанной в классовом и боевом духе оппозиции ПСВРС, которую можно записать в качестве успеха на свой счет, тем более что при образовании этой оппозиции была подавлена причислявшая себя к ней централистская псевдооппозиция (Палоташ).[324] Помимо этого, нужно было также воспрепятствовать тому, чтобы бюрократия при помощи быстро принятых мер смогла изолировать вождей движения от оппозиционно настроенных масс.

f) Несмотря на растущее воздействие коммунистов на широкие массы рабочих и расширение политического влияния

[323] В ноябре и декабре 1928 года на шахтах Шальготарьяна, Печа, Таты и Пилишвёрёшвара прошли забастовки.

[324] Имре Палоташ [Imre Palotás]- горняк, с 1921 года - активный коммунист, был неоднократно под арестом, стал одним из лидеров нелегальных коммунистов внутри профсоюзного движения. В 1923 году был вместе с другими17 членами исключен из ПСВРС. Причиной исключения послужило сопротивление Палоташа, которое он оказал стремлению профсоюзной бюрократии вступить в открытую борьбу с коммунистами.

партии в целом, ей так и не удалось ни на профсоюзном, ни на политическом уровне сплотить воедино (в идеологическом и тем более организационном плане) под своим руководством лево настроенных рабочих.

4. Причины недостаточной работы партии в массах:

a) Организационные: Слабость ячеек, их недостаточное влияние на предприятиях, неудачное формирование фракций (ПСВРС), непланомерная, разобщенная работа фракций (социал-демократическая оппозиция, культурные организации).

b) Нехватка опытных функционеров. Низкий уровень партийных функционеров, их политическая неопытность вообще и неопытность в сочетании легальной и нелегальной работы. Это послужило главной причиной неспособности партячеек приобрести на предприятиях соответствующее влияние.

c) Правильные оценки и лозунги партии часто становились достоянием рядовых членов партии и тем самым – масс лишь с опозданием или были недостаточно эффективными

d) Колебания, проявившиеся у низшего руководящего звена партии, особенно во время кампании, организованной рабочими-металлистами[325].

e) Недостаточные и нерегулярные связи с движением молодых рабочих. Хотя в период после пленума здесь наметилось существенное улучшение, проявившаяся во время акций, связь все еще остается недостаточной и слишком слабой.

f) Полное отсутствие работы с женщинами, что, прежде всего, стало причиной отсутствия влияния партии на забастовки в текстильной промышленности.

5. Но эти организационные причины ни в коем случае не исчерпывают всю ситуацию. Остающийся разрыв между пролетарским влиянием партии и его организационным использованием, организационной консолидацией, а значит, и дееспо-

[325] Речь идет о подхваченном КПВ движении рабочих-металлистов за повышение заработной платы. Своего апогея движение достигло в августе 1929 года. См. Документ № 157 в книге: Dokumentumok a Magyar forradalmi munkásmozgalom történettéből, 1919-1929, a. a. O., S. 440 ff.

собностью партии, имеют под собой и политические основания. Наиболее важными из них являются следующие:

a) Партия все еще не показывает в полной мере свое истинное лицо, даже в тех случаях, когда она сама инициирует и проводит акцию. Это, без сомнения, чревато трудностями и опасностями. Однако нелегальный опыт других стран показывает, что данная проблема разрешима. Людей надо побуждать к конспиративной работе, но нельзя ограничиваться только конспиративной политикой. Если партийные ячейки, объединяя вокруг себя симпатизирующих им людей, способны мобилизовать их на политические акции, тогда открытое выступление партии более не влечет за собой опасности ареста. Но при усилении этих акций партия не должна делать никаких уступок страху перед этим открытым выступлением, страху, который чрезмерно сохраняется у низовых организаций после пройденного уже периода развития. Только в этом случае правильные акции партии могут вызвать действительно серьезный отклик и оказать массовое воздействие даже среди непосредственно не связанных с нею слоев рабочего класса.

b) В своей агитации и пропаганде партия не всегда была способна включить в свои злободневные вопросы главные стратегические лозунги из тезисов партийного пленума и сделать, таким образом, спонтанные или вызванные ею самой классовые столкновения сознательной части левого рабочего фронта, к образованию которого она стремилась.

c) Партия была не способна в должной мере донести до масс часть своих стратегических лозунгов (борьба против войны, борьба «за демократические требования»).

d) При реализации тезисов пленума и выработке партийной линии внутри центрального партийного руководства (Юлиус, Роберт)[326], а также среди рядовых партийцев обнаружились правоуклонистские тенденции, которые часто не позволяли партии достаточно быстро или достаточно решительно реаги-

[326] Роберт [Robert] (Бела Санто [Béla Szántó]), (1881-1951) - в период Венгерской советской республики - народный комиссар Красной армии. В 20-ых годах - деятель Красного Профинтерна.

ровать на события. Эти тенденции зачастую представляли собой лишь пессимистические настроения, причиной которых является распространенное среди работающих в тяжелых условиях товарищей ощущение, будто их затраты и организационные усилия находятся вне всякой связи с поставленными перед ними задачами. Однако закрывать глаза на эти факты нельзя, ибо, в сущности, за каждым проявлением правого уклонизма стоит чувство несоответствия между усилиями и задачами. За большинством данных проявлений стоит эта идеология слабости, уклонения от конкретных боевых задач. Естественно, что данная проблема должна оцениваться дифференцированно – и против таких отклонений от партийной линии нужно принимать разного рода меры, в зависимости от того, обнаруживаются ли они на уровне высших или низших партийных органов, в систематической форме или в виде изолированных мнений. В целом, эти отклонения и настроения появляются неожиданно и неорганизованно с разных сторон, не образуя никакой фракции. Но объективно они связаны друг с другом, поскольку представляют собой ложную оценку важнейших проблем современной ситуации в Венгрии. Это мешает решению актуальных и принципиальных вопросов партии, замедляет выработку ясной теоретической позиции.

6. Наиболее важными из этих правоуклонистских тенденций являются следующие:

а) Позиция товарища Юлиуса, а также его оценка режима Бетлена и социал-демократии. Товарищ Юлиус заявляет, что он совершенно не согласен с проводившейся в последние годы политикой. Его позиция образует связную и ориентированную вправо систему взглядов. Он отрицает фашистский характер режима Бетлена и врастание социал-демократической партии в бетленовский фашизм, оценивая социал-демократов как оппозиционную партию, борющуюся за демократические реформы. Если бы это было так, тогда КПВ должна была явно пересмотреть всю свою политику.

В действительности же проведенный товарищем Юлиусом «анализ» практически привел бы к тому, что для

Коммунистической партии не осталось бы ничего другого, кроме как поддерживать оппозиционную социал-демократическую партию в ее борьбе за демократические реформы или, в лучшем случае, сдвигать их влево. Для КПВ в данном случае оставалась бы в качестве самостоятельной задачи лишь чисто теоретическая пропаганда диктатуры пролетариата. Платформа товарища Юлиуса, помимо полной ошибочности его анализа, послужила бы лишь возвращению партии в ситуацию, непосредственно последовавшую за падением венгерской пролетарской диктатуры, а именно, на уровень чисто пропагандистской группы. Эта точка зрения, отвечая отклоняющимся от нормы (венгерским) отношениям, уподобляется точке зрения других интернациональных правоуклонистских групп и, в сущности, выражает боязливый уход от решения трудных актуальных задач, стоящих перед партией.

b) точка зрения товарища Роберта еще в большей мере обнаруживает на себе отпечаток идеологии слабости. Товарищ Роберт замечает, правда, надвигающуюся фашизацию и постоянное уменьшение численности профсоюзов, однако он ничего не смыслит в конкретных обстоятельствах этого развития. По этой причине он механически отождествляет малочисленность профсоюзов с низким уровнем рабочего движения. В неорганизованности рабочих масс он механически усматривает признак распада движения, а в спонтанных движениях – лишь ожидание мессии. Следствием этой близорукой установки, совершенно слепой по отношению к радикализации масс, а также многообразию и развитию этой радикализации, является то, что товарищ Роберт уклоняется от решения современных конкретных и принципиальных задач партии. Он облекает это уклонение в одежды мнимого радикализма. Он утверждает, что организационные тезисы пленума противоположны его политическим тезисам, что линия и перспективы пленума противоречат друг другу. При этом он не замечает необходимого диалектического противоречия, которое возникает в случае всякого спонтанного движения, - противоречия между перспективами и линией партии: цель партийной работы состоит именно в том, чтобы придать чисто спонтанному движению другое направление, в кото-

ром оно стало бы в дальнейшем развиваться. Помимо этого, товарищ Роберт отрицает значение спонтанно проявляющегося сдвига влево в разных общественных сферах (культура, социал-демократическая оппозиция и т.д.). Он пытается редуцировать работу партии исключительно к деятельности ячеек на предприятиях, обосновывая это тем, что можно только так, «на линии сильнейшего сопротивления», добраться до масс. Но допустим, мы избегаем борьбы против центризма, отождествляем регресс профсоюзов с гибелью рабочего движения и, как следствие, представляем фашизацию в качестве неизбежного явления, против которого рабочий класс даже не думает защищаться, более того, даже не сознает его. Таким образом, в этом случае мы не замечаем полевения рабочего класса, даже не видим, что рабочий класс уже сейчас, пусть лишь спонтанно, борется против подготовки фашизации. Но если это так, то какое, спрашивается, поле деятельности остается тогда для ячеек на производстве? Эти ячейки, изолированные от фракционной работы и лишенные политического содержания, означали бы откат на такую ступень развития, которая располагается ниже уровня, уже достигнутого партией за последние годы. Производственные ячейки продолжали бы тогда свое существование лишь формально, безо всякой возможности действия и политизации. Но именно сейчас перед КПВ стоит задача: на всех фронтах рабочего движения, везде, где есть массы, с помощью центрального положения производственных ячеек продолжить работу с целью формирования лево ориентированного рабочего движения под руководством партии. Таким образом, и эта позиция товарища Роберта предполагает идеологию слабости. Он устраняет зазор между организационной силой и политическим влиянием партии, но таким образом, что вообще упраздняет политическое влияние КПВ.

c) Недооценка центризма, шаткая и нерешительная позиция по отношению к центристам. Такого рода позиция распространена и в кругу работающих в Венгрии товарищей. (Это тоже есть часть системы товарища Роберта). Данная позиция проявляется в разных формах, часто даже совершенно противоречивым образом, отчасти тем способом, что социал-демократы

уже не могут оказывать никакого влияния на массы, что наша победоносная борьба против социал-демократии затрудняется только полицейским преследованием, что за Енё Кишом в действительности никто не стоит и т.д. Отчасти указанная позиция проявляется и как страх перед тем, что работающие нелегально коммунисты слишком бы скомпрометировали коммунистический характер классово-боевой оппозиции, поведи они в резкой форме идеологическую борьбу против центризма. Оба воззрения представляют собой правый уклон, или, по меньшей мере, тенденцию, которая, становясь осознанной, может превратиться в правый уклонизм, потому что она уклоняется от нынешних конкретных задач партии. Центризм един с теми средствами социал-демократии, с помощью которых она отстраняет стремящиеся влево, но еще недостаточно сознательные, массы от Коммунистической партии или, по крайней мере, от ее влияния. Таким образом, если коммунисты желают получить под свое руководство лево ориентированных рабочих, они должны по всему фронту повести борьбу против центристской идеологии. Но будет не достаточным, если они в конкретных случаях докажут, что центристы состоят на службе у Пейера и компании[327]; надо стремиться к тому, чтобы разоблачить перед рабочими центристскую идеологию как главное препятствие для классовой борьбы, чтобы выбить эту идеологию из головы рабочего класса. Незнание центризма как наиболее опасного нашего врага, или его поддержка, могут в Венгрии точно так же означать правый уклонизм, как и во всем международном революционном движении.

d) Равным образом, именно правоуклонистские настроения, а не только неловкость и неопытность, скрываются за страхом перед сочетанием легальной и нелегальной работы, за стремлением спрятаться за нелегальной деятельностью, за страхом обнаружить себя и даже за страхом перед открытым выступлением партии. Из-за того, что партия уже переросла период чистой

[327] Карой Пейер (1881-1956) один из профсоюзных лидеров, социал-демократ. В 1919 году - министр внутренних дел в правительстве Пейдла, в 1920 г. - министр народного вспомоществования в правительстве Хусара. В 1927 г. - генеральный секретарь Совета профсоюзов, с 1925 по 1944 гг. - депутат Национального Собрания. Эмигрировал из Венгрии в 1947 году.

пропаганды и в тезисах пленума поставила перед собой задачу проводить акции самостоятельно, без помощи маскировочных организаций, произошел переворот во всей партийной тактике, который глубоко подействовал на поведение каждого члена партии. Некоторые наши товарищи оказались не способны сделать из этого переворота все тактические и организационные выводы, а значит, они еще не поняли, что безопасность базисных коммунистических организаций является тем большей, чем более широким оказывается вокруг них кольцо из действительно и эффективно симпатизирующих им людей. Эти товарищи страшатся того, что партия покажет в политических акциях свое подлинное лицо; они боятся провала организаций. Здесь мы имеем дело с двоякого рода испугом перед конкретными партийными задачами, которые превращаются в правую позицию: часть партийцев не умеет окружать свою ячейку или фракцию широким кольцом симпатизирующих ей людей; с другой стороны, из-за вытекающего отсюда чувства слабости у партийцев появляется страх перед собственным открытым выступлением. Эта позиция не приемлема потому, что партия никогда не сможет воздействовать на широкие, еще не охваченные ее влиянием массы и не сможет стать вождем всех левонастроенных рабочих, если эти массы знают лишь принципы коммунистов, но не видят их конкретных действий.

е) Такого рода позиция, вредная по своим последствиям и проистекающая из собственной слабости, проявляется также в том, что отдельные товарищи и партийные организации хотят уклониться от решения конкретных задач партии, пытаясь заменить обязательные массовые акции сложными маневрами и обходными путями, учреждением внепартийных организаций и за волосы притянутых параллельных акций. Связанная с этим спешка и хаотичность ослабляет авторитет партии не только в глазах масс, но дезорганизует и самих партийцев.

Партия должна вести идеологическую борьбу против правых тенденций и правых позиций. Однако в этой идеологической борьбе нужно строго отличать течения, возникающие по большей части из субъективной слабости и неопытности, от

систематически представленного, сознательного правого уклонизма. С первыми надо вести непрерывную просветительскую работу. Посредством регулярной работы нужно попытаться искоренить организационные слабости, которые преимущественно являются причинами такой позиции. И товарищам должно быть при этом открыто заявлено, что без подавления такой позиции организационные слабости партии неистребимы. В отношении же систематически представленного правого уклонизма, напротив, партия должна вести острую и решительную борьбу. Эти уклонистские тенденции должны быть вырваны из партии вместе с корнем – именно потому, что они относятся к принципиальным, стратегическим вопросам партийной жизни и скрывают от партийцев те объективные экономические и политические условия, которые определяют стратегию партии. Из-за этого данные тенденции делают невозможным для членов партии понимание и правильное применение ее политической директивы.

V. Главные проблемы текущего момента

1. Последствия перегруппировки сил внутри венгерской политической жизни и внешнеполитическое поражение режима Бетлена проявляются в трех главных направлениях, которые тесно между собой связаны и суть различные моменты одного и того же процесса. Следовательно, партия должна на это реагировать таким образом, чтобы данное единство обнаруживалось в повседневной борьбе и было понятным для масс. Речь идет о следующем: a) полная ликвидация демократических реформ, буржуазной демократии, причем ликвидация, проводимая в демократических формах; b) планомерное расширение фашизации, осуществляемой, по всем признакам, в «западных», а не в итальянских формах, т.е. в формах, не противоречащих демократии; c) подготовка войны против Советского Союза; война как сплочение фронта национального единства.

2. Тем самым вопрос об отношении партии к демократическим реформам ставится как никогда остро. Прежняя линия

партии была правильной в вопросе республики, а также в связи с отношением партии к возникшему тогда предвыборному блоку. Правильным был и резкий отпор, данный обнаружившейся по отношению к партии правой оппозиции (Юлиус). Но нынешняя ситуация ставит данный вопрос еще острее и требует от нас более конкретных позиций. КПВ до сих пор правильно раскрывала тот факт, что партии так называемых демократических реформ не достаточно энергично борются даже за буржуазно-демократические реформы. Современная ситуация дает, однако, возможность широким массам воочию убедиться в том, что буржуазные реформы преданы, в том, что фашизируемая государственная машина лишь облечена в демократические одежды, что все это происходит при согласии всех буржуазных партий и при участии социал-демократов. Факты все яснее показывают, что КПВ является сегодня единственной партией в Венгрии, которая серьезно борется за буржуазную демократию. Эта борьба партии должна распространяться не только на пролетариат, она должна быть расширена до массовой борьбы. Главный лозунг этой борьбы, направленной на свержение всего режима Бетлена, звучит так: демократическая диктатура пролетариата и крестьянства.

А. *Демократическая диктатура*

3. Принятая VI конгрессом Коминтерна программа очень правильно относит Венгрию к числу тех стран, где в связи с переходом к пролетарской революции вопрос демократической диктатуры играет решающую роль. Партия, таким образом, должна всевозможными средствами прояснить этот вопрос в первую очередь членам партии, а потом и широкими массам рабочих. При выяснении этого вопроса должны учитываться следующие моменты:

а) надо принять меры против нигилизма по вопросу буржуазной демократии, нигилизма, распространившегося среди рабочих вследствие разочарования политикой социал-демократии. Взгляд марксизма на буржуазную демократию как

на наиболее подходящее поле борьбы для пролетариата нужно всячески популяризировать среди членов партии. Необходимо понять, что осуществление такого боевого поля нуждается в серьезной революционной борьбе. При этом должен учитываться и пропагандироваться опыт революции 1917 года в России и 1918-1919 годов в Венгрии. (Ленин в начале 1917 года назвал Россию "самой прогрессивной демократией в мире")[328].

b) Уже заранее нужно бороться против мнения, будто демократическая диктатура есть форма правления при переходе от режима Бетлена к диктатуре пролетариата. Согласно этой точке зрения, сегодня, значит, существует режим Бетлена, потом мы завоюем демократическую диктатуру, и вот когда мы эту диктатуру построим и осуществим, тогда только наступит время для диктатуры пролетариата. Формы демократической диктатуры могут быть очень разными. В начале 1917 года Ленин[329], оппонируя Каменеву, который хотел приковать партию к форме демократической диктатуры 1905 года, подчеркивал, что в начале революции 1917 года демократическая диктатура была осуществлена в совершенно определенных формах: одной из этих форм было альтернативное правительство, образованное советами рабочих и солдатских депутатов. Таким образом, демократическая диктатура как полное осуществление буржуазной демократии является в строгом смысле слова полем сражения, полем решающей борьбы между буржуазией и пролетариатом. Одновременно она выступает, конечно, и важнейшим средством этой борьбы, возможностью обратиться к самым широким массам, побудить и повести их к спонтанной революционной самодеятельности, а также ослабить те организационные и идеологические формы, при помощи которых буржуа-

[328] Точно такой формулировки у Ленина нет. Лукач, по-видимому, ссылается на мысль, высказанную Лениным в т. н. Апрельских тезисах: «Россия *сейчас* самая свободная страна в мире из всех воюющих стран». См.: В.И. Ленин. Полное собр. соч. Т. 31. С. 114. Аналогичную мысль Ленин высказывает позднее в «Детской болезни "левизны" в коммунизме»: «В несколько дней Россия превратилась в демократическую буржуазную республику, более свободную - в обстановке войны, - чем любая страна в мире». См.: В. И. Ленин. Полное собр. соч. Т. 41. С. 14.

[329] См.: В. И. Ленин. Письма о тактике // В. И. Ленин. Полное собр. соч. Т. 31. С. 133 и далее.

зия в «нормальных условиях» дезорганизует широкие массы трудящихся. Демократическая диктатура есть возможность создания тех организационных форм, при помощи которых широкие слои пролетариата могут заявить буржуазии о своих интересах. На сегодняшней ступени развития демократическая диктатура принципиально не совместима с экономической и общественной властью буржуазии, хотя очевидно-классовое содержание конкретных целей этой диктатуры, а также ее требований, подлежащих непосредственному осуществлению, не выходит за рамки буржуазного общества, даже выступает полным осуществлением буржуазной демократии. (В отличие от этого, в 1793 году реализация полной демократии еще не находилась в принципиальном противоречии с властью капитализма и даже способствовала его развитию). Поэтому в случае революции Керенского (как и революции Каройи) неизбежно создавалась ситуация, когда буржуазия сразу же пыталась демонтировать «самую развитую» демократию, возникавшую с началом революции. Таким образом, буржуазия стремилась к тому, чтобы как можно быстрее восстановить обеспечивающую власть капитализма «нормальную демократию», т.е. состояние, при котором восстановленный государственный аппарат, общественные организации, экономическое превосходство буржуазии и т.д. снова упраздняют спонтанность масс, а сами массы вновь дезорганизуются буржуазией и ее агентами, в первую очередь социал-демократами. Демократическая диктатура, хотя она в своем непосредственном, конкретном содержании и не выходит за пределы буржуазного общества, выступает, таким образом, диалектической формой перехода к революции пролетариата – или к контрреволюции. Остановка в условиях демократической диктатуры, понятая в смысле «конституционно зафиксированного» периода развития, неизбежно означала бы победу контрреволюции. Демократическая диктатура может быть, поэтому, понята только как конкретный переход, в процессе которого буржуазная революция превращается в революцию пролета-

риата. «Нет никакой китайской стены между буржуазной революцией и революцией пролетариата»[330].

c) Поэтому членам партии нужно очень точно объяснить противоположные функции буржуазной демократии. Надо четко различать ситуации, когда, в одном случае, буржуазия выступает в условиях демократии политически господствующим классом, и когда в другом случае она, сохраняя экономическую эксплуатацию, передает власть, хотя бы отчасти, широким рабочим массам. В первом случае функция демократии состоит в рассеивании, дезориентации и дезорганизации рабочих масс. Во втором случае – в подрыве и дезорганизации политической и экономической власти буржуазии, в организации самостоятельных действий рабочих. Коммунисты, таким образом, должны ввиду ценности или никчемности демократии ставить вопрос таким образом: Власть какого класса будет дезорганизована демократией? Оказывает ли демократия с буржуазной точки зрения консолидирующее или деструктивное воздействие? («Борьба» социал-демократии за демократические реформы всегда проходила под знаком консолидации в интересах предотвращения революции). Все лозунги демократической диктатуры должны, следовательно, оцениваться с этой позиции, с точки зрения мобилизации масс и дезорганизации буржуазии. Возьмем, к примеру, становившийся тогда актуальным пролетарский контроль над производством. Нельзя при этом питать иллюзий тагого рода, что данный контроль мог бы оказать на производство какое-то «консолидирующее» воздействие. Разоблачение буржуазного саботажа, а при случае лишь пресечение его, значимы только как борьба за власть, как инструмент мобилизации масс.

4. Если мы хотим применить в нынешних условиях демократическую диктатуру в качестве конкретного стратегического лозунга, тогда у нас не должно быть никаких сомнений относительно того, что означает послевоенный империализм на современном этапе развития, и какие формы принимает демо-

[330] Вольная цитата из Ленина. См.: В.И. Ленин. Пролетарская революция и ренегат Каутский // В.И. Ленин. Полное собр. соч. Т. 37. С. 312.

кратия в интересах консолидации власти буржуазии. Этот вопрос затушевывается среди широких масс европейских рабочих вследствие того факта, что демократия в большинстве европейских стран возникла в результате буржуазной революции, что угнетенные и эксплуатируемые классы столетиями или, по крайней мере, десятилетиями вместе с буржуазией боролись за свержение феодального абсолютизма и за установление буржуазной демократии. Поэтому массы только с большим трудом понимают возникшую с наступлением империализма совершенно новую ситуацию, хотя кажется, будто наглядный школьный пример этой ситуации дает нам демократия Соединенных Штатов Америки. Здесь буржуазии как господствующему классу (который должен был уничтожить феодальную власть без помощи пролетариев и полупролетарских масс) удалось создать такие формы демократии, в которых были даны все возможности для свободного развития, накопления и распространения капитала. В этих формах сохранились крайние формы демократии, в рамках которых, однако, трудящиеся массы не могли оказывать абсолютно никакого влияния на собственное политическое руководство. Американская демократия не только экономически, но и политически является идеалом для ныне господствующей буржуазии. Политическое развитие великих «западных демократий» все больше склоняется в последние годы к созданию такого рода демократии в самых разных ее вариациях. Демократические иллюзии, распространенные в рабочих массах, которые, за исключением уже упомянутых революционных традиций, особенно живы во Франции, но актуальны и в Германии, поддерживаются политикой социал-демократов. Социал-демократия, которая в период сразу после русской революции сконцентрировала свои усилия на агитации против диктатуры пролетариата, активно помогает теперь построению во всех европейских государствах демократии американского типа. С точки зрения рабочей бюрократии эта установка имеет под собой очень серьезные экономические основания. Послевоенный империализм не может более, в особенности из-за подготовки новой мировой войны, но еще и в силу

ожесточенной конкуренции за мировой рынок, терпеть профсоюзную борьбу предвоенного типа в какой бы то ни было ее форме. Но это означает как раз фашизацию профсоюзов. Эта фашизация имеет очень разные формы проявления. Один из ее типов был создан Муссолини, который с помощью мелкобуржуазной и среднекрестьянской контрреволюции разбил старые профсоюзы и на их месте построил новые. Это решение скрывает в себе опасности, как для буржуазии, так и для рабочей бюрократии. Буржуазии стоит больших усилий трансформировать мелкобуржуазную контрреволюцию в консолидацию крупной буржуазии. Одна часть рабочей бюрократии теряет свои позиции в рабочем движении (итальянская эмиграция); та же часть, которая приспособилась к фашистской системе, опасным образом противопоставляет себя рабочим массам. При таком решении кажется более благоприятным, безопасным и менее проблематичным (как с точки зрения крупной буржуазии, так и с позиции рабочей бюрократии) метод, который в Германии был уже осуществлен посредством государственного арбитража [Schlichtungswesen]. В Англии этот метод уже отчасти действует благодаря биллю о профессиональных союзах, увенчать который призван ныне "мондизм"[331]. Ясно, что классовое содержание обеих систем - в отношении к пролетариату - является одним и тем же. Только вот методы здесь разные. Правда, данное различие в методах означает, что в каждом фашистском государстве власть осуществляют разные слои, т.е. они в разной мере участвуют во власти. На основе такой ситуации становится понятным, почему вся международная социал-демократия ставит сегодня вопрос следующим образом: демократия или фашизм. Посредством такой постановки вопроса

[331] «Мондизм» - социально-политическое движение с целью установления рабочего сообщества между предпринимателями и профсоюзами. Свое название движение получило от имени крупного английского промышленника и политика Альфреда Монда [Alfred M. Mond] (1868-1930). В документах VI конгресса Коминтерна «мондизм» соотносится с процессом превращения британской Лейбористской партии в либеральную буржуазную партию, родственную по типу континентально-европейской социал-демократии. См.: Международное положение и задачи Коммунистического Интернационала (тезисы VI конгресса Коммунистического Интернационала) // Коммунистический Интернационал в документах …, С. 785.

социал-демократия скрывает от рабочих действительные классовые цели возможной в современном империализме демократии и поддерживает подавление классовой борьбы, институциональные препятствия для борьбы за повышение заработной платы, фашизацию профсоюзов, врастание социал-демократии и профсоюзной бюрократии в фашистский государственный аппарат. (Подготавливающие войну последствия всей этой системы лучше всего видны в законопроекте Поля-Бонкура[332] о мобилизации, который тоже сводится к американскому образцу). Итак, подобно тому, как на первом этапе пролетарской революции первостепенная задача состояла в том, чтобы разоблачить ошибочную постановку вопроса о диктатуре и показать, что настоящий вопрос гласит: диктатура буржуазии или диктатура пролетариата, - так и сейчас первейшая задача заключается в разоблачении ошибочной постановки вопроса: демократия или фашизм. Нужно показать, что начинающееся у нас теперь демократическое развитие является точно так же, как и в «западных демократиях», разновидностью фашизации, которая, в противоположность к итальянскому типу, основывается на сотрудничестве крупной буржуазии с рабочей бюрократией. Поэтому лозунгу «демократия или фашизм» должен быть противопоставлен другой лозунг - «класс против класса», а борьбе за демократические требования, обеспечивающие маневренность рабочим слоям – борьба за демократическую диктатуру.

Из-за трансформации производственного порядка в эпоху послевоенного империализма роль государства тоже переживает существенные изменения. Возникает тесная связь между государством и капиталистическим производством. С одной стороны, она выражается в постоянно растущем влиянии государства на возможности капиталистического производства, капиталовложений и капиталистического накопления и т.д., а с другой стороны, - в постоянно растущем влиянии крупного капитала (банковского капитала и управляемой им тяжелой индуст-

[332] Жозеф Поль Бонкур [Paul-Boncour] - французский политик, с 1919 года - депутат-социалист во французском парламенте и (до 1928 года) представитель Франции в Лиге наций.

рии) на государство. Такого рода тесная связь крупного капитала с государством обнаружилась уже в период предвоенного развития. Развитие во время войны и после войны только усилило эту тенденцию. Однако постоянное обострение классовой борьбы все больше принуждает государство к тому, чтобы создавать себе институциональную безопасность. Дезорганизация масс, отсутствие их влияния на государственную жизнь, запрещение законом классовой борьбы рабочих, - все это само по себе не является чем-то новым, однако в нынешней ситуации это оказывается моментом нового отношения. Ибо: *a)* политический вес и политический уровень масс сегодня выше, чем в предыдущие периоды развития. Однако же: *b)* и находящиеся в распоряжении крупного капитала средства массовой информации (пресса и т.д.) ныне гораздо более развиты, чем прежде, и *c)* налицо совершенно новый момент, когда такого рода тенденции единства крупного капитала с государством поддерживаются официальным руководящим слоем рабочего класса. И здесь в качестве модели служат тоже Соединенные Штаты Америки. В противоположность этому, в Европе имеются политические и экономические отличия принципиального свойства: *a)* Верхний слой рабочего класса в Америке (как и в европейских империалистических государствах перед войной) может быть материально удовлетворен посредством накопления и экспорта капитала, посредством объема и быстрого роста сверхприбылей. Европейский же базис такого развития очень узок. *b)* Классово-боевых традиций европейского пролетариата в Америке нет. *c)* В многочисленных государствах Европы буржуазия только в послевоенный период стала политически господствующим классом (Германия) или ей досталась гораздо бóльшая, чем раньше, доля в политическом руководстве страной (Венгрия). Поэтому попытка связать политическую демократию при фактическом отсутствии влияния масс с институциональным или произвольным подавлением классовой борьбы ни к чему в Европе не привела и привести к американскому идеалу не сможет. Все же это не мешает буржуазии и рабочей бюрократии в их стремлении приблизиться к американскому

типу. Но предпосылки этого должны быть в Европе более шаткими, чем американские, поэтому никакая европейская буржуазия не станет полностью отказываться от возможности «классического» (итальянского) типа фашизма. Она будет держать наготове эту возможность на случай обострения классовой борьбы, отрыва масс от буржуазии. Поэтому нынешнее капиталистическое государство эпохи империализма в равной мере стремится к тому, чтобы полностью лишить массы влияния, охватывая и мобилизуя их посредством государства (или «общества» при надзоре со стороны государства). Демократическая форма фашизации является самой адекватной, но далеко не единственной формой этой двойственной цели.

5. Развитие в Венгрии отличается, таким образом, в силу исторических и общественных условий, как от итальянского, так и от английского образца. Поражение пролетарской революции привело в Венгрии к власти мелкобуржуазные и среднекрестьянские слои населения. Однако им не удалось разбить или дезорганизовать профсоюзное движение; и еще меньше им удалось, подобно Муссолини, приобрести себе последователей среди рабочих. (Глубокие причины этого сопротивления следует искать в подавлении революции и в демократических иллюзиях рабочих по отношению к социал-демократии). Консолидация крупных землевладельцев и капиталистов, сменившая мелкобуржуазную и среднекрестьянскую контрреволюцию и встроившая ее органы в государственный аппарат, долгое время оперировала в этом вопросе при помощи противоречивых методов и отчасти продолжает оперировать до сих пор (с одной стороны, пакт с социал-демократами, с другой - их поддержка). Правительство Бетлена проводило в последние годы быстрыми темпами перестройку государственного аппарата и общественных организаций. И это сделает вскоре возможным принятие «западно-демократических» методов (причем абсолютно все равно, кто произведет это принятие – Бетлен или кто-то другой). Наиболее важными из этих мероприятий являются следующие:

a) Вопрос о парламентском регламенте и о необходимости публичного выдвижения кандидатов в избирательных округах с тайным голосованием. Это позволило бы режиму без всякой для него опасности распространить выборы с тайным голосованием на уровень провинции или даже деревни. *b)* Новый закон о прессе, который при помощи суммы залога и принципа повышенной личной ответственности может легко и в легальном порядке помешать возникновению любой оппозиционной прессы или столь же легально уничтожить уже возникшую. *c)* Ликвидация городской и т.п. автономии. *d)* Верхняя палата для обеспечения безграничного господства крупного капитала наряду с любого рода парламентом. *e)* Регламентация права собраний и объединений, поддерживающая в рамках закона современное положение, т.е. полное упразднение права собраний и объединений для рабочих и крестьян.

f) Фашизация страны. *g)* Фашистская культурная политика. И, наконец, самое важное: *h)* Упразднение права на забастовку посредством введения государственного арбитража. Когда все это строение оказывается достаточно прочным, тогда уже нет никаких препятствий для того, чтобы режим Бетлена или его либерального преемника мог перейти к всеобщим выборам с тайным голосованием, отменить все чрезвычайные законы и распоряжения и, таким образом, перейти на позицию полной западной демократии. Конституционный монарх был бы истинным венцом этой демократии. Такая демократия стала бы общественным базисом для венгерской контрреволюции, чтобы та, служа Англии, вступила бы в войну против Советского Союза. Что же касается такой демократической ликвидации всей буржуазной демократии и всех буржуазно-демократических реформ, то все буржуазные политики от Бетлена до Енё Киша обнаруживают в этом вопросе полное единство. Протест мелкобуржуазных фашистов против данного блока значит не очень много. Восторженной поклонницей и провозвестницей такой демократической системы является социал-демократическая партия. Таким образом, с усилением капиталистического производства и контрреволюции, с отдалени-

ем от революции, венгерская контрреволюция вступает в период «западного развития». КПВ есть единственная партия, которая в противовес режиму Бетлена ведет настоящую борьбу за демократические реформы.

6. В этой борьбе, которая с необходимостью достигает своего пика в борьбе за демократическую диктатуру, партия должна сохранять свой прежний лозунг: «республика»[333]. Она должна сохранять его до тех пор, пока выражением спокойной и беспрепятственной власти крупных землевладельцев и крупного капитала является согласие с коронацией легитимного короля, пока борьба за республику представляет собой для широких масс одновременно борьбу за все демократические свободы - за право на собрания, объединения, стачки и т.д. В ходе пропаганды этого лозунга ни один коммунист не должен позволить ввести себя в заблуждение посредством так называемой республиканской пропаганды социал-демократии. Наоборот: следует указывать на то, что лозунг республики означает для социал-демократов не что иное, как прикрытие легитимизма, как роль сторожевого пса по отношению к фашистам мелкобуржуазной партии Альбрехта. Конечно, и в будущем партия не должна выдвигать лозунг республики изолированно. Республиканский лозунг может иметь место только в борьбе за полную демократию, за республику, во главе которой стоит правительство рабочих и крестьян, в борьбе против демократической ликвидации демократии, как осуществление лозунга «класс против класса», как мобилизация для проведения необходимой борьбы за демократическую диктатуру. (Эта позиция в отношении республики имеет силу, однако, лишь до тех пор, пока союз крупных землевладельцев с крупным капиталом соглашается с конституционной монархией. Если же он – из внешнеполитических соображений – откажется от этого и осуществит в Венгрии буржуазную республику немецко-австрийского типа, тогда

[333] Требование «республики» было центральным лозунгом СРПВ. Этот лозунг играл важную роль в программе переходного периода, сформулированной после V конгресса Коминтерна (соответственно, после откомандирования Ракоши в Венгрию) и принятой на первом съезде КПВ.

КПВ должна будет пересмотреть свои тактические лозунги, ничего не меняя в своей стратегической директиве).

7. Эта борьба за рабочих должна вестись в теснейшей связи с требованиями рабочих, понятыми в самом строгом смысле. Должно быть показано, что в центре всего демократического фашизма стоят снижение жизненного уровня рабочих и ликвидация права на забастовку. Следовательно, идею борьбы за демократическую диктатуру нужно вбивать в головы рабочим в постоянной связи с борьбой против фашизации и государственного арбитража. В этой борьбе необходимо, конечно, указывать на практическое значение всех демократических прав и свобод (право собраний и объединений, свобода печати и т.д.) для повседневной классовой борьбы рабочих. Необходимо также начать борьбу на предприятиях за свободу передвижения рабочих (система доверия, производственный комитет). Должна быть, далее, разоблачена практика режима, направленная против любого рабочего движения (депортации, роль полиции в забастовках горняков и сельхозрабочих). Одним словом: борьба за буржуазные свободы должна быть соединена с повседневными потребностями рабочих. Именно принимая во внимание эти повседневные вопросы, необходимо предпринять разоблачение социал-демократического предательства, органического приспособления социал-демократии к демократическому фашизму. И насколько необходимо бороться против всякого нигилизма, который проявляется по отношению к буржуазным свободам, настолько же надо с пролетарской позиции выносить на передний план относительную ценность демократии – ее ценность в буржуазном обществе, а значит, и в демократической рабоче-крестьянской диктатуре. "Между эксплуататором и эксплуатируемым, между буржуа и пролетарием не может быть равенства" (Ленин)[334]. Полное осуществление буржуазной демократии еще далеко не упраздняет эксплуатацию рабочих.

[334] См. раздел «Может ли быть равенство эксплуатируемого с эксплуататором?» в работе В. И. Ленина «Пролетарская революция и ренегат Каутский». См.: В. И. Ленин. Полное собр. соч. Т. 37. С. 259-267.

8. Своеобразие венгерской ситуации состоит в том, что рядом с относительно развитым и далее развивающимся капитализмом здесь сохраняется неизменной феодальная форма землевладения, которая даже после земельной реформы[335], скорее, ухудшилась, чем улучшилась. Правда, отдельные представители господствующих классов, выступающие против джентри-провинциализма, ясно сознают, что современное состояние землевладения несет в себе зародыш крестьянской революции. Поэтому, чтобы предупредить ее, они говорят о возможности новой земельной реформы. Однако с объективной точки зрения распределение земельной собственности не сможет даже незначительно измениться в результате такой реформы, поскольку землевладение и крупный капитал все теснее срастаются друг с другом. У средних крестьян и, тем более, беднейших слоев крестьянства, нет своих партий. Городские мелкобуржуазные партии и социал-демократия и в этом отношении безоговорочно следуют за крупным капиталом. Следовательно, и здесь КПВ остается единственной партией, которая пишет на своих знаменах необходимость последовательного осуществления требований буржуазной революции: безвозмездная экспроприация крупного землевладения, революционный захват земельных участков, требование «землю – крестьянам!». Без настойчивой пропаганды, без решительной борьбы в интересах осуществления союза рабочих и крестьян, демократическая диктатура остаются лишь пустой фразой. КПВ должна все делать для того, чтобы привлечь к этой программе все более широкие слои сельскохозяйственных рабочих и крестьянской бедноты. Она должна, поэтому, также заинтересовать те слои рабочих, которые еще не утратили своих связей с землей. Посредством регулярного и организованного установления отно-

[335] Первая земельная реформа была проведена в Венгрии в период советской диктатуры - в марте - апреле 1919 года. Все землевладения, превышавшие по площади 57 га (а это составляло примерно половину общей площади владений), были экспроприированы, а экспроприированное имущество трансформировалось в сельскохозяйственные производственные кооперативы. Новый передел земли последовал в Венгрии сразу после падения советского режима, в 1920 году. Однако обе эти реформы в итоге фактически оставили неизменной феодальный характер аграрных отношений в Венгрии.

шений с работниками сельского хозяйства партия должна пытаться укорениться в беднейших слоях деревенского населения. В интересах восстановления доверия со стороны крестьянства, разочарованного контрреволюцией, КПВ должна вести беспощадную самокритику своей неудачной аграрной политики во время пролетарской диктатуры. Должно быть без обиняков сказано, что ныне партия изменила свою позицию, занятую в период диктатуры. Каждому члену партии должно быть объяснено, что речь здесь идет о принципиальном, стратегическом вопросе партии: о неизбежной предпосылке завоевания власти и освобождении пролетариата. Следовательно, не допустимо мнение, будто это «никакой еще не социализм», что интересы поддержания производства и обеспечения рабочих нуждаются в другой политике и т.д. Все члены партии должны понимать, что речь сейчас идет об основополагающем вопросе перехода от буржуазной революции к революции пролетариата, что власть крупных землевладельцев и крупного капитала может быть уничтожена в Венгрии лишь в ходе такого рода революции, а пережитки феодализма могут быть искоренены только путем уничтожения капитализма.

D. *Лозунги и непосредственные задачи партии.*

30. В соответствии с вышеизложенными размышлениями и задачами, деятельность КПВ ориентируется на следующие лозунги:

а) борьба за падение режима Бетлена. Борьба против всякого рода псевдооппозиционности по отношению к режиму Бетлена, а также против буржуазной и социал-демократической псевдооппозиции.

Никакого пакта с буржуазией: класс против класса – да здравствует союз рабочих и крестьян!

Борьба против осуществления фашизма в рамках демократии. Борьба против дезориентирующего рабочих лозунга: «Демократия или фашизм». Борьба против социал-демократии как главной опоры фашизма. Борьба за всеобщую свободу, ко-

торая обеспечивает рабочим свободу движения (право собраний и объединений, свобода печати и право на забастовку). Борьба за сосредоточение этих прав и свобод вокруг требования республики, во главе с рабоче-крестьянским правительством. Борьба за демократическую диктатуру рабочих и крестьян. Борьба за диктатуру пролетариата.

Борьба за революционный захват земли бедным крестьянством и за безвозмездную конфискацию всех крупных имений размером свыше 100 моргенов земли. Свободную землю для крестьян.

b) Борьба за классово-боевое единство рабочего движения. Борьба против разделения и распада рабочего движения, против разлагающей партийную организацию политики бюрократии. Защита классово-боевого характера профсоюзов от влияния бюрократии в старых профсоюзах, а в случае необходимости - и за их пределами. При защите классово-боевого характера профсоюзов наши руки не должны быть связаны их основными правилами.

Защита профсоюзов от фашизма – от правительства Бетлена и его союзницы, бюрократии. Ликвидация примиренческой критики. Финансовому положению рабочих может помочь только доведение классовой борьбы до конца.

Восьмичасовой рабочий день. Реальная заработная плата. Поддержка безработных. Борьба против рационализации.

Вопрос классовой борьбы как вопрос всего рабочего класса. Включение неорганизованных рабочих в борьбу за повышение заработной платы. Включение неорганизованных рабочих в классово-боевые профсоюзы.

«Аполитичность» [Unpolitisch-Sein] убивает и экономическую борьбу. «Свободная от политики» [politikfreie] профессиональная предвзятость или синдикализм ведут рабочих к фашизму. Политизация экономической борьбы. Солидарность всех бастующих рабочих. Борьба против штрейкбрехеров. Борьба против государства, которое поддерживает штрейкбрехеров, ограничивает возможности забастовок и отменяет право на забастовку. Борьба против фашистов. Борьба за улицу.

Предприятие есть крепость рабочих, ведущих классовую борьбу. Система доверия. Заводские комитеты, заводские движения за увеличение заработной платы вопреки воле бюрократии: против профсоюзов, руководимых бюрократией. Основой классово-боевой организации является предприятие. Пропаганда в пользу осуществления идеи индустриального союза (заводские кассиры).

Да здравствует Профинтерн! [VSZI][336]. Попытка вступления в Профинтерн.

с) Режим Бетлена ведет Венгрию к войне. Враг находится не вне, а среди нас. Никакой региональной неприкосновенности. Борьба с ревизионистским мошенничеством. Освобождение наций может быть достигнуто только посредством интернациональной революции пролетариата.

Социал-демократическая партия есть военный резерв режима Бетлена. Социал-демократическая партия есть резерв центра как «оппозиции». Долой Пейера и Енё Киша, защитников военной политики Бетлена!

Бетленовский режим готовит войну против Советского Союза. Советский Союз должен защищаться нами против атаки империалистов. Превращайте империалистическую войну в войну гражданскую! Солдаты из числа рабочих и крестьян, переходите в советскую Красную Армию!

Долой пацифистские иллюзии! «Мир» Лиги наций означает подготовку войны против Советского Союза. «Радикальный» пацифизм есть обман рабочих. Они полагают, что войну можно предупредить в последний момент. (Но это невозможно будет сделать ни путем бойкота, ни при помощи стачки).

Прекратить бойкот армии. Марш в армию! Марш в Ле́венте![337] Вперед на военные заводы, на железную дорогу, на

[336] **V**örös **Sz**akszervezeti **I**nternacionálé (VSZI) – Красный Интернационал профсоюзов (Профинтерн), международное объединение революционных профсоюзов в 1921 - 1937 годах. Всего состоялось пять конгрессов Профинтерна (все в Москве).

[337] «Ле́венте» [Levente] (обычное значение венгер. слова - витязь, рыцарь) - название профашистской молодежной организации (а также отдельного ее члена) в хортистской Венгрии. По статусу организация была государственной, в ее состав входила молодежь от 14 до 21 года. Целью было националистическое воспитание молодежи, сопряженное с начальной военно-спортивной подготовкой.

почту и телеграф! Вступайте во все необходимые для войны организации, чтобы дезорганизовать их работу, чтобы направить оружие и военные средства буржуазии против нее самой.

Агитация среди солдат. (Нужно выработать для этого требования).

31. Перечисленные здесь лозунги и задачи КПВ ставят в большей мере, чем раньше, в центр политической работы основные организации партии, т.е. заводские партячейки. Они делают политизацию ячеек основной задачей. С какой бы «сферой деятельности» не были связаны лозунги КПВ, они образуют единую систему, поэтому, оторванные друг от друга, они не могут быть поняты рабочими. И, тем более, нельзя под отдельными лозунгами вести рабочих в классовое сражение. Реальным основанием этого единства является жизнь рабочего, его повседневные проблемы. Только так эти лозунги могут действительно стать плотью и кровью рабочего. Задача ячеек, стало быть, заключается в том, чтобы понять все происходящее на предприятии, все его актуальные, конкретные проблемы, и чтобы связать эти проблемы с общим положением рабочего класса, т.е. с его освобождением. Посредством приспособления к такому развитию и благодаря обобщению конкретных, повседневных проблем предприятия, посредством приспособления к национальным и интернациональным меркам надо помочь рабочим преодолеть обособленность их производственной борьбы, спонтанные и узкие рамки методов этой борьбы, не теряя при этом связи с конкретными повседневными проблемами.

Предприятие должно стать нашей крепостью. Предприятие есть исходный пункт нашей стратегии. Вся борьба, вся массовая работа КПВ (через фракции) может быть только тогда успешной, когда ее фундамент состоит из основы жизни рабочего и классовой борьбы, т.е. из жизни рабочего на предприятии.

В.П.Макаренко

Рафинированный догматик

Рассеянное перелистывание

Фигура Георга Лукача меня интересовала в 1960-80 годы. Не сама по себе, а как один из разделов моей первой исследовательской программы. В этой программе я пытался соединить жизненный опыт с интересом к книгам вообще, а к социальной философии – в особенности.

В школьных советских учебниках общество, которое было создано в СССР, называлось «социализмом». Мой отец был рабкором, писал в газеты. В том числе о несправедливости существующих расценок за труд. За это его обвинили в клевете, исключили из КПСС. Поэтому со школьной скамьи меня занимал вопрос: почему при социализме разнообразное начальство является господином, а человек труда низведен к роли холуя?

В связи с болезнью и смертью отца я вынужден был бросить десятый класс дневной школы, работать, одновременно учиться в вечерней школе. Горжусь, что в 18 лет был бригадиром грузчиков. По действующему в 1960-е годы Кодексу законов о труде начальство комбината хлебопродуктов имело право принудить нас в течение года к 120 часам (если не забыл…) сверхурочной работы в год. Норма погрузки-выгрузки на человека за восемь часов была такая - 28 тонн. Мы грузили по 35-45 тонн (пусть читатели попробуют представить эту работу). Постоянно перевыполняли норму. Но к концу работы (когда все были измочалены) почти всегда ставили под погрузку еще два вагона. Это 120 тонн. На их погрузку требовалось не менее четырех-пяти часов интенсивной работы бригады из шести человек. Так что вместо законных 8 часов мы нередко работали по 12. А вместо законных 120 часов сверхурочных у нас фактически было до 300 часов в год. Правда, получали в месяц от 120

до 150 рублей в месяц. В начале 1960-х гг. это был большой заработок. Но я тогда начал задумываться: а сколько это в долларовом эквиваленте и действительно ли наш заработок выше заработка какого-нибудь докера из Марселя или Гамбурга? Ведь мы гегемоны, как трубила тогда советская пресса…

Короче говоря, превращение в раба мне вскоре надоело. Я начал размышлять: разве в СССР нет эксплуатации человека человеком? Обсуждать эту тему со старшими товарищами по бригаде. И говорить им, что надо требовать соблюдения КЗОТа. Если начальство его не соблюдает, надо организованно вместе бросить работу. Из школьных учебников я знал, что именно так поступали настоящие пролетарии. Умудренные советской жизнью трудяги эту тему поддерживали, но едва появлялся директор с очередным требованием приступить к сверхурочной работе - безропотно продолжали ищачить. Правда, давали по стакану водки и хорошую закуску - для поднятия тонуса и появления второго рабского дыхания. Директор назвал меня «подрывником»… Так на практике я убеждался, что у советского рабочего класса никакой солидарности нет – продадут в любой момент. Это способствовало выработке критического отношения не только к власти, но и к рабочему классу, который считался «гегемоном» в соответствии с идеологическим шаблоном.

Для ответа на поставленный вопрос я решил создать теорию бюрократии. Эта тема в советском обществоведении была неизученной. Но в газетах постоянно публиковались статьи о фактах бюрократизма. После фиксации диссонанса между марксистской теорией и советской практикой я сформулировал вполне «идеологически выдержанные» задачи (если перейти на советский партийный жаргон): проанализировать взгляды Карла Маркса и Фридриха Энгельса на проблему бюрократии на всем протяжении их теоретической и политической деятельности; изучить под таким же углом зрения все наследство В.И.Ленина; освоить социологию Макса Вебера, особенно его теорию бюрократии; сравнить подходы Маркса, Энгельса, Ле-

нина и Вебера к проблеме бюрократии; применить выводы этих исследований для описания политической истории СССР[338].

Учеба на философском факультете частично объяснила природу интеллигентской боязни изучать поставленный вопрос: Троцкий еще в 1920-е годы констатировал бюрократическое перерождение советской власти. Если добавить к этому тезису констатацию: сама революция увеличивает число государственных должностей, особенно идеологических чиновников, - то Лев Давыдович был прав. Это добавило в мою программу существенный пункт: изучать проблему бюрократии во взаимосвязи с анализом процессов догматизации марксизма, причем не только не только в трудах теоретиков Второго Интернационала (об этом можно было прочесть в советских учебниках по истории КПСС), но и Коммунистического Интернационала, а также в деятельности политических партий и государств, превративших марксизм в официальную идеологию. В контексте этой программы меня интересовал и Георг Лукач, наряду с другими фигурантами теории и практики марксизма. Ему посвящена глава в одной из моих книг[339].

В процессе написания этой книги и несколько лет после ее издания я читал курс по истории и теории марксизма для студентов философского, затем политологического отделения Ростовского университета. Этот курс частично переплетался с исследовательскими целями, хотя скорее был следствием моего книжного любопытства. Второе советское собрание сочинений Маркса и Энгельса (50 томов) я прочел полностью, полное (пятое) собрание сочинений Ленина (55 томов) даже дважды. На это ушло десять лет. Соседи по коммунальной квартире надо мной смеялись. Однако это чтение имело и позитивные следствия: оно привело меня к стойкому отвращению ко всем вариантам советских учебников по философии и прочим обществен-

[338] Краткое изложение результатов выполненной программы см.: Макаренко В.П. Цикл работ 1985-2000 гг. по фундаментальным проблемам политической науки http://lib.sibnet.ru/book/2544

[339] См.: Макаренко В.П. Марксизм: идея и власть. Ростов-на-Дону, изд.РГУ, 1992

ным наукам, а значит - ко всей идеологическо-пропагандистской машине советского государства.

Потом мне надоела история и теория марксизма. Однако проблемы бюрократизации политики и государства, догматизации идеологий (всех, а не только марксизма) меня интересуют до сих пор. Нынешняя публикация работы Георга Лукача в переводе С.П.Поцелуева - хороший повод повторить пройденное.

Прежде всего скажу о впечатлении читателя. Со времени первого чтения книг Лукача я считаю их невыносимо скучными. В процессе подготовки этой публикации рассеянно перелистал те книги Лукача, которые есть в моей домашней библиотеке. Чуть челюсть не свихнул от скуки. Ни Гегеля, ни гегельянцев давно терпеть не могу. Мой жизненный опыт ко времени поступления на философский факультет сложился так, что я скептически относился к спекулятивному способу мысли. Его можно обозначить иным русским словом.

Я поступал на философский факультет, одновременно работая грузчиком на Ростовской реалбазе хлебопродуктов. Долгое время стеснялся сказать товарищам по работе, куда я поступил[340]. Все же пришлось открыться. Коллега по бригаде тут же отреагировал: «А-а-а, так ты будешь мозгоебателем!?».

Прошло более сорока лет. А вопросы остаются: относится ли эта квалификация ко всей философии вообще или к ее советскому варианту или же только к гегельянской ветви марксизма? относится ли эта характеристика ко всему сообществу философов или к советской его форме или же только к отдельным индивидам?

На эти вопросы я ответил в книге «Марксизм: идея и власть». После чтения «Тезисов Блюма» возник другой вопрос: не устарела ли глава, которая специально посвящена Лукачу? На протяжении последних двух месяцев прочел несколько свежих работ о Лукаче и советской философии[341]. В процессе чте-

[340] О природе стеснения или чувства неловкости, возникающего, когда приходится называть себя философом, можно написать особое исследование.

[341] См.: Земляной С. История, сознание, диалектика. Философско-политическая мысль молодого Лукача в контекстах XX1 века // Лукач Г. История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике. Пер. с нем. / Перевод, предисловие С.Н.Земляного.

ния вспомнил, что Н.Н.Козлова в своей книге построила ментальную карту типов советских людей. Среди них был тип осведомителя НКВД, который обычно носил подмышкой «Диалектику природы» Фридриха Энгельса и «Капитал» Карла Маркса, чтобы производить впечатление на окружающих[342]. Случайно ли такое совпадение?

Монстр советской философии

«Интеллектуально-идеологический монстр советской философии» (метафора принадлежит Г.С.Батыгину и И.Ф.Девятко) начал складываться после революции. Первое поколение советских философов раскололось на «диалектиков» и «механистов». С.Н.Корсаков считает, что вождь «диалектиков» А.М.Деборин правильно понимал материалистическую диалектику и потребности ее развития как метода; что он был прав, квалифицируя взгляды «механистов» как позитивистские, немарксистские. С.Н.Корсаков проводит аналогию между задачами, которые ставил перед марксистами А.М.Деборин в 1920-е гг., и исследованием диалектики «Капитала» в 1960-е гг., которое связано с именами А.А.Зиновьева, Э.В.Ильенкова, В.А.Вазюлина и др.: «Исследования диалектики «Капитала» 1950-1960-х годов были наиболее ярким проявлением трудного возрождения творческой философской мысли и стали своеобразным советским вариантом неомарксизма. Во многом они были новаторскими по сравнению с западными аналогами. Но документы показывают, что ренессанс творческого диалектического марксизма мог состояться на отечественной почве значи-

М., Логос-Альтера, 2003, с.7-69; Дмитриев А.Н. Марксизм без пролетариата: Георг Лукач и ранняя Франкфуртская школа 1920-1930-е гг. СПб, Изд. Европ. ун-та в Санкт-Петербурге; М., Летний сад, 2004, особенно сс.111, 139, 148, 212, 452, 482, 492; Корсаков С.Н. Становление Института философии и судьбы философов при сталинском режиме // Наш философский дом. К 80-летию Института философии РАН. Ред. Гусейнов А.А. и др. М., Прогресс-Традиция, 2009, с.95-195, особенно с.98,107, 112-113; Батыгин Г.С., Девятко И.Ф. Трудные послевоенные годы // Там же, с.196-241, особенно с.196, 199, 207, 210, 213, 222, 228, 231

[342] См.: Макаренко В.П. «Пуганый народ» и проблема восстановления памятника Ломоносову // Политическая концептология. 2009, № 1 http://politconcept.sfedu.ru/2009.1/19.pdf

тельно раньше. Соратники А.М.Деборина были людьми убежденными, теоретически подготовленными и талантливыми. Все это могло бы состояться, если бы процесс не был насильственно прерван, а философы физически уничтожены»[343].

Итак, ренессанс советского творческого марксизма, с одной стороны, восходит к деятельности группы «диалектиков» 1920-х годов, с другой стороны, является разновидностью западного неомарксизма. Попутно С.Н.Корсаков описал прежде неизвестный в истории философии предмет - обзоры философских дискуссий для ЦК ВКП(б). Эти обзоры были инструментом философской борьбы в СССР. К их составлению приложили руку «диалектики». Существует сходство между интересами политического руководства СССР и интересами группы «диалектиков»: те и другие стремилась к полному идеологическому контролю за философской издательской продукцией; на «диалектиков» возлагалась обязанность отслеживать «идеологические диверсии». Группа Деборина боролась не только против идеалистов, но и против тех, кто иначе, чем они, понимали марксизм. В обзорах философских дискуссий можно было представить своих философских противников-марксистов как ревизионистов, которые должны быть разгромлены идейно и организационно. По форме то была информация, а по сути - использованием политических рычагов в борьбе с оппонентами. В советской философии «…форма сольется с сутью и журнальную статью, докладную записку и донос в НКВД будет уже невозможно отличить друг от друга»[344]. Стало быть, тип осведомителя НКВД и формы советской философской продукции могут рассматриваться как взаимосвязанные явления.

Г.С.Батыгин и И.Ф.Девятко показали, что основным вопросом советской философии был вопрос о власти. Отделение философии Академии наук СССР воспринималось как политотдел и вызывало опасения у специалистов. В советской философии под дискуссиями понимался обмен обвинениями, отражающий столкновение борющихся группировок. В итоге философского

[343] Корсаков С.Н. Указ.соч., с.107
[344] Там же, с.113

погрома 1930 г. и послевоенных дискуссий определился исход конфликта между «умниками» и «идеологами» в философском сообществе: победила глупость: «Умники» как будто существуют только для того, чтобы быть битыми. Может быть, в этом проявляется русская самобытность?..»[345].

Все пишущие о Лукаче единогласно зачисляют его в разряд «умников». С.Земляной огорчен тем, что советский марксизм игнорировал интеллектуальные достижения неомарксизма (западного марксизма). По мнению С.Земляного, Лукач был неомарксистом. С.Земляной считает, что Э.Ильенков и М.Мамардашвили в своих трудах воспроизвели точки зрения Лукача и Корша. В этом смысле в СССР/России возник неомарксизм. Сегодня труды неомарксистов притягательны, поскольку в российской политике нет левого измерения. Но уже более сотни лет в марксизме существует противоречие между сущим и должным, политикой и этикой. Лукач в своих трудах создал образец разрешения данного противоречия – таков вердикт С.Земляного.

А.Н.Дмитриев показал, что неомарксизм – это круг интеллектуалов от Г.Лукача и К.Корша до создателей «критической теории» (от М.Хоркхаймера до В.Беньямина). Неомарксизм – это специфический личностный социокультурный феномен, в состав которого входят: культурный радикализм Лукача - «сумасшедшего гегельянца» и гейдельбергского мыслителя одновременно, который отрекся от собственной художественной утонченности ради эстетического «спасения в миру»; сектантский ригоризм ортодокса, непримиримого борца с любым оппортунизмом ради чистоты новообретенной коммунистической идеи в виде ленинизма. Есть основания считать, что Лукач был связан с советской разведкой (по линии Коминтерна), выполняя роль «ловца душ», а не разведчика или агента. А.Н.Дмитриев отмечает, что Лукач пришел к постепенному «примирению с действительностью» сталинского социализма в одной стране. Но этот аспект Дмитриев не обсуждает (хотя ссылочный аппарат его книги свидетельствует, что ему известны работы этого

[345] Батыгин Г.С., Девятко И.Ф. Указ.соч., с. 231

круга). Дмитриев считает перспективным соотнесение философско-социологической концепции Лукача с теоретическими представлениями молодого Маркса 1840-х гг. Лукач – это переплетение «философского и критического анализа высочайшего типа – особенно в истории диалектики – с грубейшим преклонением перед меняющимися распоряжениями ЦК. Лукач возвел на высочайший уровень теорию всемогущего ЦК». Ситуация последних лет свидетельствует о возрастающем спросе на марксизм в пределах отечественного интеллектуального рынка.

Попутные замечания

Теперь сделаю несколько замечаний. Мне кажется, значительно интереснее было бы изучить творчество Лукача не для реанимации неомарксизма, а в контексте истории советского шпионажа – внутреннего (тип осведомителя НКВД, который использовал произведения классиков марксизма для приманки) и внешнего, в котором фигуры типа Лукача выполняли роль «ловца душ». К.Шлегель показал, что коммунистический агент был новым культурным типом. Белые и красные генералы верили в победу оружия. «Советские агенты мыслили в категориях массового просвещения, пропаганды и манипуляции общественными настроениями. Они знали, что разоблачениями и листовками в охваченных брожением массах можно добиться большего, нежели бюрократическими процедурами, коварством и интригами. И в области дипломатии, театра и искусства, и в сфере подпольной борьбы советский агент оказывался современнее своего анахроничного противника»[346]. Можно ли рассматривать интерес Лукача к искусству и философии как средство разведывательной деятельности, порожденной эпохой революции? Эту проблема требует детального обсуждения.

Во-вторых, я специально занимался сравнением взглядов Гегеля и молодого Маркса на проблему государства и бюрокра-

[346] См.: Шлегель К. Берлин, Восточный вокзал. Русская эмиграция в Германии между двумя войнами (1919-1945). М., Новое литературное обозрение, 2004,Там же, с.412

тии и показал, что уже ко времени написания «Манифеста Коммунистической партии» Маркс радикально разошелся с Гегелем по этим вопросам[347]. Специфика бюрократических структур объясняет природу лукачевского переплетения пиетета перед диалектикой с преклонением перед «всемогущим ЦК». Поэтому призыв А.Н.Дмитриева заставил меня ухмыльнуться – пусть молодые порезвятся...

В-третьих, на протяжении 1990-2000 гг. в отечественной философии сложилась вполне определенная тенденция реабилитации Лукача для пропаганды неомарксизма в теоретических и политических целях. Я думаю, этот путь ведет в никуда. Даже чтение нескольких недавно опубликованных книг и статей о Лукаче позволяет сформулировать вопрос, на который в них ответа нет. Поэтому благодарю С.П.Поцелуева за то, что после прочтения его перевода статьи Лукача у меня возникла идея републиковать свой текст о Лукаче более чем двадцатилетней давности. Все прочитанные мной свежие работы о Лукаче свидетельствуют, что моя книга еще не прочитана. Буду рад убедиться в ошибке, если читатели на нее укажут.

« - »

Фигура Лукача в истории марксизма остается предметом спора. Большинство считает его самым выдающимся философом во времена сталинской ортодоксии. Он умел излагать главные положения ленинизма на языке немецкой классической философии. И выработал стиль, удобный для части западноевропейской левой интеллигенции XX в. Остальные марксисты не это не были способны. Часть из них считает Лукача троянским конем официальной советской идеологии, который под вывеской сталинизма разрабатывал «аутентичный марксизм». Другая часть считает Лукача сталинским философом. Кто же более убедителен?

[347] См.: Макаренко В.П. Анализ бюрократии классово-антагонистического общества в ранних работах Карла Маркса. Ростов-на-Дону, изд. Рост.ут-та, 1985

Труды и дни

Лукач вступил в коммунистическую партию в возрасте тридцати трех лет. К тому времени он уже создал труды, не имеющие отношения к марксизму. На протяжении оставшейся жизни он был связан с ленинско-сталинским марксизмом. Принимал участие в его политико-идеологических трансформациях. Сталинские ортодоксы неоднократно осуждали Лукача. Он подчинялся партийной дисциплине и отказывался от собственных взглядов. А едва менялась конъюнктура - отказывался от прежних покаяний. Сочинял предисловия и послесловия к новым изданиям своих работ. Уточнял, как следует понимать ранее опубликованные сочинения.

После вступления в коммунистическую партию Лукач постоянно клялся в верности ленинизму. Поэтому ответ на частный вопрос: был ли Лукач сталинским философом? - зависит от ответа на общий вопрос: каково отношение между ленинизмом и сталинизмом? Цитаты из работ Сталина, панегирики ему в работах Лукача встречаются реже, чем в обычной советской идеологической продукции. Но является ли частота цитирования решающим аргументом для решения поставленных вопросов? Славословия «мудрому вождю и учителю народов» украшали все советские тексты. Включая учебники по физике и книги о вкусной и здоровой пище. Однако сталинскую физику, математику и диетологию создать не удалось.

Лукач после смерти Сталина писал, что постоянно критиковал сталинизм, но подчинялся ему по тактическим соображениям. Эти суждения тоже нельзя принять безоговорочно. На мой взгляд, решающим критерием для ответа на поставленный вопрос является философско-политическое содержание и смысл работ Лукача, созданных в разные периоды его жизни.

Лукач написал немало трудов по эстетике и литературной критике. Но его нельзя считать «прежде всего» эстетиком и литературным критиком, затем философом. В соответствии с собственным пониманием марксизма Лукач подчинял все проблемы категории «тотальности». Он понимал тотальность как це-

лостность социальных процессов в единстве прошлой и будущей истории человечества. По его мнению, именно такой подход отличает марксизм и гегельянство от всех прочих философских ориентаций. Лукач был философом при анализе всех вопросов, которыми он занимался.

Обычно творчество Лукача рассматривают в контексте мирового марксизма и немецкой классической философии. Пишут также о значении венгерской культурной традиции в его творчестве. Однако большинство работ Лукач писал на немецком языке и посвящал истории немецкой культуры. Он знал язык, литературу и философию Германии лучше, чем культуру любой другой страны. За исключением родной Венгрии, в которой прошли его юность и старость.

Георг Лукач родился в Будапеште в еврейской буржуазной семье. Его отец был банкиром. В годы учебы в гимназии и университете принимал участие в социалистических кружках, патроном которых был Э. Сабо - венгерский левый социал-демократ. Сабо был теоретиком анархо-синдикализма, а не ортодоксальным марксистом. Под его влиянием Лукач некоторое время увлекался идеями Сореля. На его развитие повлияла также модернистская, антипозитивистская культура рубежа XIX-XX вв. Лукач стремился найти всеохватывающее мировоззрение, противостоящее позитивистской и эмпирической умеренности в частных делах и политике. В то же время он противостоял консервативной христианской и националистической традиции. Подобно множеству ровесников в разных странах Европы, он искал новую метафизику. В этом духе участвовал в работе театрального общества, которое стремилось найти сценическое воплощение философских драм Ибсена, Гауптмана, Стриндберга.

Несколько лет Лукач провел в Берлине, слушал лекции Зиммеля. В немецких университетах тогда господствовало неокантианство, молодые философы попадали под его влияние. Лукачу нравились те версии неокантианства, которые концентрировались на вопросах философии истории и методологии социальных наук и стремились выйти за рамки критического

подхода в кантовом смысле слова[348]. С 1913 г. Лукач продолжал учебу в Гейдельберге, слушал лекции Риккерта и Виндельбанда, познакомился с М.Вебером и Э. Блохом. С 1906 г. он писал статьи для литературных журналов. Часть из них составили его первую книгу «Душа и формы», изданную в 1910 г.

Эта книга - разновидность философского эссе на литературные темы. Л. Гольдман усматривает в ней трагическое кантианство с феноменологической окраской, поскольку понятие формы у Лукача соответствует понятию значимой структуры у феноменологов. Но структурализм Лукача оставался статичным. При поиске смысла художественного произведения отодвигался в сторону вопрос о его историческом генезисе и модификациях. Лукач рассматривал художественное произведение как способ оформления человеческого чувства жизни или «души». Стремление найти форму для души естественно и неизбежно, хотя такая форма является одновременно отказом от содержания. Желание подчинить душу форме отражает специфику искусства. В нем фиксируется неспособность человеческого духа создать синтез внутреннего и внешнего, субъективности и ее выражения. Лукач полемизирует с методами, которые описывают лишь случайности жизни и отвергают поиск сущности. По его мнению, натурализм и импрессионизм не соответствуют смыслу искусства.

Стремление обнаружить сущность и смысл художественного произведения отражает трагизм жизни. Судьба индивида зависит от невидимых и непонятных сил, которых выражаются в неразрешимых конфликтах. Лукач критикует эстетизм - веру в автономию формы по отношению к генезису художественного произведения. Форма есть способ организации единства мира. Если духовная жизнь сама по себе является нищенской и хаотичной, то совершенство формы не может придать ей ценность. С точки зрения Лукача, современная художественная культура сводится к поискам абстрактных форм (наследованию совер-

[348] Кант полагал, что теория познания логически должна предшествовать любой метафизике, в результате чего метафизические вопросы оказывались неразрешимыми или плохо сформулированными.

шенства старых форм, в которых не помещается новое содержание) или к попытке отбросить форму вообще. Оба стремления выражают не кризис формы, а кризис жизни, которая отражается в искусстве.

В 1916 г. Лукач опубликовал работу «Теория романа». В 1950-е гг. он признал этот труд реакционным, идеалистическим, мистическим. Сегодня «Теория романа» считается одним из важнейших достижений Лукача, поскольку тот серьезно изучал Достоевского и Кьеркегора. Под влиянием этих мыслителей он пришел к выводу: роман как литературный жанр есть выражение мира, в котором человеческие отношения опосредованы отчужденными социальными формами и институтами. Существование романа - свидетельство болезни культуры, неспособности людей к непосредственной коммуникации. Величие Достоевского в том, что он показал отношения между людьми, свободные от социальных или классовых обстоятельств. Поэтому его произведения не являются романами в собственном смысле слова.

Проблематика «утопии» Достоевского предвосхищает вопрос, который занимал Лукача после того, как он стал марксистом: возможно ли общество, в котором будут сняты социальные и институциональные перегородки между людьми и они будут общаться как индивиды, а не как представители анонимных сил? Однако при написании «Теории романа» Лукач находился под влиянием Дильтея и Гегеля. Рассматривал литературные формы как выражение исторических целостностей, которые ищут в искусстве самосознания. Искусство есть сфера объективации духа эпохи, а ее смысл не сводится к форме. Искусство самостоятельно, его нельзя подвести под философское или научное творчество. Поэтому ошибочны как рационалистическая интерпретация художественного творчества, так и романтическая вера в привилегированное положение искусства.

Важное место в ранних работах Лукача занимают проблемы этики. Он фиксирует противоречие между намерениями и результатами действий индивидов; потребностью самовыражения и функцией экспрессии; потребностью непосредственной

коммуникации и социальными формами, которые ее исключают. В годы первой мировой войны он пишет работу о Кьеркегоре как критике Гегеля. Некоторые исследователи творчества Лукача (например, Л. Конгдон) считают, что его переход к марксизму объясняется ситуацией, которую он толковал как кьеркегоровское «или — или»: невозможность синтеза различных ценностей и необходимость принудительного выбора в условиях борьбы.

Лукач вернулся в Будапешт в 1915 г. Стал одним из инициаторов философских кружков и свободных школ, в которых интеллигенция выражала свои страхи и надежды на фоне войны. В этих кружках участвовали К. Маннгейм, А. Гаузнер, Б. Барток, М. Поланьи, 3. Кодали. Со временем они приобрели известность в разных сферах культуры. В политической борьбе кружки занимали левую, но не большевистскую позицию. Поэтому для товарищей и коллег было неожиданностью вступление Лукача в компартию Венгрии сразу после ее основания в 1918 г. За несколько дней до этого он опубликовал статью, в которой резко критиковал большевизм. По мнению Лукача, будущее бесконфликтное общество может возникнуть лишь как продукт диктатуры и террора. В то же время он был убежден, что большевизм остается единственной возможностью для интеллигенции, которая не хочет ни активно, ни пассивно принимать мир, породивший жестокости войны и угрожающий разрушением всей цивилизации.

С этого момента Лукач принял марксизм как единственно верное моральное, интеллектуальное и политическое решение. До конца жизни он целиком принадлежал коммунистическому движению. Поверил, что марксизм есть окончательное решение загадок истории, а коммунизм гарантирует человеку освобождение всех возможностей и синтез всех сил, разрешение конфликтов между индивидом и обществом, индивидом и индивидом, случайностью и сущностью человеческого существования, моралью и правом. У интеллигента остается единственный выбор - присоединиться к исторической волне, которая обещает будущий окончательный синтез.

Некоторое время надежды Лукача на европейскую революцию подтверждались. В Венгрии возникла советская республика. Она просуществовала с конца марта до конца июля 1919 г. Руководил венгерскими коммунистами Бэла Кун - будущая жертва советского террора. В его правительстве Лукач занимал пост заместителя наркома просвещения. После падения Венгерской советской республики начались кровавые репрессии. Большинство ее вождей сбежало за границу. Лукач несколько недель скрывался, затем сбежал в Вену. Тут его арестовали. Если бы Австрия экстрадировала его на родину, там его наверняка бы повесили. Несмотря на протест группы писателей.

Начинается жизнь в изгнании. Она заполнена теоретической и пропагандистской работой. А также типичными для эмиграции спорами и склоками. Эти споры не влияли на ситуацию на родине. Зато разжигали нетерпение изгнанников, составляющих планы будущей революции. Лукач состоял в руководстве Венгерской компартии, редактировал журнал «Коммунизм». Однажды удостоился критики Ленина за антипарламентские взгляды.

В 1923 г. Лукач издал книгу «История и классовое сознание». Она считается его главным произведением. Этот труд породил бесконечные дискуссии в истории марксизма и коммунистического движения XX в. Лукач доказывал большое значение Гегеля для марксизма. Разработал свою интерпретацию наследия Маркса, приняв исходным пунктом категорию тотальности. По мнению Лукача, философские дискуссии в период II Интернационала не имели ничего общего с идеями Маркса. Участвующие в них «марксисты» и «ортодоксы» не учли значение материалистической диалектики. Прежде всего - теорию взаимодействия субъекта и объекта истории в их движении к единству.

Книга Лукача направлена против эволюционистских и позитивистских толкований марксизма. Автор стремился создать философские основы революционной ленинской теории социализма и партии. Но в двух пунктах Лукач отошел от ленинизма:

он считал, что диалектика природы противоречит сути Марксовой диалектики; подвергал критике ленинское положение об отражении как критерии марксизма в теории познания.

Книга Лукача вышла в период прогрессирующей догматизации марксизма. Главные чиновники Октябрьской революции набросились на Лукача. На V Конгрессе Коминтерна в 1924 г. Г.Зиновьев объявил книгу вредной и ревизионистской нападкой на марксизм. Попало и другим марксистам (А. Грациадеи, К. Коршу), которые по-своему толковали наследие Маркса. Н.Бухарин поддержал Зиновьева. Правда, критика Лукача со стороны будущих «уклонистов» была весьма общей. Остается неясно, читали ли они книгу. Философские прихлебатели (А. Деборин, Н. Луппол, Л. Рудас) читали. И присоединились к нападкам вождей на автора. Лукач долго молчал, не отвечая на критику. Но в 1933 г. объявил «Историю и классовое сознание» вредной и реакционной книгой. Едва попав в анналы марксизма, книгу забыли на двадцать лет. И заново открыли после смерти Сталина. В настоящее время книга Лукача записана в главные теоретические труды марксизма XX в.

В 1920-е гг. Лукач написал работы о Лассале, Гессе, Ленине. Развивал идеи «Истории и классового сознания», критиковал учебник Бухарина по историческому материализму. В 1928 г. написал «Тезисы Блюма». Они были подвергнуты критике главарем венгерских коммунистов Бела Куном и руководством Коминтерна. В открытой печати «Тезисы Блюма» появились впервые в 1956 г. Они считаются главным доказательством того, что в период сталинизма Лукач был врагом сектантства. И предлагал нечто вроде тактики единого фронта. Коминтерн сделал эту тактику официальной после поражений первой половины 1930-х гг. На деле различие между позицией Лукача и Бела Куна уловить трудно.

Лукач не предлагал, чтобы коммунисты вместе с социал-демократами выступили против тогдашнего режима в Венгрии. Он утверждал, что социал-демократия «врастает в фашизм» и не может рассматриваться как демократическая оппозиция фашизму. Значит, он соглашался со сталинским лозунгом «соци-

ал-фашизма» – одним из самых ярких проявлений советской паранойи на рубеже 1920—30-х гг. Лукач полагал, что действительный фронт борьбы пролегает не между демократией и фашизмом, а между классами. Яблоком раздора с руководством Коминтерна стал лозунг «демократической диктатуры». По мнению Лукача, пролетариат должен осуществлять ее вместе с крестьянством. Такая диктатура - переходный этап к диктатуре пролетариата. Одновременно он предостерегал, что не может быть речи о сотрудничестве с буржуазией и с социал-демократией, поскольку она есть «базис» фашизма. Таким образом, Лукач предлагал перенести на венгерскую почву лозунги Ленина, сформулированные в период марта-сентября 1917 г.

Руководство Коминтерна считало главной задачей непосредственный переход к диктатуре пролетариата, т.е. монопольной власти коммунистов. И осудило «Тезисы Блюма» как «ликвидаторские». Этот спор не имел значения для тогдашней и последующей истории Венгрии. Мало ли какой план выдумает кучка бессильных эмигрантов… Но после тезисов Лукача хотели исключить из партии. Он отказался от своих взглядов, отошел от политики, сосредоточился на научной работе.

На протяжении 1930-х гг. и до конца второй мировой войны он много писал, но мало публиковал. Работал в Институте Маркса-Энгельса-Ленина, затем в Институте философии АН СССР. После войны опубликовал книги «Молодой Гегель», «Гете и его время», «Статьи о реализме», «Русский реализм в мировой литературе», «Томас Манн», «Немецкие реалисты XIX века», «Бальзак и французский реализм», «Разрушение разума», «Исторический роман». Такая продуктивность восхищает. Но положение Лукача как марксиста и коммунистического идеолога оставалось неясным. Он состоял в партии, «колебался вместе с линией» - каждым новым этапом идеологической борьбы. После 1949 г. сталинизм впал в «политическое окостенение». Начались репресси во всех странах народной демократии. Лукач опять попал под огонь критики - и снова признал свои ошибки. Его книги выходили без задержек. Но в партийных кругах они

приобрели репутацию подозрительных, не вполне марксистских, слишком либеральных.

После XX съезда КПСС начался новый период в жизни Лукача. Он активно участвует в критике «ошибок и извращений» сталинизма, становится одним из основателей Клуба Петефи, сыгравшего немалую роль в подготовке венгерской революции. В правительстве Имре Надя Лукач был кооптирован в ЦК партии и назначен министром культуры. Правда, эти функции он выполнял несколько дней. В Венгрию вторглись советские войска. Вместе с остальными членами правительства Лукача вывезли в Румынию. Там советские власти почти всех расстреляли. Лукач и еще кое-кто уцелел. Началась новая волна критики, в которой шел впереди его ученик Й. Сигети. Спустя некоторое время Лукач опять захотел вступить в партию. Но в качестве условий приема ему вновь предложили отказаться от своих взглядов. На этот раз он не покаялся, но в 1967 г. был принят в партию.

До конца жизни Лукач верил, что социализм (строительство которого началось в СССР и продолжилось в странах Восточной Европы) сможет освободиться от сталинских «ошибок и извращений», вернется на путь «истинного» марксизма-ленинизма. В одном из интервью он сказал, что самый худший социализм все же лучше самого лучшего капитализма. В 1960-е гг. поддерживал советскую политику «мирного сосуществования» государств с различным социальным строем, выступал против китайского «догматизма». Работал над капитальным трудом «Специфика эстетического», опубликованном в 1963 г. В 1965 г. в Западной Германии вышла книга статей, посвященная его 80-летию.

На склоне лет Лукач начал писать фундаментальный труд. Однако закончить его не успел. «Онтология общественного бытия» вышла посмертно[349]. В 1960-е гг. интерес к его творчеству возрастал. Критика со стороны сталинских догматиков практи-

[349] «Онтология» разочаровала тех, кто ожидал получить новую концепцию толкования марксизма. В ней содержится традиционное изложение исторического материализма с присущими Лукачу нападками на эмпиризм и позитивизм.

чески завершилась. Зато возросло число работ, в которых Лукач был квалифицирован как сталинский писатель и философ. Больший интерес вызвали его статьи о Солженицыне - он приветствовал появление нового писателя, связывая с ним надежды на возрождение социалистического реализма.

В Венгрии Лукач оставил большое число учеников. В Западной Европе наиболее активным пропагандистом его философии был Л. Гольдман и философы Франкфуртской школы.

Целое и часть, или как быть ортодоксальным марксистом?

В работах 1920-х гг. Лукач поставил вопрос: что такое ортодоксальный марксизм? По его мнению, частные результаты Марксового анализа не входят в состав данного понятия. Ортодоксальный марксист не обязан хранить верность всем взглядам и оценкам классика. Ортодоксальный марксист может критиковать Маркса до тех пор, пока остается верен марксистскому методу—диалектике. Диалектический метод есть сущность марксизма. Метод не тождествен совокупности правил логики, которым должны соответствовать все интеллектуальные процедуры. Метод – это определенный способ мышления. Метод есть не только мышление, но и форма практического участия в изменении мира. Диалектика Маркса не является ни формой восприятия общественного бытия, ни его описанием, ни правилами, которым должно подчиниться это описание. Она есть пружина социальной революции и не существует вне революционного процесса.

Метод есть восприятие и понимание общественного бытия как тотальности. Лукач считал это понятие ключевым для марксизма. И не менял точку зрения с 1919 г. до конца жизни. Любил цитировать введение Маркса к «Экономическим рукописям 1857-1859 гг.». В этом труде Маркс излагает свой взгляд на примат абстрактного над конкретным. По Лукачу, главным в марксизме является тезис: социальное целое невозможно реконструировать путем умножения фактов. Их нельзя понять

сами по себе. Их смысл можно понять лишь путем отнесения к целому. Оно логически первично в отношении фактов. Существует в сознании до познания действительности.

С этой точки зрения Маркс есть продолжатель Гегеля: «Отсюда становится понятным следующее фундаментальное утверждение диалектического метода — гегелевская теория конкретного понятия. Эта теория, говоря кратко, гласит, что целое первично по отношению к частям и части необходимо объяснять на основе целого, а не целое на основе частей»[350]. Не следует противопоставлять конкретное явлениям, которые можно воспринять только с помощью сознания. Для Маркса и Гегеля именно конкретное может быть воспринято разумом как «момент» целого: «Безусловный примат целого и его тотальности над абстрактной изоляцией частей, - вот что образует сущность понимания общества Марксом или диалектический метод»[351].

Марксова теория революции и социализма базируется на тотальном понимании общества. Частный анализ фактов этого дать не может. Оппортунисты и ревизионисты всегда ссылаются на факты. Они знают, что не существует логического перехода от фактов к революционному изменению общества. Поэтому эмпиризм - идеологическое основание ревизионизма и реформизма в рабочем движении: «И каждый ортодоксальный марксист, понявший, что наступил момент, в котором капитал лишь мешает производству, что наступил момент экспроприации экспроприаторов, ответит словами Фихте, одного из величайших в классической немецкой философии, когда вульгарные марксисты будут ему указывать на «факты», противостоящие этому процессу: „Тем хуже для фактов"»[352].

После 1919 г. Лукач при критике эмпиризма уже не повторял слова Фихте, однако свою позицию не изменил. В «Истории и классовом сознании» он подчеркивал, что наука непосредственно регистрирует факты и вполне соответствует ка-

[350] Lukacs G. Taktik und Ethik // Archiv fur Geschichte des Sozialismus und der Arbeitbewegung. 1919, № 32, s.25
[351] Lukacs G. Op.cit., s.27
[352] Ibid., s.30

питалистическому обществу. Чтобы понять смысл фактов, необходимо поместить их в «конкретную целостность». Открыть «опосредования» между ними и данной целостностью. Она никогда не дана непосредственно. Истина части в целом. Если присмотреться к части, она содержит в себе целое. Тотальность есть носитель революционного принципа в общественной практике и в теории. Существует одна-единственная наука, охватывающая человеческую историю в целом (экономику, право, политику, религию, искусство, философию, идеологию). Только эта наука придает смысл каждому конкретному факту и явлению. Разве не писал Маркс, что прядильная машина сама по себе есть только прядильная машина и только при определенных социальных условиях становится капиталом? Непосредственное восприятие машины не в состоянии увидеть ее функцию как капитала. Надо поместить машину в тотальность социального процесса. Факты – это искусственные изолированные моменты целого, а не «окончательная действительность». Глобальная эволюционная тенденция истории реальнее фактов и опыта.

Но тотальность не является состоянием вещей, охватывающим все моменты действительности в данный момент, - таков следующий фундаментальный тезис диалектики. Тотальность надо рассматривать как динамическую действительность, которая включает движение, его направление и результаты. Тотальность – это прошлая, настоящая и будущая история. Ее можно «предвидеть» не по аналогии с фактами природы, а тождественно ее творчеству. В антиципирующей тотальности данные в каждый конкретный момент факты можно понять только через их отнесение к будущему. Это важно для различия революционных и реформистских тенденций в социалистическом движении. Для реформистов смысл социальной и политической борьбы рабочего класса исчерпывается ее непосредственными результатами. Для Маркса смысл каждого фрагмента борьбы (включая экономическую борьбу рабочих) может быть понят как составная часть революционной перспективы.

По мнению Лукача, в этом заключается диалектическое и революционное мышление и действие вождей типа В.Ленина и Р. Люксембург. Лукач ставит превыше всего их умение «глобального» анализа. Роза умела анализировать накопление капитала не как изолированное явление. А как часть процесса, неизбежно ведущего к пролетарской революции. Потому смогла доказать: накопление не может продолжаться неограниченное время, а ведет к падению капитализма. Оппортунисты типа О. Бауэра не в состоянии оперировать целостностями исторического процесса. Они капитулируют перед капитализмом. Сводят революционную борьбу к устранению «плохих сторон» с помощью этических средств. Но если отбросить глобальную точку зрения, капитализм непобедим. Специфические законы капиталистического производства в этом случае воспринимаются как простые факты. Они приобретают статус неизменности подобно законам природы, которые можно использовать, а не отменять. А глобальный подход обнаруживает исторический и преходящий характер капитализма, поэтому является носителем революционного сознания.

Принцип тотальности служит Лукачу главным критерием оправдания ленинской доктрины и политической тактики. Ленин – это единственный гений. За отдельными событиями и фактами он увидел революционную тенденцию эпохи. Все текущие вопросы связывал с великой социалистической перспективой. Знал, что глобальный процесс реальнее фактов. И вопреки всем понял, что социалистическая революция стоит в порядке дня истории именно сейчас. С экономической точки зрения Ленин по сравнению с Гильфердингом не внес ничего нового в теорию империализма. Зато связал экономическую теорию с актуальными политическими задачами.

Понятие тотальности связано с понятием медиации (опосредования). Эти понятия Лукач применял во всех сферах исследования. Под медиацией он понимал разнообразные целостности, подчиненные тотальности. В них надо включать изучаемые факты и явления до того, пока они не включены в универсальную тотальность - глобальный исторический процесс, ох-

ватывающий прошлое, настоящее, будущее. Нередко под медиацией он имеет в виду мыслительную процедуру, связанную с отнесением частей к целому. Неспособность мыслить тотальностями вынуждает людей подчиняться наличным ситуациям. И делает невозможным выход за пределы существующего общества. Это качество в социалистическом движении выражается в реформизме и ревизионизме. Неспособность к медиации порождает стремления уравнять все явления в одну целостность. Без учета специфики различных сфер жизни и культуры.

Нацизм – показательный пример идеологии, знающей тотальность и исключающей медиацию. Почти все стили и направления в искусстве недостаточно тотальны или недостаточно медиативны. Натурализм не может выйти за пределы описания и подняться к целостной критике общества. Символизм создает субъективные целостности. Декадентские направления поднимают частный опыт до ранга метафизических истин и тоже не знают тотальности.

В социалистическом движении недостаток медиации проявляется как сектантство - неспособность увидеть специфику опосредующих звеньев общества. Стремление ограничить задачи искусства агитацией и пропагандой отличается недостатком медиации, художественные критерии остаются в стороне. По этому шаблону Лукач критиковал сталинизм за недостаток медиации – недостаточный учет множества стимулов и движущих сил, которые надо применить в строительстве социализма, сведение задач науки и искусства к чисто политическим.

Различные редукционистские схемы - частный случай непонимания отношения между тотальностью и медиацией в марксизме. Такие схемы сводят детерминацию исторических тотальностей к действию одних элементов. Тотальность первична по отношению к частям. Детерминация частей целым фундаментальнее противоположной детерминации. Тезис «общественное бытие определяет сознание» не имеет ничего общего с экономизмом. Этот тезис не связывает весь мир форм и содержаний сознания прямо с экономической структурой на основании непосредственного отношения производства, но свя-

зывает его с целостностью общественного бытия. Поэтому определение сознания общественным бытием имеет исключительно общий характер. Только вульгарный марксизм (со времени II Интернационала вплоть до сталинской эпохи и ее последствий) сделал из него однозначно непосредственную причинную связь между экономикой или ее отдельными моментами и идеологией.

Итак, главной в общественном бытии является не зависимость между базисом и надстройкой, а между тотальностью общественного бытия и отдельными элементами тотальности.

Субъект и объект истории

Диалектика – это не обычный научный метод. Ее нельзя переносить на любые объекты независимо от познающего субъекта. Диалектика в понимании Гегеля и Маркса – это активный элемент социальной действительности, а не форма ее наблюдения. Диалектика – это выражение истории, созревающей для окончательного переворота. Это теоретическое сознание социального субъекта - пролетариата, который доведет переворот до конца. Поэтому далеко не всякий человек может усвоить диалектический метод и использовать его при изучении объектов. Диалектику может усвоить только революционер. Диалектика не существует вне процесса революционной борьбы пролетариата. Она - самосознание и элемент данного процесса.

Диалектика предполагает понимание общества как тотальности. Только социальный субъект, сам по себе являющийся тотальностью (пролетариат как всеобщий класс) может открыть тотальность в изолированных фактах и явлениях. Истина есть субъект. Ее может открыть только пролетариат. Этот класс отличается революционной инициативой. Готов радикально преобразовать всю общественную жизнь, истребить классовое общество. Теоретики II Интернационала утверждают, что марксизм - научное описание действительности. Что его может признать каждый, кто согласен с правилами логики. Это не так.

Марксизм - теоретическое сознание рабочего класса, созревающего для революции. Классовое сознание пролетариата не просто отражает исторический процесс, существующий независимо от этого сознания. Оно само есть движущая сила процесса. Субъекты всех предшествующих революций не осознавали смысла собственных действий. И пали жертвой иллюзии. Пролетарская революция победит лишь в том случае, если ее субъект-пролетариат будет обладать полным и немистифицированным самосознанием своего положения в обществе и исторического призвания.

Пролетариат находится в исторически привилегированном положении. Он осуществляет радикальный переворот, который ликвидирует раз и навсегда классовое деление, социальные конфликты, эксплуатацию, раздвоение человеческого бытия на индивидуальное и общественное, отчуждение, ложное сознание, зависимость людей от анонимных сил. Пролетариат не может осуществить свою историческую миссию без тотального знания об обществе и истории. Поэтому с эпистемологической точки зрения пролетариат находится в привилегированном положении. Только он может знать социально-историческую тотальность, - ведь в его действиях она реализуется как революционное движение. Пролетарское самосознание и знание социально-исторической тотальности совпадают. Тем самым снимается древнее различие между теорией и практикой. Они совпадают, поскольку пролетариат преобразует мир в процессе созревания для понимания мира. Понимание и изменение действительности – это не два процесса, а явления одного порядка.

Неокантианцы и эволюционисты в марксистском движении проводили различие между чистой наукой об истории и социалистическим идеалом. Идеал – это разновидность морального императива, вытекающего из произвольно установленных ценностей. Однако в обществознании субъект и объект совпадают. Марксизм как наука есть самосознание общества. А как самосознание есть элемент конкретной социальной ситуации, относится ко всем фазам человеческой истории. Пролетарское самосознание совпадает с революционным движением. Нет смысла

разделять идеал и процесс его воплощения. Социализм – это будущее состояние общества, он определяется мощью действия законов истории. Социализм – это не моральный долг. Он выступает как актуальное самосознание и момент фактической борьбы пролетариата.

Вот как ортодоксальный марксизм решает дилемму сущего и должного, которую не решили теоретики и вожди II Интернационала. Они полагали, что теория Маркса есть описание «необходимых исторических законов». И как научная теория не содержит никаких нормативных элементов. Из такой посылки неокантианцы выводили, что марксизм надо дополнить нормативными элементами или идеалами, которые можно почерпнуть в моральной философии Канта. Эволюционисты, напротив, утверждали, что марксизм как наука должен ограничиться описанием истории и общества. А тезис о социализме как исторической необходимости и ценности не может быть обоснован и не нуждается в этом.

Лукач считал, что те и другие обсуждали проблему с немарксистских позиций. Вслед за Кантом они полагали, что дуализм сущего и должного универсален. Но Гегель и Маркс его преодолели.

Марксизм - не описание мира, а выражение социального процесса и самосознания, революционизирующего мир. Пролетариат - субъект данного самосознания. Он воспринимает и понимает мир во множестве актов его преобразования. Разделение общественной жизни на «объективные» процессы, не подчиняющиеся человеческому контролю, и бессильное, наблюдающее и морализирующее сознание, - характерная черта всех классов, противоположных пролетариату. В свое время они представляли универсальный прогресс. Но не были универсальными классами подобно пролетариату. Не могли подняться до понимания исторической тотальности. Погрязли в частных интересах. Частный интерес пролетариата совпадает с общечеловеческими интересами тактически и принципиально. Поэтому пролетариат реализует истинное единство субъекта и объекта истории. В его революционном действии история обретает

самосознание, историческая необходимость проявляется как свободное осознанное действие. «Объективный» процесс и его сознание, общественное бытие, теоретическое и моральное сознание пролетариата как носителя данного процесса совпадают. Субъект и объект, свобода и необходимость, сущее и должное не противостоят друг другу, а выступают «сторонами» одной действительности. Поэтому в марксизме снимаются кантовские и сциентистские дилеммы (как обосновать «должное» с опорой на факты?).

Тем самым отпадает древняя дилемма волюнтаризма и детерминизма, человеческой воли и научного предвидения. Знание социально-исторической тотальности – не информация, которую может усвоить каждый. Это самосознание реальной революционной практики. Марксизм не является «объективным» предвидением будущей эволюции на основе исторических законов. Акт предвидения и акт его воплощения совпадают. Пролетариат познает будущее в акте созидания и творчества. А не на основе объективной информации подобно прогнозу погоды (она меняется независимо от предсказания).

Лукач полагал, что единство субъекта и объекта истории, познавательных и нормативных элементов сознания – самое ценное наследство, заимствованное марксизмом у Гегеля. Но не буквально. Гегель не смог увидеть тождество субъекта и объекта в истории. Во время его деятельности тождество еще не существовало. Поэтому Гегель перенес тождество во внеисторическое царство разума. Приписал духу роль демиурга в истории. Гегель не преодолел дуализм субъекта и объекта. Это удалось сделать только Марксу. Следовательно, не может быть «теоретических марксистов», которые признают верность социальной теории и исторических прогнозов Маркса, а сами не участвуют в их воплощении в жизнь. Марксист – это тот, кто практически участвует в движении и воплощает теорию в жизнь. Эта теория есть самосознание данного движения.

С этой точки зрения Лукач критикует разные направления в марксизме и немарксистском социализме. Объектами его критики стали ортодоксы и неокантианцы среди теоретиков II Ин-

тернационала, предшественники и современники Маркса[353]. Правда, отрицание Гегелем любых рассуждений о будущем тоже было реакционным. Но с «методологической точки зрения» в его отрицании проявился реализм: Гегель отбросил утопическое мышление; понимал философию как эпоху, схваченную в мысли, а не как разум, который извне приходит в историю. Маркс преодолел созерцательность предшествующей философии не потому, что хотел дополнить историческое знание произвольным нормотворчеством или конструированием утопии. А потому, что открыл ростки будущего в настоящем движении как его реальную и уже существующую тенденцию.

Овеществление и отчуждение

Диалектика есть способ взаимодействия исторического субъекта и объекта па пути к единству. Тогда как замысел диалектики природы реализовать невозможно. Лукач обвинял Энгельса за утрату духа марксистской диалектики. Если сводить диалектику к законам, существующим в природе до человека, то невозможно преодолеть фатализм действительности и созерцательный подход к человеческому познанию. Законы диалектики оказываются непреодолимым свойством природы, которое можно только познавать и использовать. Но внешнее познание и технологическое использование природы не имеют ничего общего с диалектикой в понимании Гегеля и Маркса. При таком подходе диалектика теряет революционный характер. Единство теории и практики становится созерцательным, буржуазным и овеществленным, поскольку речь идет о техни-

[353] Лассаль не был марксистом, потому что стремился дополнить созерцательную теорию истории Гегеля волюнтаристским и моральным активизмом Фихте. Вместо преодоления Гегеля Лассаль скатился на позиции догегелевской философии. Философия действия Цешковского и Гесса тоже не преодолела дуализм теории и практики, а увековечила его в виде дуализма социалистического движения и его философского сознания. Эта философия выступает не продуктом и самосознанием классового движения, а беспартийной мудростью, которую должно усвоить движение. Гесс оказался представителем моральной утопии, которая под лозунгом критики «созерцательности» гегелевской философии отбросила те пункты, которые были близки марксизму. В первую очередь убеждение: философия есть выражение своей эпохи и не может выйти за ее рамки.

ческой эксплуатации существующего мира, а не о революционном преобразовании совокупным субъектом.

Однако исторический материализм показал, что мир в целом есть продукт человеческой деятельности. Люди до сих пор рассматривали мир как нечто чуждое. И не могли понять, что являются его творцами. Дуализм познания и практики связан с восприятием мира как совокупности «данных», а практики — как этических требований и техники. В классовом сознании пролетариата самосознание субъекта и знание о тотальности совпадают. Общественное бытие воспринимается как продукт человеческой деятельности, подчиняющийся сознательному контролю общества. Дуализм теряет смысл, дилемма эмпиризма и утопизма разрешена[354].

При созерцательном понимании мира невозможно единство теории и практики и творческая роль субъекта. Лукач связывал такое понимание с овеществлением или реификацией – свойством мистифицированного сознания капиталистического общества. У Маркса нет понятия реификации, его пустил в оборот Лукач. Но сама идея марксистская, поскольку анализ товарного фетишизма в первом томе «Капитала» есть анализ реифицированного сознания. Сознание буржуазии из-за ее социального положения полностью мистифицировано. Ее интересам проти-

[354] Энгельс понимал практику как технику и эксперимент. Такая практика не преобразует человека в сознательного творца действительности, а только усиливает его господство над средой. Сам по себе технический прогресс не выходит за рамки буржуазного порядка. Если человек только использует познанные законы природы, он остается историческим объектом. Действительным субъектом он становится только тогда, когда присваивает объект и отождествляется с ним. Когда преодолевает реальность как вечно «данную», а процесс познания — как чистое созерцание. Единство субъекта и объекта нельзя сохранить, если диалектика относится к внешней природе. По этой же причине нельзя рассматривать познание как «отражение» вещей. Лукач не называет Ленина по имени, хотя его критика направлена против идей «Материализма и эмпириокритицизма». Ленин рассматривал познание как процесс «отражения» мира в ощущениях. Если согласиться с Лениным, то невозможно преодолеть дуализм мышления и бытия. Процесс познания есть усвоение мира человеком в процессе его революционного преобразования. Понимание и изменение мира в разуме пролетариата идентичны. Поэтому нет смысла говорить о познании как процессе, в котором существующий и независимый от человека мир просто удваивается в пассивном сознании. Процесс мышления не может быть диалектическим, если не является частью исторического процесса преобразования своего предмета.

воречит понимание природы кризисов и преходящего характера социального строя, в котором она играет главную роль. В капиталистическом обществе производство подчинено умножению меновых стоимостей. Отношения между людьми кристаллизованы в стоимостях товаров. Поэтому приобретают вещественную форму. Индивиды тоже становятся вещами. Человек не является конкретным индивидом, а только частью системы производства и обмена. Его личные качества мешают униформизации и рационализации производственного механизма. Индивид есть рабочая сила - товар, обмениваемый и продаваемый по законам рынка.

Разрушение традиций, рационализация права, сведение индивида к юридическому лицу – это следствие всевластия меновой стоимости. Технология и организация труда тоже рационализируются. Увеличивают специализацию и дробление производственных функций. Производство калечит человека. Навязывает ему выполнение однообразных операций. Частичные действия приобретают самостоятельность. Поэтому социальная тотальность все более непостижима. Буржуазная философия закрепляет процессы овеществления. Не может и не хочет понять тотальность. Знает только эмпирию, которая не в состоянии произвести никакой тотальности. А также нормативную этику и утопии, которые не имеют никакой связи с фактами.

Буржуазный разум ставит математическое знание выше любого другого. Интересуется только тем, что можно калькулировать, предвидеть, использовать в технике и технологии. Все остальное знание, символизирующее тотальность, становится непознаваемой вещью в себе. Выталкивается из процесса научного познания. Противоречие между иррационализмом фактов и стремлением постичь тотальность породило идеалистическую диалектику. Она пытается возродить единство субъекта и объекта посредством ликвидации объективности. Эта диалектика не понимает революционную практику. Ограничивает творчество моральной, внутренней формой.

Реификацию невозможно преодолеть в рамках буржуазного сознания. Только пролетариат осознает свою роль товара в ка-

питалистическом обществе и понимает целостность общественного механизма. В пролетариате овеществление и замена человека вещью достигает крайних форм. Осознавая собственное положение, пролетариат постигает овеществленный характер всех форм общественной жизни. В акте постижения он выступает против существующей действительности. Его осознанная субъективность становится актом освобождения всего человечества из-под гнета вещественных форм. Его самосознание есть историческое движение эмансипации, а не созерцание мира самого по себе. Поэтому проблема отражения в пролетарском сознании вообще не может возникнуть.

Следует ли отсюда, что в освобожденном сознании пролетариата проблема истины в традиционном смысле слова (как способности суждения о действительности) вообще не появляется или же истина релятивизируется к особому общественному классу или человеческому роду? На этот вопрос Лукач не дал определенного ответа. Он высказывался против антропологического и прагматического понимания истины. Прагматизм делает человека мерой всех вещей, но не может диалектически преобразовать человека. Антропологизм поднимает человека до ранга божества, но не может понять субъект во взаимодействии с объектом. Марксизм не провозглашает индивидуальный и родовой релятивизм истины. А утверждает, что смысл различных истин раскрывается только в историческом процессе. Мысль есть элемент исторического движения, а история — развитие форм объективности.

Но если истина доступна только партикулярной или классовой точке зрения, то остается нерешенной проблема: является ли эта истина истиной самой по себе, т. е. суждением, описывающим состояние вещей в том виде, в котором оно существует независимо от того, представляет оно или нет предмет восприятия? В концепции Лукача такой вопрос вообще не стоит, поскольку он возникает лишь на базе созерцательного и овеществленного сознания. Но тогда неясно, как избежать вывода: истина открывается только тогда, когда индивид занимает классовую точку зрения; никаких истин вне классового созна-

ния (тождественного революционному движению) не существует. Тем самым пропадает всякое различие между участием в революционном движении и обладанием истиной.

Неизвестно, как можно признать посылки Лукача, не соглашаясь с выводами: истина всегда соотнесена с определенным классом; любое положение не является истиной без дополнения - «для рабочего класса»; это значит: «для будущего человечества, свободного от ложного сознания». Тем самым мы остаемся в рамках классового или родового релятивизма. Вопрос об истине в традиционном значении не имеет смысла. У молодого Маркса можно найти аргументы для доказательства этого утверждения. Но они не выходят за рамки обычного родового (общечеловеческого) релятивизма.

Лукач тоже говорит о единстве субъекта и объекта, теории и практики в процессе познания и революционного преобразования мира. Он имеет в виду человека как социальное существо и его историю. То-есть, обычный предмет гуманитарного знания. Лукач был учеником Гегеля, Дильтея, Виндельбанда. Поэтому сохранял принцип фундаментального отличия гуманитарного знания от остального знания. При познании истории и общества субъект существует и ведет себя иначе, чем при познании природы. Поскольку сам акт познания есть элемент и агент изменения познаваемой действительности. При этом субъект всегда остается совокупным субъектом или общественным классом. Но исходные понятия остаются неясными. Обычную логику Лукач отвергал. Вследствие этого его формулы приобретают такой смысл, будто объектом, стремящимся к единству с субъектом, является весь мир в целом, включая природу вне человека. На деле Лукач заинтересован в разделении, а не в единстве природы и человека. Если рассматривать человеческое поведение и исторические процессы в той же степени объективными и изначально данными, как камни и звезды, это означает овеществление сознания.

Для сознания пролетариата нет социальной действительности самой по себе. Которую надо прежде всего познать по правилам познания других вещей. Затем применить к ней техниче-

ские операции и процедуры. Их цель устанавливается иррациональными императивами морали. При технологическом отношении к социальным явлениям и процессам они выступают как чистый объект политической инженерии. Субъект становится чистой субъективностью, инспирированной моральными указаниями и запретами. Но все это - буржуазные иллюзии. Их не преодолел и Энгельс. Он распространил законы диалектики на природу. И утверждал, что законы общества объективны в той же степени, как законы образования геологических эпох. Но пролетариат осознал свое место в процессе производства и роль в исторической тотальности. С этого момента законы истории переплетаются с человеческой волей. Историческая необходимость и свободное действие - один и тот же процесс.

По этим же причинам Лукач отождествлял буржуазную и марксистскую социологию. Всякая социология есть часть буржуазной идеологии. Задача социологии – объективное познание общественных явлений и процессов. При таком способе познания они оказываются чистым объектом. Он доступен исследователю независимо от его участия в данных явлениях и процессах. А разделение субъекта и объекта есть принцип существования социологии. Поэтому марксистская социология для Лукача — внутренне противоречивое понятие. На этом основании он критиковал Бухарина. Тот считал исторический материализм марксистской социологией. Повторял стереотипы механистического материализма: социальные процессы тождественны естественным; естествознание - модель всякого знания. А по мнению Лукача, надо подвергнуть критике само естествознание как продукт буржуазного мистифицированного сознания. Бухарин отбрасывает исторический материализм в пользу созерцательной эпистемологии. Пытается обнаружить в самой технике объективную историческую силу. На деле техника не является самостоятельной исторической силой. Она только элемент общественных отношений.

Критика Лукача была направлена прямо против Энгельса, а скрыто и против Ленина. Идеологические чиновники русской революции возмутились. Деборин обозвал Лукача идеалистом в

понимании природы и общества. Что касается различий между Марксом и Энгельсом, то коронным аргументом Деборина в защиту полной идентичности их взглядов было предисловие ко второму изданию «Анти-Дюринга» 1885 г. В нем Энгельс писал о том, что «сам Маркс» читал и одобрил его произведение еще до публикации. Что касается тождества субъекта и объекта, то разве Ленин не доказал, что сознание отражает бытие? Поэтому Деборин утверждал: Лукач впадает в чистейший идеализм, повторяет бессмыслицы Маха и Авенариуса.

Критика Деборина была примитивной. Но Лукач был вынужден признать свои ошибки. В статье «Мой путь к Марксу», опубликованной в 1933 г., он отказался от критики теории отражения и диалектики природы, однако в общих выражениях, не анализируя суть дела. Зато в следующем году в статье «Значение «Материализма и эмпириокритицизма» для большевизации коммунистических партий» Лукач впал в сокрушение и покаяние - объяснял свой «уклон» непреодоленным влиянием синдикализма и идеализма. Оказалось, что «История и классовое сознание» - идеалистическая книга, а идеализм - союзник фашизма и его социал-демократических помощников. Моя ошибка, - бил себя в грудь Лукач, - была опасна не только теоретически, но и практически. К счастью, большевистская партия под руководством товарища Сталина непреклонно борется за чистоту марксизма-ленинизма, используя произведения Ленина как безошибочный компас в философской борьбе…

Еще не раз Лукач отрекался от идей книги «История и классовое сознание». Сваливая вину то на свое гегельянское и синдикалистское прошлое, то на «революционное нетерпение». Но трудно понять, какова причинная связь между революционным нетерпением и отрицанием диалектики природы.

После смерти Сталина Лукач смягчил самокритику. В 1967 г. он снабдил новым предисловием новое издание «Истории и классового сознания». Теперь он усматривал источник своих ошибок уже в недостаточном учете Марксового различия между объективизацией и отчуждением, из-за чего теория идентичности субъекта и объекта была доведена до крайних

выводов: в пролетарском сознании исчезал не только отчужденный объект, но и всякая субъективность. Но процесс труда неизбежно связан с объективизацией. Поэтому нельзя полагать, что всякая объективность пропадает в революционном процессе, и отбрасывать акт отражения в познавательном процессе.

В конечном счете Лукачу так и не определил однозначно идеи «Истории и классового сознания». Он никогда не отказался от теории тотальности и медиации, от критики овеществления, от убеждения в фундаментальном различии гуманитарного и естественно-научного знания. Он по-прежнему считал своей заслугой указание на гегелевский источник и гегелевские аспекты теории Маркса. Его окончательный вывод звучит так: в революционном движении субъект и объект совпадают частично, а не целиком и полностью; процесс познания социальной действительности составляет часть этой действительности, а пролетарское сознание революционизирует мир в акте его понимания; марксизм окончательно преодолел дилеммы свободы и необходимости, фактов и ценностей, воли и предвидения. Но данный вывод нельзя понимать в том смысле, что после такого «преодоления» не остается вообще никакой предметности или объективности.

Означает ли это, что Лукач хотел предотвратить один из возможных выводов из его теории: вся действительность, включая природу и объективизированные материальные продукты человеческого труда, в революционном процессе была поглощена сознательной практикой, и потому идею тождества субъекта и объекта он хотел ограничить социальными процессами и не распространять ее на мир вне человека? Если это так, то отказ Лукача от своих убеждений был риторическим, а не содержательным. «История и классовое сознание» вызывает впечатление, что автор говорит об объективности в целом, а не только в исторических процессах. Видимо, такое впечатление есть следствие недостаточной логической дисциплины Лукача, а не его теории.

Классовое сознание и диктатура партии

Может показаться, что Лукач имел в виду действительный рабочий класс, а не партию как его «организованную» часть. Что ему ближе теория революции Розы Люксембург, а не Ленина. На деле он был сторонником ленинской концепции партии. Его теория классового сознания была обоснованием данной концепции.

«Классовое сознание» в понимании Лукача не является: сознанием реальных людей, эмпирически существующих рабочих; «усредненным» сознанием, добытым из эмпирического сознания индивидов; суммой индивидуальных сознаний. Между эмпирическим сознанием рабочих и «истинным» классовым сознанием пролетариата **всегда** должна существовать дистанция. Эмпирическое сознание **никогда** не дорастает до «истинного». Мотором истории служит «истинное» сознание. Носителем такого сознания может быть только партия - особая форма общественной жизни или медиация между стихийным движением рабочих и тотальностью исторического процесса. Что думают отдельные рабочие, большинство рабочих или даже все? - этот вопрос не имеет смысла при определении пролетарского сознания. Оно воплощается в партии. Стихийное движение рабочих не может самостоятельно понять тотальность. На это способна только партия. Единство теории и практики, свободы и необходимости может воплотиться лишь в революционной воле партии.

В «Истории и классовом сознании» Лукач доказал, что ленинская теория партии не связана логически с философией Ленина, зато согласуется с марксовским гуманистическим релятивизмом и теорией всеохватывающей практики, которая делает второстепенными любые эпистемологические и метафизические проблемы. В книге о Ленине и других работах Лукач повторял и конкретизировал свою концепцию.

Партия есть: очевидное воплощение классового сознания; единственная гарантия правильной политической ориентации пролетариата; единственное выражение его «истинной» воли.

Это не значит, что партия может все сделать без пролетариата и его поддержки. Просто «действительный» интерес, воля, стремления, желания и теоретическое сознание пролетариата не зависит от того, что эмпирический пролетариат думает, чувствует, желает и знает.

Иначе говоря, для Лукача (и других гегельянски ориентированных философов) критика эмпиризма имеет политический смысл. На почве эмпиризма нельзя знать о пролетариате ничего иного по сравнению с тем, что вытекает из наблюдения за поведением реальных рабочих. Нельзя «дорасти» до понимания исторической тотальности, в которой каждое конкретное состояние эмпирического сознания людей может быть только показателем их незрелости. Более того, идея единства теории и практики Лукача лучше согласуется с ленинской теорией партии, нежели философия самого Ленина. С точки зрения теории отражения трудно обосновать утверждение: партия, которая воплощает истинное сознание пролетариата, всегда права, независимо от того, что эмпирические факты не согласуются с ее доктриной. Но его легко обосновать с точки зрения теории тотальности и ее следствий, особенно лозунга «Тем хуже для фактов».

Тотальность охватывает все. Сводит в «диалектическое единство» волю и знание, свободу и необходимость, факты и ценности. Воплощенный в партии пролетариат теоретически всегда прав на основании своего социального положения и исторической миссии. Его теоретическая правота тождественна его «прогрессивной» функции. Все остальные критерии становятся излишними. Подобная концепция политически еще более выгодна и удобна, чем ленинская. Если партия - единственный обладатель теоретико-практической тотальности, то не нужны никакие другие обоснования. Пролетариат есть класс, привилегированный в *познавательном* смысле на основании своего *социального* положения. *Генезис* пролетарского сознания является решающим критерием *истинности*, правильности и немистифицированности сознания, воплощенного в партии. Отсюда вытекает: партия всегда права.

Правда, Лукач не говорит об этом прямо. Однако Ленин и Сталин тоже так не говорили. Но именно эта сентенция была основанием идеологического воспитания коммунистов три четверти столетия. Она принималась без сопротивления большинством марксистских философов, писателей, художников, интеллигенцией в целом. В реальной действительности эпистемологически привилегированное положение пролетариата совпало с утверждением: товарищ Сталин (или всякий очередной генсек) никогда не ошибается. Поэтому Лукач сделал для теоретического обоснования веры в безошибочность партии больше, чем сам Ленин.

Уже в статье «Тактика и этика» он утверждал: «Великим действием русского большевизма было то, что сознание пролетариата и его всемирно-историческое самосознание воплотились в большевизме впервые со времени Парижской Коммуны»[5355]. Значит, большевизм по природе вещей есть абсолютная «истина» эпохи. Лукач никогда не отказался от данного вывода. Даже если задним числом оказывалось, что партия и ее вожди совершали ошибки, это не отменяло принципа: в «диалектическом смысле» партия права и тогда, когда ошибается. Поэтому моральная и интеллектуальная обязанность любого марксиста - стоять на стороне партии даже в ее ошибках. Только вслед за новыми руководителями партии Лукач заметил «ошибки» сталинизма. Но продолжал утверждать, что был прав и тогда, когда их поддерживал.

Такая ситуация была типичной для большинства советских идеологов, называющих себя «марксистами-ленинцами». Лукач занимался философским оправданием их политического и познавательного холуйства. Партия может ошибаться только в «формальном», а не «диалектическом» смысле. Поэтому сопротивление политике и идеологии партии всегда и независимо от обстоятельств оказывается политической и познавательной ошибкой. Ведь в партии воплощено историческое сознание, в котором исторический процесс и его осознание приходят к «диалектическому единству».

[355] Lukacs G. Taktik und Ethik. S.36

Лукач не сомневался и в том, что диктатура пролетариата реализуется как диктатура партии. В книге о Ленине он осудил «ультралевых» («рабочую оппозицию» в большевистской партии), которые считали, что советы рабочих депутатов есть постоянная форма классовой организации, и хотели поставить ее на место партии и профсоюзов. По мнению Лукача, только до революции советы «по природе вещей» должны играть роль противовеса буржуазному правительству. Те, кто хочет отдать власть советам после революции, просто не понимают различия между революционной и нереволюционной ситуацией. Поэтому мыслят «недиалектически». Роль партии после революции должна не уменьшаться, а возрастать. Потому что после взятия власти классовая борьба неизбежно обостряется, а не затухает.

Такое понимание роли советов отличается от взгляда Лукача, изложенного в «Истории и классовом сознании»: советы призваны ликвидировать буржуазное разделение законодательной, исполнительной и судебной властей; быть средством «медиации» между непосредственными и конечными интересами пролетариата. Может показаться, что Лукач приписывал советам функции, которые в соответствии с ленинской концепцией принадлежат исключительно партии, хотя замечания Лукача о роли партии не допускают такого вывода. В книге о Ленине он исправляет «ультралевую» ошибку и доказывает, что после революции советы вообще не нужны.

Таким образом, уже в 1924 г. Лукач окончательно преодолел реликты синдикализма в своем мировоззрении. Преодоление буржуазного разделения властей должно быть исключительно делом партии. Она устанавливает законы, управляет и выносит судебные приговоры без каких бы то ни было органов контроля.

Итак, в своем главном произведении Лукач снабдил ленинизм еще более эффективным философским средством идеологического господства партии над обществом, чем Ленин. В этом смысле он действительно был непоследовательным ленинцем, обладающим всеми недостатками интеллигента. Лукач безоговорочно принимал политику большевизма. Но вообра-

жал, что в качестве философа он может быть лучшим большевиком, чем вожди партии. И может изложить ее теоретические основы последовательнее и убедительнее!

Разрушение разума

Другие работы Лукача показывают, в чем должна состоять действительная верность ленинизму-сталинизму: не в самостоятельном поиске философских обоснований для очередных постановлений и решений партии, а в их воплощении в жизнь. Философские труды 1930-40-х гг. свидетельствуют о полной ассимиляции сталинизма Лукачем. Конечно, он был более умен и образован, чем остальные сталинские идеологи. Писал о Гегеле, Гете, Дильтее. Всегда прекрасно знал предмет, в отличие от государственных философов-невежд. После выхода очередной работы Лукача они всегда раздражались. Ему удалось сохранить свой стиль философского письма. Даже это в период сталинизма было подозрительным. Все философы писали одинаково. На основе их текстов невозможно установить авторство. Штампованные и монотонные формулы, убогие слова и выражения повторялись неизменно в философских трудах. При таких условиях индивидуальный стиль был идеологическим уклоном. С этой точки зрения Лукач не стал идеальным сталинистом. Зато достиг иного совершенства.

Важный документ данного периода - труд «Разрушение разума». Т. Адорно назвал его «разрушением разума Лукача». В этой пухлом опусе рассказывается об истории иррационалистической философии в Германии, начиная с Шеллинга и романтиков и кончая Хайдеггером и экзистенциалистами. Главная идея книги - рассмотреть всю историю с точки зрения идейных источников гитлеризма.

Шеллинг, Шопенгауэр и Кьеркегор - глашатаи первого периода иррационализма, который продлился до 1848 г. Шеллинг заменил рациональную диалектику некоммуникативной интуицией. Шопенгауэр показал абсурдность человека и истории, но

подчинил мир власти неразумной воли. Кьеркегор поставил иррациональную веру выше разума.

После 1848 г. классовая борьба пролетариата становится главным определителем общественной жизни. Герольдом иррационализма становится Ницше. Его отрицание истории, презрение к народу и бессовестный прагматизм служат буржуазии, которую он рассматривает как расу господ.

В период империализма (начиная с последнего десятилетия XIX в.) иррационалистические тенденции достигают апогея. Неокантианский формализм и агностицизм уступают место попыткам охватить мир в целом. Но тотальность мира постижима только с помощью интуиции и не поддается рациональному анализу. Само научное знание с объективными результатами поставлено под вопрос. Признано продуктом иррациональных исторических и инстинктивных сил. Дильтей как творец философии жизни открывает данный период, непосредственно подготавливающий идеологию нацизма. Философия жизни критикует позитивизм. Однако делает это с позиций иррациональности истории и субъективности культуры. Философия критикует капитализм. Но эта критика восходит к истокам реакционного романтизма. Предметом критики становится демократия, а предметом поиска - новое органическое единство. Оно обретает реальную форму в фашистском государстве.

По замыслу и содержанию «Разрушение разума» - безукоризненно сталинское философское произведение. Не потому, что Лукач ищет в немецкой философии идейные источники нацизма. Так строили свои работы многие историки и писатели, включая Томаса Манна. Типично сталинской оказывается главная посылка произведения: реакционно и иррационально все, что с момента зарождения марксизма возникло вне марксизма. Вся философская культура Германии становится предметом огульного осуждения как совокупность духовных орудий, подготавливающих взятие власти Гитлером в 1933 г. Так или иначе все помогали нацистам!

В результате лукачевское понятие иррационализма становится туманным, неопределенным и широким. Превращается в

абсолютную противоположность того, что обычно понимают под иррационализмом. Иррационалистическими принято называть доктрины, которые гласят: наиболее совершенные способы познания — это такие, содержание которых нельзя передать с помощью языка и речи, а только посредством особых некоммуникативных актов. Некоторые из перечисленных Лукачем философов подпадают под понятие иррационалистов. Но отсюда не следует, что они «пролагали путь» гитлеризму. Лукач считал иррационалистами всех, кто не был ортодоксальным марксистом[356].

Иррационалистами или союзниками Гитлера оказываются все, кто не согласен с «диалектическим разумом», который Лукач заимствовал у Гегеля. Только этот разум может понять и принять тотальность истории и человеческого мира. Включая его коммунистическое будущее, придающее смысл настоящему. Все философы - иррационалисты, если не признают сталинский коммунизм. И потому «объективные» нацисты. Вся история европейской интеллектуальной культуры (включая Кроче, Виндельбанда, Бергсона, аналитическую философию) имманентно направлена на победу Гитлера. А «разум» Лукача тождествен убеждению: историческая тотальность охватывает будущее; марксизм обеспечивает доступ к ней, поскольку предсказывает экспроприацию буржуазии и диктатуру коммунистической партии во всем мире! Значит, философия Лукача – самый показательный пример антирационализма. Это философия слепой веры. В ней ничего не доказывается, но все авторитарно

[356] Например, Макс Вебер занимался анализом харизматического типа господства. Уже этот факт - блестящее доказательство, что именно этого от него ожидала эпоха, породившая харизматического фюрера. Если аналитическая философия принципиально не согласна с тем, что можно схватить смысл «мира в целом», и останавливается на исследовании его фрагментов, то она склоняется к иррационализму. Если Маннгейм подчеркивает роль внепознавательных факторов при создании социальных теорий, то он тоже иррационалист. Иррационалистами являются все те, кто: считает, что элементы или стороны бытия недоступны дискурсивному познанию; изучает иррациональные обстоятельства человеческого поведения; не верит в исторические закономерности; признает субъективный идеализм; верит, что с помощью науки можно определить смысл исторической тотальности.

утверждается. Все, что не соответствует раз и навсегда принятым схемам Маркса, отбрасывается как реакционный мусор.

С этой точки зрения книга «Экзистенциализм или марксизм?» ничем не отличается от «Разрушения разума». В ней повторяются все пункты катехизиса Ленина, Сталина, Жданова. В философии есть материализм и идеализм, «третьего пути» нет. Субъективный идеализм ведет к солипсизму - философии сумасшедших. Объективный идеализм выдумывает несуществующий дух или правящие миром идеи. Первичен дух или материя. Только шарлатаны или одураченные могут утверждать, что они поднялись над противоположностью материализма и идеализма. Выдающийся труд Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» содержит все аргументы против идеалистов. Тех, с которыми он боролся непосредственно, и тех, что возникли позже, - экзистенциалистов. Они тоже ставят на первое место чистое сознание. А из него конструируют бытие. Однако наука давно отвергла такую бессмыслицу. Хотя некоторые ученые-естественники не имеют надлежащей марксистской подготовки. И не удосужились осознать, что все результаты науки направлены на подтверждение и победу диамата.

Книга об экзистенциализме - самый яркий симптом интеллектуальной деградации Лукача. По содержанию и стилю она есть стандартный продукт советской философии. Включая советы по адресу физики, о которой Лукач не имел никакого понятия. И Лукач не отказался от этих книг. «Разрушение разума» было опубликовано заново уже после смерти Сталина в прежнем виде.

Целостность, медиация и мимесис

Лукач создал основы марксистской эстетики. Его работы относятся к теории литературы, литературной критике, общей эстетике. Он стремился сконструировать общие категории эстетики, применимые ко всем сферам искусства. Но оперировал главным образом материалом истории литературы. Поэтому неясно, как его эстетическую доктрину можно использовать в

других сферах искусства. За исключением ранних работ творчество Лукача в области эстетики можно представить как одно целое. Его основания остаются неизменными, начиная с публикаций 1920-х гг. и до последних работ.

Общие положения Лукача о природе искусства не имеют специфически марксистского содержания. Он утверждает, что в отличие от научного знания искусство всегда антропологично и направлено на общественные отношения. Искусство по природе вещей враждебно религии, если даже обслуживает религиозный культ или веру. Независимо от намерений творца произведения искусства всегда обретаются «на этом свете». Источником искусства является магия. Но главная цель искусства - вызывать определенные чувства и отношения. В магии они остаются побочной целью. Искусство обеспечивает человека образами действительности, которые содержат эмоциональную составляющую. Она предполагает активное отношение к изображаемой действительности. В искусстве всегда есть познавательные ценности. Оно сообщает человеку знание о нем самом, расширяет его самосознание и знание о мире. Посредством искусства люди выходят за горизонт непосредственной практики, понимают содержание и смысл мира. Искусство не может рассматриваться как разновидность игры или развлечения. Оно играет большую роль в процессе духовной эволюции человека, помогает ему осознать свою родовую сущность, представляет собой часть самосозидания человека.

Искусство не сводится к познавательной функции. В отличие от науки оно показывает мир в форме образов. Способ такого показа включает акт оценки. Поэтому искусство есть отражение действительности, особая форма подражания, или мимесиса. Художественное подражание – это не пассивное копирование действительности, а определенный отбор и универсализация. С помощью художественных образов искусство создает и передает человеку общее представление о действительности. В произведении индивидуальное и общее выступают в единстве.

Развиваемая Лукачем концепция искусства давно критикуется за то, что понятие мимесиса нельзя признать универсальным при обсуждении природы искусства. Например, роман, драму, живопись можно рассматривать как подражание. А как «отражает» действительность музыка, архитектура, орнамент? Лукач убежден, что категория мимесиса является универсальной при изучении художественных явлений. Музыка передает человеческие эмоции, возникающие в общественных отношениях. И тоже «отражает» исторические связи людей. Архитектура выражает человеческую потребность в организации пространства. Орнамент подражает природным линиям и фигурам и передает их в форме, включающей человеческие отношения.

Такие объяснения искусственны. Если музыкальные произведения «подражают» миру таким способом, что «выражают» эмоции, которые должны находиться в определенной связи с общественной жизнью, то возникает вопрос: не «отражает» ли искусство действительность в том смысле, что просто возникает под влиянием общественных явлений и связей? Категория мимесиса настолько общая, что лишена конкретного содержания и потому обычно не оспаривается. Но при анализе литературных произведений Лукач стремится дать такую дефиницию мимесиса, которая позволяет утверждать: произведения искусства содержат конкретный образ действительности, благодаря чему реципиент может узнать в нем нечто существенное - «структуры» или конфликты.

Другими словами, согласно Лукачу, дефиниция искусства должна быть такой, чтобы затем доказать, что только «реалистическое» искусство заслуживает этого имени. Критика Лукачем «декадентского» искусства базируется именно на такой дефиниции. Но остается вопрос: если мимесис означает любую форму зависимости произведений искусства от общественных явлений, то любое произведение искусства является подражанием, в том числе «реалистическим». Тем самым понятия мимесиса и реализма теряют смысл.

Главным предметом исследований Лукача были роман и драма - жанры искусства, к которым более применимо его оп-

ределение. Однако и в этом случае термин «мимесис» может быть разделен на описательный и нормативный смысл. В описательном смысле любой роман и драма отражают мир, социальные отношения и борьбу. Каждое произведение вовлечено в общественную жизнь, занимает определенную сторону в конфликтах эпохи. Независимо от того, осознает ли автор свое участие в борьбе и способен ли понять смысл собственного творчества. В нормативном смысле мимесис есть свойство произведений искусства, которые «верно» подражают действительности – т.е. описывают проблемы своего времени так, как они реально существуют. Автор таких произведений занимает «правильную», т. е. прогрессивную позицию в конфликтах. Лукач предпочитал нормативное понимание мимесиса описательному.

Любое литературное произведение отражает «тотальность» общественной жизни. Каждый человек принадлежит к тотальности, независимо от его отношения к миру, позиции в конфликте и воли. Все человеческие дела и поступки взаимосвязаны. Участвуя в единичном конфликте, мы участвуем и в конфликте глобальном. Понятие тотальности Лукач тоже использует в нормативном смысле. Подлинные произведения искусства отражают общественную жизнь в целом. Задача критика или идеолога – влиять на развитие искусства. Таким образом, чтобы тотальность выступала в искусстве как действительная система оценок. Она придает смысл всем элементам и художественному замыслу произведения. Понятие тотальности – программный лозунг социалистического искусства, а не нейтральная категория литературы в целом. Но Лукач не проводит строгое различие между описательными и нормативными смыслами мимесиса и тотальности.

Лозунг «Искусство должно отражать тотальность общественной жизни» он направлял прежде всего против натурализма. Недостаточно просто описывать действительность такой, какой она дана восприятию художника. Если литература останавливается на этом, она не постигает смысл событий. Этот смысл можно установить только через отношение к тотальности. Ее

невозможно понять посредством наблюдения, а только разумом.

Капитализм как социальная тотальность существует на самом деле. Эту тотальность невозможно увидеть невооруженным глазом. Но именно она определяет все явления. Правдиво отражает действительность только тот, кто умеет соотнести с тотальностью все частные вопросы и мелкие события повседневной индивидуальной и коллективной жизни. Он реализует мимесис в нормативном смысле слова. Всестороннее восприятие достижимо лишь на основе понимания общества. Такое понимание дает только марксизм. Поэтому из эстетики Лукача вытекает: в современную эпоху лишь марксист в литературе может подняться до надлежащего уровня обобщения и универсализации. И только марксист (не простого, а лукачевского толка) может быть хорошим писателем!

Но отсюда не вытекает, что для создания хороших романов, драм, повестей, фельетонов достаточно овладеть категорией тотальности. Искусство не ограничивается отнесением вещей и процессов к целому. Надо также уметь выражать целое в индивидуализированных образах. По мнению Лукача, понятие особенного – центральная категория эстетического анализа. Она конкретизирует категорию медиации по отношению к искусству. Исходный пункт искусства - индивидуальный опыт. Он стремится в единичном увидеть типичное. Искусство соединяет единичное и всеобщее и подпадает под понятие особенного. Особенное — это процесс, в ходе которого писатель преобразует и типизирует индивидуальный опыт в универсальные образы. Поднимает его до ранга медиума, посредством которого социальная тотальность предстает перед читателем. Особенное означает, что искусство находится между универсальностью науки и непосредственным повседневным опытом. Искусство передает всеобщее в единичных образах. В них всеобщее и единичное выступают в «единстве», а не в отдельности. Искусство «снимает» в гегелевском смысле слова индивидуальность и универсальность. Они становятся сторонами одного явления. Пропорции всеобщего и единичного зависят от видов, жанров,

стилей, направлений. Драма универсальнее романа. Натурализм тяготеет к единичному, аллегорическое искусство - ко всеобщему.

Мысль о типическом отражении действительности в произведениях искусства не является специфически марксистской. Она высказывалась задолго до Маркса и независимо от него. Категория типического означает характерные особенности эпохи, индивида или фрагмента действительности. Поэтому мысли Лукача о типическом – это суждения здравого рассудка. Но при определенном условии: свойства типизации не распространяются на все виды искусства; из типизации не вытекает нормативное правило: если искусство не обнаруживает стремления к «типизации», то оно не является искусством в «положительном» смысле слова. Однако эстетика Лукача такому условию не удовлетворяет. Значит, под видом марксизма в ней излагаются трюизмы здравого рассудка. Специфически марксистской остается программа отнесения всех видов и жанров искусства к тотальности, понятой как социальная система, которая может быть капиталистической или социалистической.

Но категория тотальности в эстетике Лукача используется и в других контекстах. Искусство высвечивает социальную тотальность. С помощью искусства человек стремится обрести тотальность как модус собственного бытия. Стремится стать цельным, гармоничным, разносторонним человеком, не искалеченным односторонними занятиями. Искусство развивает в людях такое желание и сознание. Оно становится поистине гуманистическим - при условии, что стремится выйти за рамки своего времени. Задача искусства - не только описывать, но и предвидеть действительность[357]. Писатели способны быть пророками лишь тогда, когда заблаговременно и правильно замечают тенденции общественного развития и умеют предвидеть их результаты.

[357] Лукач ссылается на мнение Маркса о Бальзаке как о писателе, обладающем способностями пророка. Бальзак создавал художественные типы людей, которые во время его жизни находились еще в зачаточном, эмбриональном состоянии и развились позже. Подобным образом, считает Лукач, и Горький работал как пророк, когда писал свои ранние рассказы. Он предвидел человеческие типы, которых еще не существовало.

Если соотнести указанное положение с реальной историей литературы, станет неясным, чем отличалось искусство социалистического реализма сталинского периода от творчества Бальзака и Горького? Ведь это искусство изображало действительность не такой, какая она есть, а такой, какой она должна быть исходя из единственно верных предсказаний «науки марксизма-ленинизма». Значит, оно воплощало в жизнь требование Лукача - предвидело будущее на основе научного анализа.

Критический и социалистический реализм

Лукач проводил различие между критическим и социалистическим реализмом. Великие писатели прошлого Бальзак, Вальтер Скотт, Толстой по политическим взглядам были реакционерами. Но обладали реалистическим художественным талантом и создали великие художественные произведения. Согласно Лукачу, у них было противоречие между мировоззрением и талантом. Неясно, в чем же оно выражалось. Например, легитимизм и аристократизм Бальзака прекрасно согласуются с его критикой послереволюционного общества во Франции. Религиозные воззрения Толстого соответствуют его критике официальной церкви и привилегированных классов. Значит, «противоречие» существует только между мировоззрением данных писателей и марксистской доктриной. Хотя Лукач об этом прямо не пишет, копируя Ленина в подходе к проблеме.

Критические реалисты не доросли до коммунистического мировоззрения, но все же правдиво отражали конфликты эпохи, не ограничиваясь описанием единичных событий. В их творчестве через индивидуальные человеческие судьбы говорит великая история. Такие писатели не являются натуралистами, аллегористами, метафизиками. Они не бегут от мира в изолированную человеческую душу и не стремятся поднять ее переживания до ранга вневременных, вечных, непреодолимых свойств человеческой природы. Бальзак, Толстой, Франс, Роллан, Шоу, Фейхтвангер, Томас Манн – самые яркие писатели из галереи критических реалистов.

Лукач отмечает, что реализм существует только в высокоразвитых странах или в странах, переживающих период бурного социально-экономического развития. Если эта схема не работает в отношении конкретных художников, то Лукач утверждает обратное: нередко отсталые страны порождают передовую литературу именно вследствие отсталости, которую стремятся преодолеть художественными средствами. Если «передовые» страны (например, Франция XVIII в.) производят «передовую» литературу, то этот факт блестяще подтверждает справедливость исторического материализма. Если отсталые страны (к примеру, Россия XIX в.) все же производят литературу «передовую», это тоже подтверждает истинность исторического материализма, поскольку в таком случае идеология стремится преодолеть недостатки «базиса».

Все модернистское искусство (авангардизм, натурализм, экспрессионизм, сюрреализм) противоположно реализму. Произведения Кафки, Джойса, Музиля, Бекетта – это декадентское искусство. Оно неизбежно потерпит поражение. Художники-модернисты не способны ни воспринять тотальность, ни осуществить акт медиации[358]. Модернизм лишен исторической перспективы. Привязывает человека к ситуациям, которые не являются исторически и социально определенными. Модернизм превращает такие ситуации в трансцендентальные качества[359]. Великие образы великой литературы — Ахилл и Вертер, Эдип и Анна Каренина. Все они существа социальные. Ведь

[358] Конечно, нельзя упрекать писателя в изображении одиночества. Но его надо изобразить так, чтобы каждому стало ясно: одиночество – это неизбежное следствие капитализма. А Кафка изображает «онтологическое одиночество» как постоянное положение и универсальную ценность человека. Кафка описал явление, данное непосредственно. Он не поднялся к тотальности, которая может раскрыть смысл одиночества. Следовательно, Кафка подобен натуралистам. Можно реалистично изобразить хаос, смятение, страх современного мира и человека. Но для этого писатель должен показать, что все эти явления порождены капитализмом. А Джойс изображает духовный мир и ощущение времени человека в состоянии абсолютного распада. И не утруждается поиском причин и перспектив выхода. Поэтому Джойс писатель дает ложный образ мира. Его произведения являются незрелыми.

[359] Лукач использует термины «трансцендентальный» или «мистический» совершенно произвольно, как некие отрицательные прилагательные, без связи данных терминов с философской традицией; по этой логике «трансцендентальное» есть нечто неприличное.

уже Аристотель говорил, что человек есть существо политическое. А герои модернистской литературы вырваны из связей с обществом и историей. Повествование становится чисто «субъективным». Животное в человеке противопоставляется социальному. Это соответствует хайдеггеровскому отрицанию и осуждению общества как чего-то безличного. Неизбежно ведет к нацистскому расизму в версии Розенберга. Модернизм – это отрицание, а не обогащение искусства.

Зато социалистический реализм – высшая ступень развития литературы: «Перспективой социалистического реализма является, конечно, борьба за социализм. Социалистический реализм отличается от критического реализма не только тем, что базируется на конкретной социалистической перспективе, но и тем, что использует эту перспективу для описания *изнутри* сил, которые работают в пользу социализма»[360]. Критические реалисты уже не раз изображали героев современной политической борьбы - социалистов и коммунистов. Но только социалистические реалисты описывают их изнутри, отождествляя их с силами прогресса. Величие социалистического реализма состоит в том, что направленная на коммунизм историческая тотальность становится ясной как божий день в любом фрагменте данного произведения. К созданиям социалистического реализма относятся рассказы, повести и романы Горького, «Тихий Дон» Шолохова, сочинения Алексея Толстого, Антона Макаренко и Арнольда Цвейга.

Лукач был выдающимся знатоком великой европейской литературы. Мог отличить художественные достижения от потока серой литературы. Его неприятие модернистской литературы вполне объяснимо без ссылок на идеологию. Большинство людей с трудом усваивают литературу, отличающуюся от той, на которой они воспитывались в юности. Но обоснование данного неприятия у него нередко становится примитивным. Из литературы социалистического реализма он всегда цитировал для подтверждения своих мыслей действительно выдающиеся произведения. Никогда не ссылался на типичных писателей ста-

[360] Lukacs G. The Meaning of Contemporary Realism. London, 1968, p.93

линского социалистического реализма. В его сочинениях трудно найти примеры литературы социалистического реализма 1930-50-х гг. Зато есть множество общих фраз о том, что под руководством Сталина литература в СССР постоянно расцветает.

Как хорошо известно, в 1930-е гг. литература была почти целиком уничтожена. Многие выдающиеся писатели сгинули в концлагерях. Печатались бесталанные произведения и сервилистские панегирики, прославляющие величие вождя народов. А Лукач после всего этого так объяснял отсутствие модернизма в СССР: «Чем более укреплялось господство пролетариата, чем более глубоко и всесторонне социализм проникал в экономику Советского Союза, чем шире и глубже культурная революция охватывала трудящиеся массы, - тем сильнее и тем безнадежнее «авангардистское» искусство выталкивалось все более сознательным реализмом. Упадок экспрессионизма, в конечном счете, есть следствие зрелости революционных масс»[361]. Лукач прекрасно знал о полицейских репрессиях НКВД. Но их последствия под его пером превратились в естественное следствие революционной зрелости общества.

Лукач редко цитировал Сталина. Зато у него постоянно встречаются сталинские толкования. Например, в статье «Тенденциозность или партийность?» он полемизирует с определением социалистического искусства как «тенденциозного». По его мнению, литература должна быть только партийной, а не тенденциозной. Тенденциозная литература эклектически связывает «чистое искусство» с политически чуждыми элементами. Такую программу в свое время защищал Меринг. Но она означает «примат формы над содержанием». Противопоставляет эстетические и политические элементы произведения. По мнению Лукача, такое понимание искусства является троцкистским. Произведения революционных писателей всегда партийны. В них содержится правильное, марксистское понимание действительности, стремящейся к социализму и коммунизму. И

[361] Lukacs G. Es geht um den Realismus. Berlin, 1954, s.102

гармоническое соединение описания с исторической перспективой.

«Роман» Лукача с социалистическим реализмом продолжался до конца жизни. После смерти Сталина он признал, что в сталинизме не хватало «медиации» в сфере культурной политики. Литература не описывала реальные конфликты социализма, превратилась в голые схемы и абстракции. Специфика искусства была позабыта, оно превратилось в орудие агитации. Вместо исторического оптимизма распространился схематический оптимизм. Герои не выражали типичные качеств нового общества. Крупская говорила, что в статье Ленина «Партийная организация и партийная литература» шла речь только о литературе политической. Между тем эта статья превратилась в канон создания и оценки художественных произведений. Критический реализм был похоронен. А понятие декадентства расширено до такой степени, что под эту рубрику попала вся новейшая литература критического реализма.

Несмотря на эту критику, Лукач не изменил свое основное убеждение: социалистический реализм образует «принципиально» и «исторически» высшую стадию развития искусства. Ничего нового к критериям данной «высшей стадии» (отнесение к тотальности, партийность, оптимизм, идентификация с силами революции, марксистская правильность) он не добавил. Поэтому нет оснований считать, что в книге о реализме, написанной по сталинским канонам, не отразились и его более поздние взгляды.

Статьи о Солженицыне - самый удивительный продукт рассуждений Лукача о социалистическом реализме. Лукач приветствовал рассказы и повести писателя как первую ласточку возрождения социалистического реализма. По его мнению, Солженицын при описании лагерной жизни изображает повседневные события как символ целой эпохи. Солженицын – не натуралист, поскольку относит описываемые события к социально-исторической тотальности и не стремится восстановить капитализм в России. Но у писателя есть недостаток: он критикует сталинизм с плебейской, а не с коммунистической точки зре-

ния. Если эту слабость он не преодолеет, его художественный талант уменьшится. Иначе говоря, Лукач советует Солженицыну стать коммунистом во имя расцвета таланта. Но не приводит примеров писателей, которые вначале были выдающимися, потом стали еще более выдающимися, едва уверовали в марксизм и вступили в партию.

Рассуждения о Солженицыне - жалкий конец эстетической доктрины Лукача. После десятилетий сталинизма один из его наиболее выдающихся представителей находит социалистический реализм в произведениях одного из наиболее убежденных, последовательных, сознательных врагов марксизма и коммунизма. Квалификация творчества Солженицына как символа возрождения социалистического реализма обнаруживает пустоту и внутреннее бесплодие всей теории литературы Лукача.

Сталинист или критик сталинизма?

Лукач считается верным продолжателем Ленина. Он критиковал сталинизм от имени ленинских принципов, «деформированных» Сталиным: «В начале эпохи империализма Ленин развил проблему значения субъективного фактора, выходя за рамки классиков. Сталин из этого сделал систему субъективистских догматов. Трагический разрыв состоит в том, что его великий талант, богатый опыт и выдающийся ум не привели его к разрыву данного волшебного круга и даже к ясному пониманию ошибочности субъективизма. Поэтому мне кажется трагическим, что свое последнее произведение он начинает с правильной критики экономического субъективизма, причем, однако, ему не приходит вообще на ум, что он сам является духовным отцом и патроном данного субъективизма»[362].

Итак, если верить Лукачу, Сталин был трагическим субъективистом. А при сталинизме как системе господства не было медиации в культурной политике. Сталин был неправ, поскольку он: стриг под одну гребенку все некоммунистические силы

[362] Lukacs G. Mein Weg zu Marx. Berlin, 1965, s.652-653

(лозунг «социал-фашизма»); утверждал, что период критического реализма в литературе уже закончился; ликвидировал дискуссии в партии с помощью полицейских средств. Но все это не значит, что Лукач настаивал на политической реабилитации жертв сталинских чисток, прежде всего Троцкого и троцкистов. Наоборот, по его мнению, в борьбе с Троцким Сталин был прав, а его последующая ошибочная политика была реализацией линии Троцкого, а не Ленина. Сталин подчинил всю культуру задачам агитации. Не учитывал специфику художественного и научного творчества. Особенно вредным последствием сталинизма был упадок марксистской теории. Поэтому надо возродить доверие к марксизму, восстановить его интеллектуальную ценность, преодолеть догматизм и субъективизм, вернуться к ленинским принципам социалистической организации и марксистского мышления.

Короче говоря, при обсуждении причин сталинизма Лукач говорил банальности на тему отсталости России и разрухи после двух войн и революций. Он никогда не сомневался в тех элементах ленинизма, на которых было построено все здание сталинизма. Не отвергал принцип однопартийной диктатуры, ликвидирующей «буржуазное» разделение властей на законодательную, исполнительную, судебную. Соглашался с тем, что правящая коммунистическая партия должна быть свободной от всякого контроля со стороны общества, а социализм исключает любое соперничество независимых политических сил. Он безоговорочно принял главный принцип деспотизма, хотя критиковал его наиболее отвратительные проявления.

Лукач – это такой тип коммуниста, который до сих пор не исчез. Его приверженцы считают, что демократия в партии возможна, если в государстве она ликвидирована, а в обществе нет демократических прав. Выдающийся интеллектуал-марксист не смог увидеть действие примитивного (но эффективного) механизма: вначале ликвидируется демократия в государстве, а спустя непродолжительное время в правящей партии. Этот процесс инициировал Ленин. Если в государстве демократия ликвидирована, то фракции в партии неизбежно и не-

зависимо от намерений будут преобразовываться в выразителей интересов внепартийных сил. Если внутрипартийная демократия предполагает свободу фракций, то она не отличается от многопартийной системы и должна привести к возрождению политических организмов, которые были уничтожены правящей партией. Следовательно, призыв Лукача к восстановлению внутрипартийной демократии при сохранении власти партийной бюрократии на уровне государства — не более чем иллюзия и благое пожелание.

То же относится к его критике деспотизма партии в области культуры. За несколько дней до Венгерской революции 1956 г. Лукач говорил, что различные художественные направления имеют право существовать в социалистическом государстве. Но в сфере идеологии не может быть речи о свободной конкуренции. Поэтому читать философию в университетах должны только марксисты[363]. Но именно в этом заключался главный принцип идеологического господства в советском социализме. Если только марксисты имеют право учить других, то должна существовать инстанция, которая решает: кто является и не является марксистом. Такой инстанцией была правящая партийная бюрократия. Если она кого-то квалифицирует как немарксиста, он оказывается немарксистом «по определению». Монополия марксизма в идеологии означает систему, установленную при Сталине. И остается неясным, чем плоха была данная система в проведении политики в области культуры, которую пытался критиковать Лукач.

В период «десталинизации» Лукач был одним из самых осторожных критиков сталинизма, в основаниях которого он никогда не усомнился. Массовый террор в отношении целых классов населения и убийство политических противников не являются необходимым условием советского социализма. Послесталинский период показал, что эта система может обойтись без них, но в основе остаться нерушимой. Ее принципам не противоречит и проведение идеологических дискуссий «внутри марксизма». Разве Сталин не призывал к «смелым дискусси-

[363] Lukacs G. Men Weg.., s.634

ям»? Для одобрения сталинизма достаточно согласиться с принципом: рамки дискуссии и границы свободы в области культуры в каждом конкретном случае определяет партийная бюрократия, не имеющая над собой никакого судьи. Этот принцип Лукач никогда не отвергал.

Можно поверить, что он был несогласен с разгулом антинемецкого национализма в годы войны и квалификацией Гегеля как «философа аристократической реакции против Французской революции» (как сделал Сталин). Лукач из-за этого пострадал: его книга о Гегеле вышла с запозданием. Однако в данном случае важна политическая мотивация, а не факт его несогласия со Сталиным относительно Гегеля. В послесловии к работе «Мой путь к Марксу» Лукач пишет, что хотя в разное время он считал некоторые высказывания Сталина ошибочными, но не становился в оппозицию к нему не только по причине физической невозможности, но и потому, что любая оппозиция «великому вождю» могла преобразоваться в поддержку фашизма.

Таким образом, рафинированный интеллектуал тешил себя иллюзией: если Сталин в том или ином вопросе был неправ, то Лукач всегда был прав, не противодействуя сталинизму. Действительно, такая логика была распространена среди прошлых и нынешних коммунистов. Это признание Лукач сделал уже после смерти вождя. Оно обнаруживает его фактический сталинизм лучше, чем его все вместе взятые риторические славословия по адресу Сталина.

Отсюда следует, что коммунисты поступали правильно, безоговорочно поддерживая Сталина и сталинизм, если даже кто-то из них держал кукиш в кармане, т. е. руководствовался внутренним и невидимым для других сопротивлением актуальной политике партии. Сталинизм не нуждался ни в какой иной поддержке, кроме указанной – ведь она выражалась в практическом послушании. Лукач занимался теоретическим обоснованием правил послушания. Мир расколот на капитализм и социализм, между которыми идет борьба не на жизнь, а на смерть. На основе философско-исторической доктрины социа-

лизм прогрессивнее капитализма, независимо от того, какие конкретные факты можно привести для доказательства этой «прогрессивности». Из этих идеологических шаблонов вытекает следствие: любая внутренняя оппозиция социализму (каким бы он ни был в данный момент) на руку его противникам.

Известно также, что любая публичная критика социалистического строя и его вождей использовалась его противниками. С самого начала существования СССР приведенный аргумент использовался для шантажа любых реальных, мнимых, потенциальных его критиков как союзников империализма. Не столь важно, что Лукач фактически поддался такому шантажу. Важно, что он его теоретически оправдывал, в полном соответствии с правилами мышления в категориях тотальности и больших систем.

Тип мышления Лукача совпадает с мышлением большинства философов и политиков, называющих себя «марксистами-ленинцами». Этот тип связан с идеологическим пренебрежением к фактам. По определению, социализм есть более прогрессивный социальный строй, поскольку он: ликвидирует частную собственность, эксплуатацию и разделение труда; приносит с собою «истинную» свободу и равенство; способствует расцвету культуры. Все эти «истины» оказываются априорно справедливыми независимо от того, что в действительности происходит в реальном социализме. Наиболее зловещие формы экономической, политической и идеологической эксплуатации, угнетения и деспотизма в СССР не могут отменить его «большей прогрессивности». Такая система допускает свободу критики только задним числом по шаблону: «кое-где у нас порой» еще существуют «пережитки капитализма», «ошибки», «извращения», «деформации». Принцип преимущества социализма перед любым другим общественным строем обосновывает невосприимчивость к любым аргументам, основанным на эмпирических фактах. Этой невосприимчивости Лукач придал ранг теоретического принципа, которым марксизм должен гордиться.

Неудивительно, что при Сталине он прославлял советское государство как воплощение истинной свободы. Как и обещал Маркс, после свержения эксплуататоров труд в СССР стал тождественным приятному времяпровождению. К тому же только при социализме писатели стали по-настоящему общаться с народом. Все это - стандартные выражения сталинской и послесталинской политической фразеологии и государственной пропаганды. Нет оснований считать, что Лукач изменил свою точку зрения на склоне жизни.

Например, в 1958 г. он писал: «В социалистическом обществе индивид будет пользоваться большей свободой выбора своего места в обществе, чем при капитализме. Но под «свободой» в данном случае, естественно, надо понимать сознательное одобрение исторической необходимости - необходимости, включающей многое из того, что на первый взгляд кажется произвольным»[364]. Таким образом, идеальная и реальная социалистическая свобода заключается в сознательном одобрении исторической необходимости. Можно ли вообще представить деспотическую систему (под руководством коммунистической партии), которая при такой дефиниции не чувствовала бы себя абсолютно уверенно, ибо она по определению является наиболее высоким воплощением свободы?

Эстетика Лукача, особенно его утверждения о критическом и социалистическом реализме и модернизме, - блестящее теоретическое обоснование сталинской политики в области культуры. Лукач создал понятийный аппарат, обосновывающий деспотизм в области культуры. Социалистический реализм на основании всеобщих исторических критериев есть высшая форма искусства. Главный из критериев - отнесение каждым конкретным художником фактов и частностей к тотальности, к борьбе за построение коммунизма. Художник идентифицируется с силами, которые ведут эту борьбу. Если мыслить по шаблонам Лукача, то социалистическое государство должно стимулировать и награждать то искусство, которое выражает его интересы. Литература и искусство, посвященные прославлению

[364] Lukacs G. The Meaning.., p.112

Сталина, и были социалистическим реализмом в понимании Лукача, хотя он прекрасно ориентировался в художественных достоинствах того или иного произведения. Окончательный критерий при оценке искусства - отнесение к тотальности или идеологические достоинства.

Лукач – один из множества государственных философов, которые создали традицию использования прилагательного «диалектический» при высказывании обычных наблюдений здравого рассудка (например: вещи и явления влияют друг на друга; при изучении явлений надо учитывать различные условия и обстоятельства; одни и те же оценки являются правильными в одних условиях и неправильными в других). Не менее часто с помощью данного слова объявляют все эмпирические факты и обстоятельства несущественными, поскольку при «поверхностном» подходе дела обстоят определенным образом, а при «диалектическом» - совсем иначе. Например, в книге о Ленине Лукач обвиняет реформистов в «недиалектическом понятии большинства». Оказывается, существует большинство в обычном и диалектическом смысле. Причем большинство в диалектическом смысле означает противоположность большинства в обычном смысле.

Ни в одной стране коммунисты не пришли к власти при поддержке большинством общества. Поэтому удобно и выгодно полагать, что у них есть большинство в более глубоком, «диалектическом» смысле. Это утверждение невозможно опровергнуть, поскольку оно выведено из теории, согласно которой коммунизм по природе вещей представляет интересы всего человечества. При таком употреблении словцо «диалектический» должно вызывать впечатление: у того, кто его использует, есть некий особый, глубокий, всесторонний, безошибочный метод исследования и понимания мира. В одном из интервью Лукач отметил, что у Ленина существовало диалектическое единство терпения и нетерпения.

Марксистская мифология

Безусловно, Лукач – выдающийся толкователь Маркса. Он реконструировал его доктрину совсем иначе по сравнению с теоретиками II Интернационала. Обратил внимание на глубокую связь марксизма с гегелевской диалектикой, понятой как взаимодействие субъекта и объекта на пути к их единству. Лукач первым показал, что спор между неокантианской и эволюционистской интерпретацией марксизма был далек от намерений Маркса, который создал диалектику, соединившую понимание и преобразование мира в едином процессе. Значит, дилеммы свободы и необходимости, фактов и ценностей, воли и предвидения в Марксовой диалектике потеряли смысл. Теоретики II Интернационала исходили из существования некого «объективного» исторического процесса, управляемого законами. Лукач доказал, что если у Маркса пролетариат является исторически привилегированным классом, то в пролетарском движении «объективный» исторический процесс совпадает с развитием сознания этого процесса, свободное действие с движением исторической необходимости. Лукач создал более адекватный образ марксистской философии, чем теоретики II Интернационала. Его заслуги в развитии марксизма неоспоримы.

Маркс поверил в возможность единства теории и практики, свободы и необходимости. Лукач эту веру принял как свою собственную. Поэтому вопреки своим намерениям он смог обнаружить мифологические, пророческие, утопические элементы марксизма, которые выпали из поля зрения его представителей. В мифологическом восприятии и сознании мира нет различия между описательными и нормативными элементами. В мифе описание и предписание выступают как одна и та же реальность. Если миф приказывает нечто чтить и наследовать, то этот приказ не появляется как особый вывод, существующий независимо от содержания мифа. Для адекватного понимания мифа нужно не только понять его фактическое содержание, но и усвоить его ценности. Верующий в миф понимает его иначе, чем внешний наблюдатель, социолог, антрополог, психиатр,

историк. Приверженец мифа понимает его в акте практического участия. Действительно, миф можно понять только «изнутри», будучи включенным в него сознанием, поведением, действием.

То же относится к марксизму Лукача. Немарксист не может правильно понять марксизм. Понимание возможно лишь в акте практического участия в революционном движении. Марксизм – это не обычная теория, которая что-то повествует о мире и в таком качестве может быть принята каждым человеком. Независимо от того, согласен ли он с ценностями политического движения, признавшего марксизм своей идеологией. Марксизм есть понимание мира, возникающее и существующее только в данном движении и практическом действии. Так понятый марксизм, подобно мифу, сопротивляется рациональной аргументации. Ни один человек «извне» не может успешно критиковать марксизм, ибо «извне» понять его невозможно. Лукач показал, что марксистское сознание подчинено эпистемологическим особенностям мифа.

Не менее успешно он обнаружил пророческий характер марксизма. Пророческое сознание снимает различие между волей и предвидением. Пророк вещает не своим голосом, а гласом бога, истории, класса, партии. Бог, история, класс, партия ничего не «предвидят» в том смысле, в каком люди предвидят события, на которые не могут повлиять. Акт предвидения и акт создания того, что предвидится, одни и те же для бога, истории, класса, партии. Субъект и объект познания совпадают в их действиях. Никакая надындивидуальная сила никогда не действует «извне», а только имманентно. Субъект истории, отождествивший свое сознание с историческим процессом, снимает различие между предсказанным и творимым будущим.

В таком субъекте воплощается утопическое сознание. Оно есть именно в тех элементах марксизма, которые направлены против утопического социализма. Маркс был убежден, что «научный социализм» нельзя рассматривать как обычное моральное предписание, результат оценки или итог «исторической необходимости». В пролетарском сознании нет различия фактов и ценностей, познания и морального одобрения по той причине,

что «научный социализм» не является ни желательным, ни необходимым состоянием общества, ни конгломератом того и другого. Социализм есть «единство» желания и необходимости, т. е. такое состояние вещей, которое реализует сущность человека. Если вспомнить известное определение Маркса, то данная сущность не есть произвольная конструкция философа и моралиста, а **уже готова** для социалистических преобразований.

Коммунистическое и социалистическое будущее не есть нечто из сферы человеческих желаний или предвидений, базирующихся па рациональном анализе исторических тенденций. Коммунизм и социализм подобен гегелевскому бытию высшего порядка: эмпирически его наблюдать нельзя, но оно более реально, чем все эмпирические факты, вместе взятые. Таков смысл тотальности в понимании Лукача - она признается реальной и существующей, но не эмпирической. Говоря о социализме как будущем состоянии, мы не нуждаемся в использовании нормативного языка или языка научного предвидения. Социализм есть смысл истории и в данном качестве уже существует в текущей истории. Толкование будущего как модуса современности или настоящего, а не как некоего желательного или ожидаемого состояния - типично утопическая онтология. Заслуга Лукача состоит в том, что он обнаружил такую онтологию (платоновско-гегелевского происхождения) как фундаментальное свойство марксизма.

Благодаря этому марксизм в его понимании приобрел иррациональную и антинаучную форму. С помощью понятия тотальности философ снабдил марксизм такой броней, которая не пропускает удары любой рациональной и эмпирической критики. Тотальность не может возникнуть на основе накопления фактов и эмпирических доказательств. Если факты ей противоречат, тем хуже для них. Однако на каком основании можно познать тотальность и приобрести уверенность, что мы поняли ее безошибочно? По Лукачу, это возможно на основе правильного «диалектического метода». С другой стороны, данный метод есть не что иное, как отнесение всех фактов и явлений к тотальности. Нужно предварительно знать тотальность, чтобы

пользоваться диалектическим методом. Поэтому метод и знание тотальности образуют порочный круг. Единственный способ выйти за его пределы - принять без доказательств утверждение: благодаря привилегированному историческому положению пролетариат обладает всей истиной. Но такой выход мнимый. Откуда известно, что пролетариат обладает привилегией в познавательном отношении? Это известно из марксистской теории, которая истинна потому, что только она одна охватывает тотальность. Порочный круг опять...

Остается еще одна возможность: тотальность не раскрывается целиком в научном исследовании, а в активном участии в революционном движении. В этом случае мы имеем дело с генетическим критерием истины: марксизм есть истина, ибо «выражает» сознание пролетариата (а не наоборот). Однако генетический критерий истины не отличается от критерия на основании авторитета. То или иное положение должно быть признано истинным не потому, что его можно доказать с помощью универсальных аргументов, принятых в науке, а потому, что оно порождено исторически привилегированным классом. Эта истина известна на том основании, что ее провозглашает теория, носителем и обладателем которой выступает пролетариат. Следовательно, вся мифология пролетариата как исторически безошибочного класса сводится у Лукача к чисто партийному догматизму. О содержании собственного сознания пролетариат знать ничего не может. Это привилегия партии, которая «выражает» и «воплощает» исторический интерес пролетариата. Поэтому партия является критерием и источником истины. Что и следовало доказать.

Единство теории и практики, фактов и ценностей становится приматом политического участия над познавательными ценностями. Власть оказывается важнее истины. Коммунистическое движение дает индульгенцию всем членам как обладателям истины на основании участия в этом движении. Марксизм Лукача есть отказ от интеллектуальных, логических и эмпирических критериев истины. В этом качестве он антирационален и антинаучен.

Творчество Лукача интересует нас сегодня не только благодаря его заслугам в интерпретации Маркса. Не потому, что он доказал: философская теория Маркса может служить хорошим основанием самопрославления идеологии советской бюрократии. И не потому, что он создал или реконструировал понятия, которые повлияли на современную форму марксизма. Пример Лукача важен для оценки всех, даже выдающихся марксистских интеллектуалов, которые связали свою судьбу и мышление с тоталитарным политическим режимом. И для этого под принуждением или добровольно отреклись от самостоятельной мысли, теоретически обосновывая свое отречение.

Как известно, художественным образом Лукача является иезуит Нафта из «Волшебной горы» Томаса Манна: блестящий ум не в состоянии жить и мыслить без авторитета, а после того, как такой авторитет найден, Нафта вынужден отказаться от самого себя. Лукач был выдающимся марксистом-интеллигентом, человеком высокой культуры мысли, что отличало его от подавляющего большинства государственных философов. Но этот марксист-теоретик нуждался в интеллектуальной безопасности. Не мог принять ситуацию неопределенности, которая внутренне связана со скептическими и эмпирическими установками в философии и политике. Он нашел в коммунистической партии то, к чему стремится большинство интеллигентов: гарантию абсолютной уверенности и участия в деятельности неких надындивидуальных сил, которое заменяет критику, вырабатывает невосприимчивость к фактам, погашает беспокойство. Такая гарантия и потребность в ней перечеркивает стремление к истине и иные критерии духовного творчества.

Лукач связал свою судьбу с марксизмом и коммунизмом. После этого акта он был убежден, что все проблемы философии и общественных наук в принципе решены. Задача теоретика состоит в том, чтобы обнаружить и показать истинное содержание идей Маркса и Ленина, правильно понять уже существующий канон. Его уже не интересовало, действительно ли тотальность в Марксовом смысле слова является истиной и каким

способом можно эту истинность обосновать. Поэтому его сочинения переполнены догматическими утверждениями, а не аргументами. Обладая раз и навсегда установленной мерой истинности, он прикладывал ее в качестве шаблона ко всем проблемам, которыми занимался: философии Гегеля и Фихте, поэзии Гете и романам Кафки. Его догматизм был абсолютным и возвышенным в своем совершенстве. Его критика сталинизма не выходила за рамки сталинизма. В истории марксизма XX столетия Лукач стал наиболее показательным примером явления, которое можно назвать предательством разума со стороны человека, профессионально призванным к применению разума.

Раздел 3. ***Фигура Эрнста Юнгера***

Г.Р.Хайдарова

Фрагменты юнгероведения

Эрнст Юнгер (1895-1998) в немецкой культуре столь же важная, сколь и спорная фигура. Его чаще упоминают, чем действительно читают; многие просто боятся читать. А тем более размышлять о нём, чтобы не попасть в круговорот дискуссий вокруг него. Сегодня, правда, по оценкам ведущего библиографа Юнгера Николая Риделя, настоящий бум: Юнгер становится популярен, число исследований заметно выросло. Две книги, недавно выпущенные Клетт-Котта, обе объемом около 800 страниц, снабженные подробным комментарием редакторов-составителей, дают ключ к разрешению многих спорных вопросов юнгероведения[365].

Первая вышла в 1999 году: переписка Эрнста Юнгера и Карла Шмитта (1888-1985). Карл Шмитт — академический профессор, собиравший огромные аудитории, юрист, политический мыслитель, во времена Третьего Рейха заметный государственный деятель и в конце концов истый католик. Эрнст Юнгер – свободный писатель и публицист, несмотря на свою фамилию, которая с немецкого переводится как «ученик, последователь», большей частью занимался самообразованием: читал, усваивал и ставил перед собой задачи. Его образование ограничивается тремя семестрами в разных университетах, а

[365] См.: Ernst Juenger-Karl Schmitt. Briefe 1930-1983. Hrsg. von Helmuth Kiesel. Klett-Cotta. 1999 — 827 S.; Ernst Juenger. Politische Publizistik. 1919 bis1933. Herausgegeben, kommentiert und mit einem Nachwort von Sven Olaf Berggoetz. Klett-Cotta. 2001. — 898 S. // Новое литературное обозрение. 2003, № 2 (60). С. 396 – 399.

конфессия была определена отцом, приверженцем позиции ученого XIX века, естествоиспытателя и атеиста. Шмитт и Юнгер встречались в Берлине, в Париже, дружили семьями и гостили друга у друга. Но дружба их носила особенный характер: за все пятьдесят лет активной переписки, которая прервалась лишь на 8 лет, ни одной просьбы о помощи, ни одного совета, как будто не было сотрудничества Шмитта с фашистским режимом и взрыва его дома в 1943, а после войны запрета на публикации и преподавание. В этом отношении важен высказанный Шмиттом в 1945 девиз «De nobis ipsis silemus» („О нас самих – ни слова“). Они избегали артикуляции разногласий по политическим вопросам, оставляя возможность духовной и — в идеалах романтизма — мужской дружбы. Герхард Небель, писатель и общий знакомый, назвал ее братским союзом: что-то вроде ордена, в котором соблюдаются негласные соглашения.

Переписка состоит из 426 посланий, 249 от Юнгера и 177 от Шмитта[366]. Они познакомились во времена, когда происхождение и убеждения разделяли судьбы людей: первое письмо датировано 14 июля 1930, в нем Шмитт приглашает Юнгера в гости. Познакомил их философ Гуго Фишер (1897-1975), автор книги «Ленин, Макиавелли Востока» (1933); для Юнгера он был воплощением «учителя философии», прообразом для его романов. Юнгер в начале тридцатых был популярен благодаря военным дневникам «В стальных грозах» (1920) и работе «Авантюрное сердце» (1929); Шмитт был известен далеко за пределами круга юристов своими трудами «Политическая теология» (1922), «Понятие политического» (1927), «Диктатура» (1921). Оба, Юнгер и Шмитт, привлекали внимание современников самых разных направлений, были ведущими интеллектуалами берлинской сцены, оба знали, что имеют дело с именитым и достойным партнером. Их объединяло антилиберальное и антидемократическое направление мысли, оба были убеждены,

[366] Аналитический и биографический материал почерпнут из послесловия к переписке: Helmuth Kiesel. Nachwort des Herausgebers //Ernst Juenger-Karl Schmitt. Briefe 1930-1983. Hrsg. von Helmuth Kiesel. Klett-Cotta. 1999. S. 851-881.

что «новой немецкой политике нужна основополагающая решительность» (С. 855).

В 1933 их пути расходятся. Юнгер демонстративно дистанцируется от нацистской идеологии: в ноябре 1933 он отклоняет предложение стать членом поэтической Академии, образованной национал-социалистами; в 1934 запрещает газете «Народный наблюдатель» (Voelkischer Beobachter) перепечатывать свои произведения, в том же году в июне он выступает в качестве эксперта против национал-социалистической расовой теории. Его дом не раз подвергается обыску, в том числе из-за дружбы с национал-большевиком Эрнстом Никишем, критиковавшим Гитлера. После прихода Гитлера к власти Юнгер переехал из Берлина в маленький городок Гослар близ Ганновера, где написал роман «На мраморных скалах» (1939), который обычно интерпретируют как критику установившегося фашистского режима. В те времена такая публикация могла стоить жизни. К счастью с весны 1939 Юнгер как профессиональный военный находится под защитой Вермахта, в руководстве которого у него были покровители.

Карл Шмит, напротив, оказывается в самом центре национал-социалистического государства: он вступает в мае 1933 в НСДАП, в июле он призван Герингом в прусский государственный совет, становится руководителем во многих юридических коллегиях и полемизирует с искажениями немецкого права, которые приписываются евреям, участвует в разработке законов в интересах национал-социализма. В то время его даже называли «кронюристом Третьего Рейха». Член Академии немецкого права, главный редактор «Немецкой газеты юристов» занимал, однако эти посты лишь до 1936, когда всему этому положила конец кампания, развернутая против него газетой СС «Черный корпус». Она предъявила Шмитту обвинение в том, что он не есть убежденный национал-социалист, а всего лишь честолюбивый оппортунист, что он выступает орудием политического католицизма и является представителем государственного абсолютизма. Шмитт теряет часть своих постов,

ему запрещают выезжать из страны. Однако кафедра за ним остается.

В переписке этому различию позиций места нет. Она не о том. В ней — вопросы и размышления, вокруг которых кристаллизуются книги; в каждом письме речь идет о книгах, которые одного из них сейчас занимают и которые он советует (иногда пересылает) другому. Для обоих важно указать на новые интересные публикации (Ортега-и-Гассет, Мальро, Селин) или на важные источники по конкретным вопросам (Вико, Гаманн, Библия) — здесь, конечно, получивший классическое образование Карл Шмитт заметно лидирует. Отставка Шмитта в 1936 не упоминается, тяготы военной жизни заменяются цитатами Гельдерлина и «Моби Дика». Основой осмысления исторических событий и собственной роли становятся литература и мифология: они обсуждают героев Эдгара Аллана По, Иосифа Флавия, Германа Мелвилла. “Мышление в мифологических или квази-мифологических фигурах было одним из их методов собрать себя в это тяжелое время, отрефлексировать собственное положение и выдержать. То, что из этого получилось — более или менее хорошее понимание истории, и что при этом преобладало — самопознание или самообман — это вопрос горячих споров исследователей» (с. 875).

И странно, что дружбе помехой стали не принципиальные расхождения в 1933, а позже, далеко по эту сторону перевала, войны, столетия, середины жизни. Почти на закате мудрость отступает перед завистью и слабостью. Корреспонденция прерывается в 1960, после смерти Греты фон Йейнсен, первой жены Юнгера, письма которой семье Шмитт также включены в переписку. (Возобновил переписку Юнгер, поздравив в 1968 «уважаемого профессора» с 80-тилетием. Ученик Шмитта и секретарь Юнгера Армин Молер предполагает, что причина в литературном успехе Юнгера, в признании, которым Шмитт был в то время обойден. В 1956 Юнгер получает первую послевоенную литературную премию, его посещает президент страны Теодор Хойсс, в 1959 он получает крест «За заслуги перед Отечеством». Шмитт в это время живет в своем родном городе

Плеттенсбурге, лишенный прежней славы и внимания научного сообщества; его раздражает «готовность Юнгера интегрироваться». Отголоски неприязни находят место в памфлете «Прогулка по лесу», написанном Шмиттом, и в его „Глоссарии“ (дневниковые записи с августа 1947 по август 1951), вышедшем в свет в 1992 после смерти автора.

Но в переписке преобладают, конечно, взаимное признание и уважение. Шмитт в книге „Левиафан“ (1938) высказывает мнение, что современное описание общества, которое можно найти в книгах Юнгера, больше служит пониманию технически совершенного и максимально организованного современного мира, чем созданный Гоббсом миф о Левиафане. В романе Юнгера «На мраморных скалах» Шмитт усматривает „рассудительное описание пучины, которая скрывается за маской порядка, прикрывающей нигилизм“, а юнгеровская фигура „главного лесничего“, которая упоминается во многих письмах, является для него „мифической фигурой, которую породил модерн“. Пассажи из писем Шмитта в свою очередь становятся отправной точкой в размышлениях Юнгера, он часто вносит их в свои дневники, делая их составными частями оценки положения.

Армин Молер в 1955 сравнивает двух мыслителей, признавая за Шмиттом исторический стиль мышления, а за Юнгером – мифический. Вот как он описывает их встречу весной 1951 в гостях у Юнгера: «Хотя оба проявляли незаурядную способность день и ночь сохранять напряжение мысли, однако Шмитт, сменяя подкупающую задушевность острыми сабельными ударами, постоянно нуждался в партнере. Предрасположенный к диалогу он искал «Ты» — неважно, противника здесь или врага там, — чтобы в столкновении развивать свои мысли. Юнгер же, более сдержанный и дистанцированный, вел себя совершенно иначе. Когда он после терпеливого ожидания высказывался, то его высказывания, которые лишь весьма опосредованно относились к партнеру, носили четкий и пластический характер размежевания»[367].

[367] Armin Mohler. Begegnungen bei Ernst Juenger. // Festschrift fuer Ernst Juenger zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Armin Mohler. F.a.M.; 1955. S.197

Всегда интересно следить за диалогом великих современников. Из их мнений собирается эпоха: в их споре она оживает, во взаимоотношениях приобретает современность. В этой книге — своего рода переписке из двух углов — прочитывается культурно-исторический фон, интеллектуальная история Европы середины 20 века.

Вторая книга — из разряда объективных документов в «деле Юнгера»: «Политическая публицистика 1919-1933». 144 статьи, 11 из них приходятся на его службу офицером (1919-1923), остальные — на период свободной журналистской деятельности. Чего стоят только названия статей: «Кровь и интеллект», «Национализм поступка», «Новый тип немецкого человека». Но вот что интересно, сколько я ни старалась найти здесь компрометирующие его высказывания, мне это не удалось. Когда он пишет о кровном братстве, то это не арийское братство, а сообщество объединенных пролитой кровью и опытом войны мужчин. Когда он пишет о новом национализме, то это национализм «сообщества» Рабочих: «только это сообщество в состоянии одержать триумф над уродством капитализма». В книге есть иные статьи, на которые обращаешь внимание не в первую очередь: «Интернационализм», «Пацифизм», «Поверхность-глубина», «Быть студентом», «Солдат и писатель», «Сибирский дневник».

Трудно избежать пафоса и удержаться от защиты Юнгера от расхожих обвинений в том, что он предтеча национал-социализма и представитель антисемитизма. Собственно говоря, он не имел отношения ни к тому, ни к другому. Эту точку зрения отстаивает и приводит аргументы на основе документов, писем и статей Юнгера автор послесловия Свен Олаф Берггетц[368]. Впрочем, благодаря сборнику теперь это может сделать каждый, прежде получить копии статей из газет и журналов того времени было весьма затруднительно. Но тот, кто видит в

[368] Nachwort: Ernst Juenger und Politik //Ernst Juenger. Politische Publizistik. 1919 bis1933. Herausgegeben, kommentiert und mit einem Nachwort von Sven Olaf Berggoetz. Klett-Cotta. 2001. S. 834-869.

Юнгере мыслителя, кто читает его непредвзято, у того есть возможность оценить единство жизненной позиции этого автора.

Юнгер был противником Веймарской республики, а период его активной публицистической деятельности совпадает со временем существования этого государственного образования. Нужно отметить, что он никогда не был ангажированным автором, и что это единственный период жизни, когда его письмо носило открыто политический характер. (Исследователи, правда, утверждают, что журналистская деятельность была вынужденной — фактически она была единственным доходом его семьи). В своей политической позиции он был самостоятелен, вызывая интерес и критику, как правых, так и левых, сознательно, как говорит исследователь, «стилизовался под борца-одиночку» (с.843). «Они должны понимать, что для меня не опасна связь (с определенной политической партией), поскольку моей задачей является разрушение. Когда я замечаю, что сегодня очень многие, почти все анархические силы вплоть до крайне правых выпускают против меня свои щупальца, то это меня радует, потому что я чувствую, что они нуждаются в позиции, которая сродни мечу или динамиту. Следующая мировая война для меня факт, не требующий дальнейших аргументов» (из письма Гуго Фишеру от 7.10.1930). Его обвиняли в антидемократизме, антилиберализме, антиинтеллектуализме, антибуржуазности, признавая бесспорно только его предельную политическую радикальность, революционность и анархизм. В поисках новой государственной формы он избрал позицию «против всех».

С первого публичного выступления по завершении военной службы в 1923 и до конца Веймарской республики Юнгер неутомимо требовал «настоящей революции со всеми проявлениями ее признаков». Это принципиально отличало Юнгера от консервативных правых, с представителями которых в Союзе фронтовиков «Стальной шлем» он быстро разошелся. По-видимому, вполне оправданно связывать его радикализм с личным опытом Первой мировой войны, опытом окопной жизни и риска; но еще до войны, в 1913, очарованный Ницше школь-

ник Юнгер, протестуя против буржуазного мира, убегает из дома, чтобы завербоваться в иностранный легион. «Он был типичным представителем поколения 1914 с его иррациональным презрением к цивилизации и тоской по изначальной жизни, которые были только усилены войной» (с. 850). Подробно анализируя политические убеждения Юнгера этого десятилетия, автор послесловия к сборнику приходит к выводу, что «Юнгер в этой фазе своего развития был еще полон противоречий: точно и резко выражающийся журналист, одновременно изысканный писатель и все же еще во многом фронтовой офицер, сформированный многолетней военной службой» (с. 852).

Конечно, уже названия изданий, в которых публиковался Юнгер (во многих из них он был соредактором), свидетельствуют о смещении его политической перспективы за эти 10 лет. Сначала «**Штандарт. Содействие духовному пути солдатской мысли**» газета «Стального шлема». С 1926 независимо от Союза фронтовиков «**Штандарт. Еженедельник нового национализма**», потом сотрудничество в мюнхенском «**Арминиус. Боевые статьи немецких националистов**» (еженедельник радикально правых), почти одновременно публикации у его друга Эрнста Никиша, в ежемесячнике левых «**Сопротивление. Журнал социалистической и национал-революционной политики**». В 1927 Юнгер отказывается от сотрудничества с «Арминиусом» и выпускает свой ежемесячник «**Наступление. Листы националистической молодежи**» и, наконец, последнее возглавляемое им в 1929-1931 гг. издание «**Грядущие. Межсоюзный еженедельник немецкой молодежи**».

Саморефлексия Юнгера говорит сама за себя: «Прошло много времени, пока фронтовой солдат уразумел законы, по которым движется этот другой (не фронтовой) мир. Он понял, что его положение в нем лучшего всего определяется словом «национализм». Это слово выражает не отвращение к партиям или определенным слоям людей, а *ко всему времени*, времени, которое люди проживают поверхностно и скоротечно, не растрачивая внутреннего резерва, поскольку любой стройный мир

ценностей в нем невозможен» («К новому году», январь 1928, с. 408).

Клаус Манн считал позицию Юнгера в высшей степени политически опасной, признавая, однако за ним литературный талант: «его мышление отличается интенсивностью и какой-то смущающей чистотой». Сам Юнгер много позже пишет: «Вообще я считаю политическое отделенным от литературного: политическая жизнь автора совершенно не свидетельствует о литературном ранге. Если мои противники этого не понимают, то это — их дело, что касается меня, то я бы совсем не хотел видеть себя защищенным политической позицией; имею ли я в этой сфере заслуги и какие, это — дело в себе» (из письма Армину Молеру, 12.07.1947).

И все-таки он достоин обвинения, быть может, в той же мере, в какой достойны его наши соотечественники, современники коммунистического режима. Дело в том, что влияние Юнгера, особенно на молодежь, было значительным, однако в ответственный момент в истории Германии он отказался от борьбы, выбрал позицию наблюдателя, внутреннюю эмиграцию, фаталистский взгляд на исторические события и отдал свои силы литературе. По сути, политической публицистикой он занимался только до 1930 года. Позже только перепечатки ранних статей, Юнгер писал уже в это время «Рабочего», «Тотальную мобилизацию» и философские эссе.

Что же мы имеем? Пред нами книга, собранная из статей молодого человека, в возрасте от 25-ти до 35-ти лет, за резкие высказывания в которых его будут упрекать всю долгую литературную жизнь. Аналитики подсчитали: неоднозначных (политнекорректных, по сегодняшним меркам) высказываний, например по еврейскому вопросу, четыре, хотя он неоднократно и отчетливо дистанцируется от антисемитов и расистов. Приведу все же эти спорные высказывания: «Мы не считаем, что немецкий вопрос исчерпывается еврейским вопросом» («Национализм и современная жизнь», февраль 1927, с. 295). «Далеко не главный признак националиста, что он за завтраком съедает трех евреев. Антисемитизм для националиста не является су-

щественным вопросом» («”Национализм” и национализм», сентябрь 1929, с. 504).

Когда Юнгер пишет о расе, то речь идет о «расе окопов, одной из самых суровых и деловых», о той, которая была выкована первой мировой войной. Биологическую расовую теорию, учившийся в Лейпцигском университете зоологии и философии у Ханса Дриша Юнгер не воспринимает всерьез: «Мы не желаем и слышать о химических реакциях, о форме черепа и арийском профиле. Это переходит всякие границы приличия и просто безобразие. Кровь не нуждается в том, чтобы ее каким-либо путем легитимировали, в том числе и в доказательстве родства с павианами… Раса для нас не субстанциальное, а энергетическое понятие» («Кровь», апрель 1926, с.193).

За эти же высказывания Геббельс презрительно называл Юнгера «другом евреев», как и за то, что он печатался в их газетах, цитировал Ветхий завет, поэтов и писателей еврейского происхождения. В свое идеальное национальное государство будущего Юнгер включал всех: «я приветствую еврейскую ортодоксальность, как я приветствую настоящее и артикулированное своеобразие любого народа. Без сомнения она в той же мере выигрывает, в какой растет национальное самосознание европейских народов» («Заключение к одному сочинению», январь 1930, с. 544). В работе «О национализме и еврейском вопросе», и здесь находят четвертое спорное место, Юнгер уточняет положение о том, что еврейскому народу нужно пестовать свою идентичность: «Однако в той мере, в какой побеждает немецкая воля к четкости и форме, для еврея было бы заблуждением, стараться в Германии быть немцем, в этом случае он оказался бы перед выбором: быть в Германии евреем или в ней не быть» («О национализме и еврейском вопросе», сентябрь 1930, с. 592).

Известно, что с Гитлером Юнгер не встречался, хотя дважды они договаривались о встрече: летом 1926 в Лейпциге и в августе 1929 на съезд НСДАП в Нюрнберге, куда Юнгер не поехал. Когда первого сентября 1929 перед Рейхстагом взорвалась бомба, Юнгер не только поддержал эту форму протеста

Земельно-народной партии из Шлезвиг-Гольштейна против Веймарской республики, но и выступил с обвинением против НСДАП, которая «проявила (отречением от причастности к этому терракту) свою буржуазную сущность». Язвительная критика Юнгера положила конец благожелательному отношению НСДАП к нему: «с удивлением узнали мы из «Вестей национал-социалистической прессы», что эта партия якобы «состоит в самом остром противоречии с Земельно-народным движением». Нужно думать, что с сегодняшнего дня острые противоречия возникли и еще к кое-какому направлению: чем более мы приветствуем эти покушения, тем более мы должны сожалеть о тех силах, которым пристала справедливая борьба как национального, так и социалистического знака…Мы с самого начала проводили различие между национализмом и национал-социализмом. События показали, что это различие настоятельно» («Чистота средств», октябрь 1929, с. 517). Как раз на эти выступления Юнгера и отреагировал Геббельс словами: «С господином Юнгером для нас все покончено». Юнгер недооценил силы НСДАП: «она слишком мала, чтобы вызвать серьезные политические изменения, хотя некоторое время она, может быть, продержится на плаву» (из письма Бруно фон Саломону, 10.09.1929) и переоценил свои собственные: «Я знаю все силы, которые есть на сегодняшний день в Германии; и я знаю, что пока я один в состоянии придать делу правильное направление, что довольно печально» (из письма Фридриху Хильшеру, 15.04.1927). «Юнгер был уже тогда по сути своей неполитическим человеком, который выражал утопические представления. Он плохо представлял себе политические реалии современного государства, не придавал значения, например, в своих размышлениях экономике, оставался запутанным и неясным в своих идеях… он в своей радикальности в двадцатые годы скорее соответствовал классическому типу мятежника и идеалиста, протестующего против господствующего общественного порядка» (С.868).

Сборник интересен не только для историков судеб и критиков поколений. Меня, например, привлекли статьи Юнгера о

фотографии, в которых он делится своими наблюдениями о роли фотообразов в пропаганде и об их своеобразии как художественного средства, во многом опережая арткритиков и философов середины и конца 20 века. Юнгер в начале тридцатых много размышляет о фотографии, публикует аналитические эссе в двух фотосборниках: «Опасное мгновение. Коллекция образов и свидетельств» (1931) и «Измененный мир. Азбука нашего времени» (1933). (Вклад Юнгера в исследование природы фотографии — отдельная история. Есть всего две работы на эту тему). Во введении к «Измененному миру» Юнгер обращает внимание на необъективный характер фотографии: «Как в каждом первоисточнике в фотографии отражаются своеобразные течения, которые определяют время, и о которых как раз тот, кто их переживает, менее всего в состоянии вынести суждение. Поэтому только наивный может придерживаться мнения, что в фотографии вещи запечатлеваются «как они есть»…В действительности есть процессы и события, которые несоразмерны фотографической регистрации. Речь в частности идет о событиях, которые не имеют решающего отношения к нашему пространству и времени… Эту неподкупность вещей не следует относить исключительно на счет средства (регистрации), скорее на счет совершенно определенного человеческого поведения, которое обслуживает это средство, и которое придает столь же большое значение тому, чтобы снимать одни вещи, сколь и тому, чтобы не видеть другие» (с. 632-635).

На русский язык переведена книга Петера Козловского[369]. На немецком языке эта книга называлась «Миф модерна» и была издана в 1991 г. Для философа Петера Козловски дать такое название исследованию, посвященному одному из самых спорных авторов XX века, Эрнсту Юнгеру, значило, во-первых, избежать нареканий литературоведов (которые, замечу, не называют в числе значительных литературоведческих исследований о Юнгере эту книгу) и упреков со стороны общественности в политической ангажированности; во-вторых, и это общеприня-

[369] Козловски П. Миф о модерне. М., «Республика». 2002. Пер. с нем. М.Б.Корчагиной, Е.Л.Петренко, Н.Н.Трубниковой. Общ. ред. д.филос.н., проф. Е.Л. Петренко. — 240 с.

тый шаг и значимый факт в академической карьере, отдать должное той земле и тому университету, который пригласил его на должность профессора (П. Козловский — директор института философских исследований Ганновера с 1987 г. Напомню, в Ганновере находился дом родителей Юнгера, а сам он провел там детские и юношеские годы); в-третьих, аргумент философский, Юнгер является ярким представителем модернистского способа мышления и эстетики, к тому же, как рефлексивный автор, он сознательно использует достижения модерна, его наиболее эффективные стратегии. Рассчитаться с модерном для Козловски означает подвести черту под немецкой мыслью всего XX века и косвенно очертить временную границу экзистенциально-онтологическому стилю письма М.Хайдеггера.

Темы размышлений Юнгера и Хайдеггера, если речь не идет о специально философских штудиях, например, греков или Гегеля, часто пересекаются на линии актуальных проблем: отношений мира техники и человека, нигилизма и поиска оснований бытия, внимание к экзистенциальным точкам боли, страха, заботы. В России благодаря переводам и исследованиям Хайдеггер довольно хорошо известен, а Юнгер, тексты и интуиции которого не раз служили для Хайдеггера отправной точкой, как мыслитель известен мало. В своем письме Юнгеру в 1955 г., получившем название «К вопросу о бытии», Хайдеггер признается: «Мой текст «Вопрос о технике» обязан Вашим описаниям в «Рабочем», которые явились для меня настойчивым стимулом»[370].На русской интеллектуальной сцене Юнгер возникает благодаря публикациям его дневников периода Первой и Второй мировых войн, переводу утопического романа «Гелиополис» и сборника эссе 1932-34 гг. «Рабочий», «Тотальная мобилизация», «О боли», принесших ему мировую известность.

Согласно Юнгеру, техника является судьбоносным испытанием для человека: «Фразы о победоносном шествии техники являются пережитком терминологии Просвещения… «техники

[370] Heidegger M. Zur Seinsfrage. Gesamtausgabe Band 9, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, F.a.M. 1976, S. 388.

в себе» нет, как нет и «разума в себе»; любая жизнь обладает своей, присущей именно ей техникой», -- пишет Юнгер в «Рабочем» (1932). И спустя десятилетие, в дневниковых записях в Париже 1943: «Сама сущность машины должна, вероятно, помочь нам лучше узнать себя самих – узнать то, чем мы не являемся»[371]. Эти размышления идут вразрез с основным движением современной ему философии. Юнгер отстаивает метафизическую позицию человека, стоит за сохранение мифического и теологического измерения человека. В этом состоит критика Юнгера Хайдеггером.

Книгу Козловского можно рассматривать не только как подведение черты под эпохой модерна (не без своего интереса), но и как преследующую историко-культурную задачу: взвешенное осмысление творчества Юнгера, цель которого возвращение его имени в культуру. Козловский с первых страниц объясняет, почему Юнгер долго вызывал неприязнь (впрочем, с этого начинает почти каждый исследователь Юнгера): прежде всего как метаисторик: «Произведения Юнгера способны служить «метаисторическому» рассмотрению идеологий, так как на всех этапах он творил и сочинял непринужденно, соблюдая поэтическую дистанцию. Непринужденность и «самоисторизация» поэта Юнгера как наблюдателя собственной эпохи являются одной из причин враждебности, с какой воспринималось его творчество». В исторической перспективе (Козловский пишет книгу в последние годы жизни писателя) Юнгер, согласно исследователю, выглядит столь же значимой фигурой как Гете. Вторая причина – политическая публицистика Юнгера 1919-1933 гг., которая имела ярко выраженный националистический характер. При этом надо помнить, что после прихода Гитлера к власти Юнгер удаляется от политики и уезжает из Берлина в провинцию.

Книга «Миф о модерне» является счастливым случаем для тех, кто захочет впервые познакомиться с творчеством Юнгера. Произведения писателя хотя и анализируются в пределах опре-

[371] Цит. по П.Козловски, С. 234.

деленных задач[372], однако представлен достаточно полный обзор его принципиальных текстов. Слово «принципиальные» исключает обширные дневниковые записи Юнгера, в которых много замечаний о времени, философских интуиций, размышлений над актуальными книгами, живые споры с наиболее значительными европейскими интеллектуалами XX века. Юнгер был по-настоящему актуальным писателем, живо реагировавшим на события и тексты времени. Но в книге Козловски Юнгер представлен прежде всего мыслителем, искавшим выход из мировоззренческого кризиса, который можно обозначить как «европейский нигилизм». Приводятся значительные цитаты и дан краткий пересказ еще непереведенных на русский произведений Юнгера: «Авантюрное сердце», «Лесной путь», «На мраморных скалах», «У стены времени», «О линии», утопий «Стеклянные пчелы», «Эймсвил» и др. Многие из концептов Юнгера, как убедительно доказывается в книге[373], провидят философские дискуссии конца XX века: понятие «тип» (Бюргер, Рабочий, Солдат, Анарх), введенное Юнгером в 1932 г. близко понятию «структура», например у Фуко; понятие «постистории», как «времени вне мифа», подобно в своей плюральности «постмодерну»; техническая симуляция, которую фиксирует и описывает Юнгер в начале тридцатых предваряет концепт «симулякра». В утопии «Стеклянные пчелы» (1957) Юнгером рассматриваются последствия того, что природа человека становится все более искусственной, которые сегодня очевидны: стоит вспомнить лишь проблемы клонирования, искусственного интеллекта, эвтаназии. Нет нужды преувеличи-

[372] Одна из них формулируется следующим образом: «Следует проверить, является ли магическая, мифологическая и теософическая поэзия Юнгера уходом от действительности или она способна восполнить метафизический дефицит» (П.Козловски. С. 14).

[373] «Позднее творчество Юнгера во многом предвосхищает аналитические достижения теоретиков французского постмодернизма. И все-же Юнгера нельзя назвать автором деконструктивистского постмодерна. Его творчество – это миф и поэтическая философия модерна одновременно…. его эссе отсылают к традиционалистскому времени после модерна или «постмодерну» в буквальном смысле… Постмодернистская ситуация (не важно, толкуется ли она эссенциалистски или деконструктивистски) как эпилог к модерну есть период, когда героический век и его тотальная мобилизация исчерпали себя» (С. 195-198).

вать значение Юнгера, а тем более соглашаться с современными оценками его как пророка, но нельзя считать нормой полное его игнорирование и забвение в силу национализма раннего творчества и постоянно присутствующей ответственности за немецкую культуру в тяжелое для нее время.

Основная позиция и одновременно значительная находка Козловского для юнгероведения — это определение характера текстов Юнгера: «Творчество Юнгера преодолевает традиционное для Германии разделение философии и поэзии». Козловски говорит о Юнгере как авторе «философского эпоса»: «Обращаясь к интерпретации всего творческого наследия Эрнста Юнгера, мы отважились сделать этот смелый шаг к объединению поэтического и философского толкования модерна в *едином* эпосе, в *единстве* масштабного философского повествования и поэтической философии, включающем в себя и мифы, и небольшие эпосы». В прояснении того, что можно называть философским эпосом, автор опирается на французскую литературную традицию XIX века: Альфреда де Виньи, Эдгара Кине, Балланша, Ламартина. Для этого есть реальные основания: Юнгер был ориентирован французской философией и литературой, а во время второй мировой служил в штабе оккупационных войск в Париже, где встречался с видными французскими интеллектуалами. Общепризнанным в суждениях специалистов о Юнгере считается его *невовлеченность*, именно она выступает предпосылкой эпического искусства: «Эпический репортер и поэт-мифотворец не лишен сострадания, не чужд боли, но он не имеет нравственной партийности. Он охвачен болью *обеих* сторон и вместе с тем морально он – вне пространства их борьбы».

Для удобочтения на русском языке переводчики называют книгу на русском «Миф о модерне», сохраняя только одно значение понятия «миф», и упуская другое, на которое, кстати, указывает сам Козловски: «Именно миф позволяет судить о том, что в отношении к модерну является подлинным мифом — логосом, а что «просто мифом» — видимостью или даже ложью, что в правде и заблуждениях модерна определяет долю «присутствия» немецкого духа». Амбивалентность понятия

«миф» позволяет в оригинале игру смыслов, которая на русском не прочитывается, а местами русский текст звучит просто невнятно из-за перевода Genetiva русским дательным падежом с предлогом «о». Так, например, получается, что Юнгер сознательно писал миф. Тем самым теряется важная коннотация названия книги: писатель Юнгер как мифическая фигура модерна. Кроме того, из-за перевода возникает противоречие: создатель философского эпоса, автор, который по оценке Козловского, претендует на *философскую рефлексию* эпохи, одновременно в соседнем абзаце назван создателем мифа *об* эпохе. Можно было бы не придавать значения этому произволу, но в итоге травмирован смысл, ведь Юнгер воплощает в себе мифы модерна, проживает заблуждения и открытия эпохи как свои собственные. Он *внутри мифа*, хотя и ищет выхода из нигилистического кризиса модерна. Тем не менее, понятие «миф» в связи с текстами Юнгера, как показывает Козловски, уместно использовать еще и потому, что этот автор не мог оставаться в рамках рационального повествования[374], ведь миф, составной частью которого является трагическое событие, помогает переживать катастрофы эпохи.

Модерн определяется Козловски как век форсирования истории и все ускоряющегося прогресса. Важной проблемой для него является связь модерна с формами философского экстремизма, вернее то, насколько последние возможны вне модерна. К философскому экстремизму отнесены Готфрид Бенн, Эрнст Блох, Мартин Хайдеггер, Эрнст Юнгер, Карл Шмитт. Отметим, что названы исключительно немецкие авторы. Имея свое мнение о Юнгере, Козловски удерживает на протяжении всей книги общекультурный оправдательный пафос.

Так уж повелось в немецком литературоведении, что Юнгер — автор, нуждающийся в оправдании: исследователи делятся на тех, кто безоговорочно оправдывает автора «Стальных

[374] «Магический реализм Эрнста Юнгера и поэтическая философия — это попытка выйти за рамки рационализма, не стараясь при этом быть иррациональным. Его мифология и теософия произошли из стремления преодолеть нигилизм. Однако они не хотят быть «верой» в понимании христианской теологии» (С. 13).

гроз» и межвоенной радикально националистической публицистики, и тех, кто безоглядно обвиняют его (жившего на протяжении полувека спокойной, удаленной от политики жизнью) заодно с Хайдеггером в грехе национал-социализма. Впрочем, его публицистика была недавно собрана и издана в едином томе[375], и выяснилось, что для нападок, а равно и для оправданий не так уж много поводов. Выбирая предметом своего исследования творчество Юнгера, Козловски отдает себе отчет в том, что в этом авторе сошлось множество тем, определяющих интеллектуальную историю Германии XX века. «В созданном Юнгером мифе о модерне эпоха может узнать себя — во всех своих ужасах, во всех своих страхах, но и в своих достижениях — и свершить над собой суд». Оправдание Юнгера сочетается у автора с оправданием Германии, реконструкция истории модерна — с выражением собственной позиции в постмодернистском интеллектуальном пространстве Европы.

Если воспроизвести общий ход размышлений П.Козловски, то творчеству Юнгера сначала дается название эпоса («По Гегелю, содержанием эпоса является целостность мира»); затем эпос связывается с мифом, далее утверждается, что «миф не дает моральной оценки, он не знает предпочтений; миф констатирует». При этом у Юнгера как автора изымается свой собственный взгляд, он выступает наблюдателем, писцом мифа эпохи. И здесь становится понятно, что переводчики, вероятно, следуют интенции Козловски, которому хотелось видеть в Юнгере Гомера (есть даже утверждение автора, что ранее творчество Юнгера можно сравнить с «Илиадой», а позднее — с «Одиссеей»), взявшегося создать миф *об* эпохе. Тем самым создается очередной миф о Юнгере. Не странно ли, что мы читаем Гете как Гете, а не как создателя мифа Просвещения, а Юнгера нам предлагается читать не самого по себе, а как доносчика на эпоху?

Несколько общих замечаний к переводу: нет ссылок на уже переведенные на русский работы Юнгера, а также на фундаментальные исследования его творчества, например,

[375] См. рецензию на сборник публицистики Юнгера в НЛО, 2003, № 2 (60). С. 396 – 399.

А.В.Михайловского, Ю.Н.Солонина. В результате возникают странные заглавия книг Юнгера: для «Авантюрного сердца» — «Сердце, ожидающее приключения». К сожалению, нет комментария к русскому изданию книги, ни слова о самих переводчиках — кто они, какие пояснения хотели бы дать к своему переводу. Соответственно возникают вопросы: почему переведена именно эта книга (из целого корпуса достойных исследований о Юнгере, об эпохе модерна), в чем особенность позиции Петера Козловски как философа. Хотелось бы напомнить, что «написать книгу об Эрнсте Юнгере — значит вступить на минное поле»[376], а от исследователя этого принципиального мыслителя требуется определенность намерения, а также четкость собственной философской и идеологической позиции.

Мы сегодня как никогда близко подошли к тому конфликту, который мотивировал творчество Юнгера, а именно распря между устройством буржуазного мира, мира безопасности и комфорта как ценностей в себе, миром либерализма, демократии, публичности и между миром архаических форм и отношений, который отличается более жестким воспроизводством порядка, традиции. Во времена между мировыми войнами это противостояние выражалось в поиске реванша силы со стороны побежденной «добрыми европейцами» Германии. Сегодня же противостояние между Америкой (как метафорой западного мира) и мусульманским миром столь же катастрофично. И этот раскол необходимо преодолеть прежде всего концептуально. Поэтому философский опыт Юнгера по-прежнему актуален.

[376] Савчук В. Комментарии к переводу Э.Юнгера // Альманах Ступени. Санкт-Петербург, 2000, №11. С. 49.

Эрнст Юнгер

Через линию[377]

1.

В предисловии "Воли к власти" Ницше называет себя "первым совершенным нигилистом Европы, но уже пережившим в себе до конца этот самый нигилизм, — и имеющим этот нигилизм за собой, под собой, вне себя"[378].

Далее следует замечание, что в его работе уже возвещает о себе противоположная тенденция, которая "в недалеком будущем" придет на смену этому совершенному нигилизму, хотя она и нуждается в нем как в предпосылке.

Несмотря на то, что со времени возникновения этих мыслей прошло уже более 60 лет, они по-прежнему задевают, поскольку связаны с нашей судьбой. За прошедшее время они наполнились содержанием, прожитой жизнью, трудами и страданиями. Интеллектуальная авантюра нашла свое подтверждение в действительности.

Если мы рассмотрим высказывание Ницше с современных позиций, то окажется, что в нем выражен оптимизм, которого нет у поздних исследователей. Здесь нигилизм считается не концом, а фазой общего духовного процесса, и эту фазу может

[377] В «Заметках на полях» Хайдеггера при чтении текста Юнгера сразу же после его публикации страницы 286, 287 и 290 написаны в 1954 в тетради, озаглавленной "Gestalt", страницы 463-465 названы «Примечания». Они стали доступны лишь в 2004 г. в 90-м томе полного собрания соч. М. Хайдеггера. На титульной странице текста Юнгера Хайдеггер замечает: «написано с учетом моего сочинения «Слова Ницше «Бог мертв»» в «Лесных тропах» — было послано Юнгеру издателем Клостерманном» (Heideggers Randbemerkungen in Ernst Jьnger // Martin Heidegger: Gesamtausgabe. Band 90: Zu Ernst Jьnger. Herausgegeben von Peter Trawny. Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2004. S. 463). Полагаю уместным привести эти заметки как первую непосредственную реакцию при чтении текста Юнгера, позволяющую прикоснуться к «лаборатории» мысли Хайдеггера. В дальнейшем, приводя их, я буду указывать лишь страницу этого издания. Комментарии к текстам Юнгера и Хайдеггера мои — Г.Х. Комментарии к текстам Кампера и Фигала — авторские.

[378] Ф. Ницше. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М.: “REFL-book”, 1994. С. 33. (Пер. Г. Рачинского).

преодолеть и пережить не только культура в ее историческом развитии, но и индивид в своем личном существовании, или иначе, эта фаза подобна шраму, который может зарасти.

Как уже было сказано, более поздние исследователи не разделяют эти благоприятные прогнозы. Близость позволяет подробнее различить детали массива, но не массив в целом. К тому же, в момент полного развития активного нигилизма перспектива гибели становится настолько впечатляющей, что не оставляет места для размышлений, выводящих за пределы ужаса. Пусть даже огонь, террор, страдания господствуют только временно. В вихре катастрофы дух, конечно же, не способен нести крест благоразумия; да и в благоразумии едва ли можно найти утешение. Что троянцам в момент, когда рушатся дворцы Илиона, предсказание, что Эней станет основателем новой империи? И по эту и по ту сторону катастрофы мы в состоянии обратить взгляд в будущее и рассудить, какой путь туда ведет, — но в ее эпицентре правит настоящее.

2.

За двадцать лет до этого Достоевский завершил рукопись "Раскольникова", которую он опубликовал в 1866 в "Русском вестнике". В этом произведении уже давно и по праву усматривают другое свидетельство о нигилизме. Здесь рассматривается тот же объект, что и в "Воле к власти"; но в другой перспективе. Внимание немецкого мыслителя направлено на идейно-конструктивные меры, а его взгляд сопровождается чувством отваги и духом авантюризма. Русского писателя же, напротив, занимают моральные и теологические содержания. Ницше упоминал его мимоходом — он мог знать лишь части его произведения, в которых его захватило, прежде всего, психологическое, то есть прикладное мастерство.

Этих двух авторов можно сравнить в их отношении к Наполеону. Одна из самых основательных работ на эту тему —

работа Вальтера Шубарта[379]. Сравнение лежит на поверхности, поскольку как в "Воле к власти", так и в "Раскольникове" отсылки к Наполеону играют заметную роль. Великий персонаж, освобожденный от последних оков 18 века, здесь воспринимается со своей светлой стороны, а там — с теневой; здесь в наслаждении новой неограниченной властью, а там — в страдании, которое нераздельно связано с этой властью. Два этих подхода дополняют друг друга, представляя духовную реальность, как позитив и негатив.

Благоприятным знаком можно считать то, что прогнозы обоих авторов совпадают. Достоевский также как и Ницше оптимистичен; он не усматривает в нигилизме последней смертельной фазы. Он скорее считает его исцелимым, а именно, исцелимым страданием. В судьбе Раскольникова схематично представлен процесс великого преобразования, который происходит с миллионами людей. Как и у Ницше у Достоевского создается впечатление, что нигилизм понимается как необходимая фаза в движении к определенной цели.

3.

Потому-то во всякой оценке положения, во всех беседах или в размышлениях наедине с собой, касающихся будущего, настойчиво возникает вопрос, какого пункта это движение уже достигло. Конечно же, ответ, если попытаться его сформулировать или сконструировать, всегда окажется спорным. Причина в том, что этот ответ зависит не столько от фактов и обстоятельств, сколько от жизненного настроения и вообще от перспективы жизни. Что опять же делает его иначе и более настоятельно продуктивным.

[379] Вальтер Шубарт (1897-1941), немецкий автор, женился на русской девушке, проживал в Риге, пропал без вести в Риге в 1941. Наиболее известны его публицистические работы: «Достоевский и Ницше: символика их жизней», «Европа и душа Востока». На русский не переводились. Эрнст Юнгер в письме Карл Шмитту от 20.11.1943 указывает на книгу: Walter Schubart. Europa und die Seele des Ostens (1938), в которой есть цитата из юнгеровского «Рабочего». Здесь, видимо, речь о другой работе Шубарта: Walter Schubart. Dostojewski und Nietzsche: Symbolik ihres Lebens.

Оптимизм или пессимизм такого ответа хотя и облекает собой доказательства, однако, базируется он не на них. Речь идет о разных размерностях; оптимизм обязан глубине, а доказательство — чистоте силы убеждения. Оптимизм способен достичь слоев, где дремлет будущее, и оплодотворить их. В этом случае он встречается как знание, которое проникает глубже, чем власть фактов — и даже может творить факты. Его основа находится скорее в характере, чем в мире. Нужно ценить так обоснованный оптимизм сам по себе, поскольку его носителя воодушевляют воля и надежда, а также шанс выстоять в пертурбациях истории и в ее опасностях. От этого зависит многое.

4.

Оппозицией этому оптимизму служит вовсе не пессимизм. Катастрофа всегда окружена пессимистическими течениями, в частности в культуре. Пессимизм может выражаться как отвращение к тому, что наступает, как, например, у Буркхарда, — тогда обращают взор на прекрасные, пусть и оставшиеся в прошлом картины. Затем случаются переломы к оптимизму, как у Бернаноса, — в полнейшей тьме возникают проблески света. Именно абсолютный перевес противника работает против него самого. Наконец, есть пессимизм, который, хотя и сознает, что уровень снизился, все же считает возможным величие и на новой плоскости, в частности, дает высокую оценку упорству тех, кто удерживает проигранные позиции. В этом состоит заслуга Шпенглера.

Оппозицией оптимизму в большей мере является пораженчество, которое сегодня неожиданно широко распространилось. Ему невозможно противопоставить ничего из того, что наступает, ни по ценности, ни по внутренней силе. При таком настроении паника распространяется беспрепятственно, как вихрь. Кажется, что ярость противника, чудовищность применяемых им средств возрастают в той же мере, в какой растет слабость людей. Наконец, террор хватывает людей как стихия. В этом положении их силы подтачивает нигилистическая мол-

ва, готовя гибель. Страх алчно набрасывается на них, безмерно увеличивая ужас, который отныне гонится за ними постоянно.

"Слышал ли ты уже о новых зверствах Олоферна?" — спрашивает вместо приветствия один гражданин другого в "Юдифи" Хеббеля[380]. Вообще пьеса превосходно отражает настроение нигилистической молвы, которая сопровождает такие фигуры ужаса как Навуходоносор и их методы. За Олоферном молва числит, будто он мнит себя милостивым, если пламени одного города ему достаточно и для чистки меча и для ужина. "Счастье, что насыпи и ворота не имеют глаз! Они бы обрушились от страха, если бы могли видеть все зверства".

Эти слухи питают заносчивость властелина. Для любой силы, которая стремится вызвать ужас, нигилистическая молва представляет собой сильнейшее средство пропаганды. Это относится и к террору, направленному на внутреннее, и к террору, направленному вовне. Для первого важнее всего прокламировать ту мощь, которой обладает общество по отношению к индивиду. Общество должно раз и навсегда довести до сознания максиму: "Народ — это все; ты — ничто!" — и одновременно быть для духа постоянно присутствующей физической угрозой, близостью, то есть пространственной и временной неотложностью, лишения «всех прав и состояний» и ликвидации. В этом положении страх эффективнее, чем насилие; слухи драгоценнее, чем факты. Неопределенное действует более устрашающе. По этой причине механизм, наводящий ужас, обычно скрывают, а место его дислокации переносят в пустынные глухие места.

Внешним террором государства устрашают друг друга; они весьма заинтересованы в способности, которой обладала Горгона: в гибельном блеске, который излучает оружие, когда его издалека демонстрируют, и даже когда на него только намекают. И здесь рассчитывают на страх, который усиливается до

[380] Хеббель (Геббель) (Hebbel) Кристиан Фридрих (1813-63), немецкий драматург и теоретик драмы. Исходя из пессимистически-метафизического понимания истории, изображал «извечную» борьбу героя с миром («Мария Магдалина», 1844; «Ирод и Мариамна», 1850; «Нибелунги», 1861).

апокалиптического видения, тем самым противника заставляют поверить, будто способны довести дело до мировых катаклизмов. В качестве первого примера можно привести пропаганду, которая предшествовала бомбардировке Англии и была подобна зловещему предвестию космической катастрофы.

Со временем методы пропаганды усовершенствовались, при этом увеличился ее объем. Они призваны продемонстрировать неограниченный потенциал и готовность пустить его в ход. В этой борьбе стремятся к сочетанию психического и идеологического превосходства, которое должно должно быть заметно далеко за пределами государства, даже если активные действия не происходят. Последние вряд ли желательны, ибо в таком случае военные потери, которых каждый стремится избежать, могут достичь значительного масштаба. Зато возможны случаи, в которых один из партнеров больше не способен выдерживать напряжение и сдается без всякого применения внешнего насилия. На это воздействие, в частности, рассчитаны те фазы, которые называют психологической войной. Такой крах, который описал Сартр в "Тошноте", всегда предполагает сумму индивидуальных крушений. Государство становится ничтожно пустым не только в лице своих руководителей, но, прежде всего в своих анонимных слоях. Индивид, оказавшийся во власти нигилистического настроения, сдается. Поэтому очень важно исследовать, какое поведение ему посоветовать в этом смятении. Ведь внутренний мир индивида есть подлинный форум внешнего мира, и его решение важнее решений диктатора и властителя. Оно есть их предпосылка.

5.

Но прежде чем мы обратимся к этой задаче, уместно поставить предварительный диагноз. Понятие нигилизма сегодня не только причисляется к неясным и спорным, но и используется полемически. Тем не менее, в нигилизме следует предвидеть великую судьбу, основную власть, влияния которой никому не избежать.

Тотальный характер нигилизма приводит к тому, что встреча с абсолютом невозможна без жертв. В нем нет ничего святого. Как нет и совершенного произведения искусства. Точно также, не найти, — хотя в планах нет недостатка, — высшего порядка мысли: отсутствует величие в проявлениях человека. В морали приходится констатировать то явление времени, которое в "Рабочем" мы обозначили как цеховой характер. С точки зрения морали мы можем рассчитывать только на прошедшее или на еще невидимое грядущее. В этом основа конфликта и, в частности, причина путаницы правовых языков.

Хорошее определение нигилизма можно сравнить с обнаружением возбудителя рака. Оно не привело бы к исцелению, но хотя бы стало его предпосылкой, если человек вообще способен к такому исцелению. Ведь речь идет о процессе, далеко выходящем за рамки истории[381].

Если мы проконсультируемся у двух упомянутых вначале авторов, то, по мнению Ницше, нигилизм является выражением переоценки всех ценностей. В качестве состояния он называет его нормальным, в качестве временного и промежуточного состояния — считает патологичным. Это хорошее различение, говорящее о том, что человек может вести себя соразмерно в актуальном состоянии нигилизма. Относительно прошлого и будущего — это не так; в отношении них слишком силен напор бессмысленного и безнадежного. Отказ от ценностей — это, прежде всего, отказ от христианских ценностей; он соответствует неспособности порождать более высокие типы или хотя бы иметь более высокие намерения, этот отказ влечет за собой пессимизм. Последний переходит в нигилизм, когда приведшую к разочарованию иерархию анализируют и с ненавистью отвергают. Остаются только регулятивные, то есть критические ценности: слабые при этом переживают слом, более сильные разрушают то, что не было сокрушено, сильнейшие преодолевают регулятивные ценности и продвигаются дальше. Нигилизм может быть как знаком слабости, так и знаком силы.

[381] Комментируя этот абзац, Хайдеггер ставит вопрос, подчеркивая слово *предпосылка*: «в каком смысле?».

Он есть выражение бесполезности другого мира, но не мира и бытия вообще. Большой рост приносит с собой чудовищные разрушения и трансгрессии, и в этом аспекте наступление нигилизма, как крайней формы пессимизма, может быть благоприятным знаком.

У Достоевского результатом нигилизма является изоляция индивида, его выход из сообщества, которое по сути своей является общиной. Активный нигилизм подготавливается как бросок, как, например, в те недели, которые Раскольников проводит в одиночестве в своей комнате. Такой нигилизм приводит к росту физической и душевной силы за счет потери святости. Он может вылиться и в ужасное оцепенение, как это случается со студентом Ипполитом в "Идиоте". Он может завершиться самоубийством, как это происходит со Смердяковым в "Карамазовых", со Ставрогиным в "Бесах" или со Свидригайловым в "Преступлении и наказании", и чего так боятся Иван Карамазов и многие другие его герои. В лучшем случае он ведет к исцелению, после того как через публичное покаяние свершится возвращение в общину. Посредством очищения in inferno или в "Мертвом доме" могут быть достигнуты более высокие, чем прежде, перед вступлением на путь нигилизма ступени.

Нельзя не сознавать, что обеим концепциям присуще родство. Они проходят через три одинаковые фазы: от сомнения к пессимизму, потом к активным действиям в мире, лишенном ценностей и богов, и затем к новым свершениям. Можно заключить, что в них рассматривается одна и та же действительность, пусть даже из значительно удаленных друг от друга точек.

6.

Трудность в определении нигилизма заключается в том, что дух не имеет представления о ничто. Он приближается к зоне, в которой исчезают как созерцание, так и познание: два

великих средства, без которых дух не может обойтись. О ничто невозможно создать ни образа, ни понятия.

Поэтому нигилизм лишь соприкасается зоной, предстоящей ничто, и никогда не вступит в связь с его основной властью. Точно также как можно иметь опыт умирания, но не смерти. Непосредственное соприкосновение с ничто конечно тоже мыслимо, однако за ним должно последовать мгновенное уничтожение, как будто сверкнул абсолют. Уничтожение иногда изображают, как, например, Мальро и Бернанос, чаще всего в связи с внезапным самоубийством. Есть достоверность ставшего невозможным существования — тогда бессмысленно продолжающееся сердцебиение, кровообращение, секреция почек, как бессмысленно тиканье часов рядом с трупом. Последствием будет ужасное разложение. Ставрогин предвидит его в своем пребывании в Швейцарии и потому выбирает веревку. Он предчувствует опасности, связанные с полной гарантированностью существования.

В литературе подробности уничтожения не только изображены, но и представлены. Художник, выбирая тему разложения, идентифицирует себя с ним. Оно входит в его язык, в его краски. В этом различие между эстетикой безобразного и натурализмом, в котором, несмотря на некрасивые объекты, господствует оптимизм.

7.

Чтобы получить представление о нигилизме, хорошо бы сначала отделить те феномены, которые его сопровождают, и потому их часто с ним связывают. Поскольку именно они в первую очередь придают этому слову полемический смысл. Эти феномены делятся на три сферы: болезненность, зло и хаос.

Если начать с третьего, то различение между нигилизмом и хаосом благодаря приобретенному нами опыту дается без труда. Тем не менее, оно очень важно, поскольку хаос и ничто образуют альтернативу.

Как оказалось, нигилизм может вполне гармонично сосуществовать с устойчивыми системами порядка, это случается как правило там, где нигилизм активен и набирает силу. Порядок для него — наиболее удобный субстрат, который он преобразует для своих целей. Условие таково, чтобы порядок был абстрактен а значит, духовен — сюда в первую очередь относится идеальное государство со служащими и аппаратом, — и все это в тот момент, когда фундаментальные идеи с их номосом и этосом утеряны или разрушены, хотя на поверхности и кажется, что они продолжают существовать с большей очевидностью. Из них берется только то, что можно актуализировать, этому состоянию соответствует некий род журналистской историографии.

С положением дел, когда государство превращается в нигилистический объект, связано появление в больших городах массовых партий, действующих одновременно рационально и аффективно. В случае успеха они могут настолько уподобиться государству, что их сложно будет от него отличить. Сила, побеждающая в гражданской войне, образует органы, которые соответствуют государственным органам, проникая в государственную систему или же образуя придаток к ней. В конце концов, они срастаются.

Подобное можно наблюдать в армии, она становится тем больше подходящей для нигилистической акции, чем больше из нее исчезает старый порядок, именуемый традицией. В равной мере должны возрастать чисто дисциплинарные и инструментальные моменты, которые дают возможность тому, кто стоит у руля, использовать войско в любой момент.

Поскольку войска хранят в себе древние элементы, то там, где они служат средством проводить изменения, развитие будет менее прогрессивным. Там же, где они и вовсе выступают политическим субъектом, то есть, представлены генералами, вид успехов менее впечатляющий, чем там, где дорогу прокладывают массовые партии. Верность прежним авторитетам и ценностям, ставит под угрозу активные действия нигилизма. Можно сформулировать максиму: в таком положении генерал

должен превосходить всех, как Цезарь, или же он ничего не значит.

В первую очередь подходящим для любого внедрения и подчинения[382] является технический порядок, хотя именно в результате этого подчинения он превращает использующие его силы в Рабочих. Порядок производит впечатление необходимой меры пустоты, которую можно наполнить любым содержанием. Это же верно и для связанных с ним организаций — союзов, концернов, больничных касс, профсоюзов и т.д. Они все настроены на чистое функционирование, идеал которого — нужно только «нажать на кнопку» или «включить». Поэтому все эти организации, как кажется, без всякого перехода, приспосабливаются к противоположным силам. Марксизм уже давно увидел в создании капиталистических трестов и монополий благоприятную среду. С ростом автоматизма войска приобретают совершенство муравьев. Они продолжают сражаться в тех ситуациях, которые, по чести говоря, классическое военное искусство сочло бы преступлением. Потом победитель рекрутирует из них воинские подразделения под новые знамена. Правда, надежность не очень то высока, но зато утончается принуждение к знаниям.

Точно также отдельный человек тем больше подчиняется произволу силы, чем больше его жизнь наполнена элементами порядка. Известны упреки, предъявляемые чиновникам, судьям, генералам, учителям. Эти упреки обращены против лицемерного перевоплощения, которое разыгрывается всякий раз, когда дело доходит до революции. Впрочем, нельзя же свести целые сословия к чистому функционированию и при этом ожидать, что они сохранят свой этос. Достоинство функционера состоит в том, что он функционирует, и хорошо, если на этот счет в спокойные времена нет никаких иллюзий.

Этого, пожалуй, достаточно, чтобы показать, что на самом деле нигилизм может гармонично сосуществовать с дисциплинированным миром, и даже более того, для того, чтобы про-

[382] Хайдеггер выписывает эту цитату целиком, комментируя, что «подходящим для любого внедрения и подчинения» со стороны «“нигилистической акции”!!» (S. 286).

явить свою активность в полном масштабе, он не может без него обойтись. Хаос появится только тогда, когда нигилизм в одной из своих констелляций потерпит провал. Показательно, что даже во время катастрофы элементы порядка сохраняются до последнего момента. Это доказывает, что порядок для нигилизма не только приемлем, но и относится к стилю нигилизма[383].

Таким образом, хаос — максимум следствие нигилизма, и не самое худшее. Важно то, сколько настоящей анархии скрыто в хаосе, и тем самым неупорядоченной плодотворности. Анархию следует искать в индивиде и в обществе, а не в обломках, развалившегося государства. Сентенции в «Заратустре», направленные против «Драконова государства», и особенно идея о Вечном Возвращении — отчетливо указывают на то, что у Ницше нигилизм не проник в глубину. Анархист зачастую имеет отношение к избытку и к добру, а лучшие его представители подобны скорее Первому, чем Последнему человеку; если анархист придет к господству, нигилист будет считать его противником. В гражданской войне в Испании была анархистская группа, которую одинаково преследовали и красные и белые.

Отличие нигилизма от хаоса и анархии таково же как отличие от беспорядка в необитаемом или в оживленном. Форму могли бы задавать пустыня и первобытный лес. В таком смысле хаос нигилисту не нужен; это не то, без чего он не может обойтись. Еще меньше ему нравится анархия. Она бы нарушила строгий ход процесса, в котором он движется. То же самое относится к упоению. Даже в тех местах, где нигилизм обнаруживает свои самые жуткие черты, как то в местах физического уничтожения огромных масс людей, во всем господствуют рассудительность, гигиена и строгий порядок.

8.

Недоверчиво следует относится также к мнению, будто нигилизм — это болезнь. Присмотревшись, можно заметить, что с

[383] Сравнивая высказывание о порядке с цитатой из «Рабочего» («к нигилизму относятся миры порядка»), Хайдеггер спрашивает: «почему?» (S. 287).

ним скорее связано физическое здоровье — особенно там, где он активно продвигается. При пассивном же нигилизме – все иначе. На этом основана двойная игра возрастающей восприимчивости и набирающих мощь действий, игра, которая определяет наше время. Нельзя же действительно полагать, будто нигилизм держится на болезни, или даже декадансе, хотя, разумеется, оба часто встречаются.

Огромные волевые и трудовые усилия, которые проявляет активный нигилист, его пренебрежение к боли и к сочувствию, его закалка контрастными температурами, а также его уважение к телу и его витальным силам, которых чаще всего нигилисту не занимать, позволяют считать, что он наделен хорошим здоровьем. И на самом деле можно констатировать, что активный нигилист набрал ту силу, которую он отмеряет себе и другим. В этом он не похож на якобинца, которого можно отнести к его предтече.

Своеобразие в том, что такие титаны и циклопы происходят из мира, в котором крайне возросла осмотрительность, и где стараются избегать даже сквозняка. В государствах всеобщего благополучия с их страхованием, больничными кассами, социальным обеспечением и наркозом возникают типы, кожа которых кажется задубевшей, а мышцы стальными. Это могут быть дополнительные в смысле учения о цвете фигуры: общая субтильность порождает свою противоположность. Если задаться вопросом об их школах, о формах, в которых они отливались, то они будут различными.

Во-первых, следует назвать школу гражданской войны — жизнь политических нигилистов и социал-революционеров, тюрьмы и каторги, Сибирь. Сюда же на другом полюсе относятся подвергнутые экспроприации, униженные, обесчещенные, избежавшие волн террора, чисток, ликвидаций. Мы видим здесь триумф одних, а там других, или, как в Испании, затяжное взаимовыравнивание. Но общее для всех — полная безжалостность. Противник больше не считается человеком, он стоит вне закона.

Второй источник — битвы Первой мировой войны. Они породили закаленных людей, а с ними новый характер действия и целый ряд фронтальных движений, против которых оказалась беспомощной традиционная политика. Можно предположить, что Вторая мировая война, особенно в России и Германии, проявит подобные формы. В опыте, в знании тех восточных лет, включая судьбу пленных, скрывается еще неисследованный капитал боли — настоящей валюты нашего времени.

Наконец в связи с этим важен специальный характер труда, называемый спортом. Он стремится не только сделать нормой высокую степень физического здоровья, но и, преодолев старые, установить новые рекорды. В альпинизме, в полетах, в прыжках с трамплина есть вызов, требования, превосходящие силы человека, а в соответствие с этими требованиями необходим становится автоматизм, который убивает естественность. Схема переносится также в цеха; она порождает героев Труда, которые перевыполняют норму 1913 года в двадцать раз.

Учитывая все это, данное развитие нельзя упрекнуть в болезненности, хилости или в декадентстве. Напротив, мы видим появление людей, которые действуют подобно железным машинам, бесчувственные даже там, где их настигает катастрофа. Чрезвычайно редко происходит соприкосновение пассивных и активных потоков, когда планктон опускается на дно, а акулы поднимаются наверх; нет, здесь нежнейший импрессионизм, там взрывные акции, здесь тончайшее и скорбное понимание, там избыток воли и силы.

В целом все разыгрывается даже литературно, даже, в первую очередь литературно, и при том более цельно и наглядно, чем это представляют себе современники. Уже столетие нигилизм — великая тема, неважно, излагают ли ее активно или пассивно. В этом отношении ценность произведения не зависит от того, слабости или силе отдает предпочтение автор: это варианты одной и той же игры. У таких различных авторов как Верлен, Пруст, Тракль, Рильке и в свою очередь у Лотреамона, Ницше, Рембо, Барреса много общего. Произведение Джозефа Конрада примечательно тем, что в нем разочарованность урав-

новешена активным действием, и они тесно переплетены. Но боль присутствует как здесь, так и там, и, пожалуй, мужество. Важно то, что уничтожение воспринимается болезненно. Это часто рождает эффект уходящей красоты, как первые заморозки в лесу, но также и изысканность, которой не было в классические времена. Потом тема переходит в свою противоположность; встает вопрос, как человеку выжить перед лицом уничтожения в нигилистическом потоке. На этом повороте мы и находимся; и в этом задача нашей литературы. Для подтверждения можно привести многочисленные примеры: возьмем, к примеру, Вольфа, Фолкнера, Мальро, Т.Е.Лоуренса[384], Рене Кентона, Бернаноса, Хемингуэйя, Сент-Экзюпери, Кафку, Шпенглера, Бенна, Монтерлана и Грэма Грина. Их объединяет экспериментальная позиция, позиция времени и знание опасности положения, великой угрозы; эти два фактора определяют стиль поверх языка, народа и государства — ибо в том, что он есть и проявляется не только в технике, нет сомнения.

Нужно еще отметить, что к полному пониманию времени также относится знание его крайних флангов, то есть в данном случае как пассивная, так и активная встреча с ничто. Этот двухсторонний подход дал основу воздействию, которое оказал на умы Ницше.

9.

Итак, к деталям, касающимся здоровья. Будет ли здесь что-то отличаться у разных народов и рас? На этот вопрос следует ответить скорее отрицательно, ведь вряд ли кто может сказать, что нигилизм присущ только древним народам. В них живет некий род скепсиса, который делает их неуязвимыми. Если принять это предположение, в молодой и бодрый народ нигилизм будет внедряться успешнее. Примитивное, менее дифференцированное, некультивированное он охватывает более вла-

[384] Лоуренс (Lawrence) Томас Эдуард (прозвище Лоуренс Аравийский) (1888-1935), английский разведчик на арабском Востоке, переводчик Гомера, автор мемуаров «Семь столпов мудрости» (1926).

стно, чем мир с историей, с традицией и способностью к критике, такой мир к тому же труднее поддается автоматизации. Примитивные силы напротив легко принимают то, что им прививают. Поэтому у них можно встретить на некий вид страсти, с которой они овладевают не только машинной техникой, но и нигилистической теорией. Она превращается в эрзац религии. Профессорские теории XIX века становятся священными. Из соображений безопасности путешественникам сегодня рекомендуется узнавать, насколько в той или иной стране продвинулось Просвещение или же на какой ступени оно затормозилось.

Если рассмотреть нигилистическую корпорацию вблизи — при этом не нужно представлять себе группу сильных мира сего или отряд головорезов, скорее это будет группа из врачей, техников или чиновников-экономистов, которые занимаются специальными вопросами — то вряд ли удастся обнаружить какую-нибудь особенную болезненность.

Конечно, болезнь прогрессирует. Это диагностирует сонм врачей. Есть определенный род нигилистической медицины, отличающейся тем, что она не намерена лечить, но преследует другие цели, и эта школа растет. Ей соответствует пациент, который хочет оставаться больным. С другой стороны можно отметить специальный вид здоровья среди нигилистических проявлений — пропагандистскую бодрость, которая впечатляет физической неуемностью. Она встречается в привилегированных слоях, а также в фазах конъюнктуры, ориентированных на комфорт.

Ницше прав в том, что нигилизм есть нормальное состояние, и патологично оно только тогда, когда его сравнивают с уже недействительными или еще недействительными ценностями. Как нормальное состояние он включает в себя и здоровое и больное. В другом месте Ницше употребляет образ ветра, приносящего оттепель, которая ведет к тому, что там, где прежде можно было пройти, продвигаться уже невозможно. Образ хороший: нигилизм своей разрушительной и прогрессивной силой напоминает ветер фен, который дует с гор. Он оказывает на

системы похожее воздействие — одну парализует, в другую вносит беспокойство, в ее благополучие и ее дух. Известно, что в некоторых странах проступки осуждаются меньше, если они случились во время фена.

10.

Это приводит нас к третьему различению, различению нигилизма и зла. Зло может и не появляться в нигилизме — особенно там, где есть гарантированость. Там же, где дело приближается к катастрофе, зло вступает в сговор с хаосом. Тогда оно становится сопутствующим обстоятельством, как это бывает при пожаре в театре или при кораблекрушении.

С другой стороны, план и программа нигилистических действий могут отличаться добрыми намерениями и филантропией. Зачастую нигилистические действия являются контрударом на первые беспорядки, спасая порядок, но все же они продолжают начавшийся процесс, обостряя его. Это позже приводит к тому, что право и бесправие надолго становятся почти неразличимы, при этом для действующих более чем для их жертв.

Даже в тяжких преступлениях зло редко выступает мотивом; ведь должен был бы появиться злодей, который использовал бы нигилистический процесс в своих интересах. Такие натуры несут в большей мере материальные разрушения. Но чаще проявляется индифферентность. То, что люди с криминальным прошлым становятся опасными, настораживает меньше, чем то, что люди, которые встречаются повсюду, в том числе на чиновничьих должностях, впадают в моральный автоматизм. Это говорит об ухудшении климата. Когда погода улучшается, можно видеть, как те же самые экзистенциальные типы мирно возвращаются на привычные места. Нигилист — не преступник в принятом смысле, ибо для преступления нужно, чтобы существовал и действовал определенный порядок. Но как раз по этой причине преступление для него не важно; переход совершается из морального контекста в автоматический. Там, где нигилизм стал нормальным состоянием, индивиду остается только

выбор между видами несправедливости. Однако регулятивные ценности не могут появиться из мест, которые еще не втянулись в процесс. Новое течение формируется скорее из глубины.

Если бы можно было считать нигилизм специфическим злом, то диагноз был бы благоприятнее. Против зла есть испытанные целительные средства. Тревожнее, когда происходит сплав добра и зла, когда границы добра и зла размыты настолько, что их не увидит даже самый острый глаз.

11.

Не будем касаться того, что позволяет в это время сохранить надежду. Если верны слова Гельдерлина, то с ростом опасности должно расти спасение[385]. В его первых лучах все бессмысленное потускнеет.

Нас больше интересуют эффекты поворота, который незаметно для масс предшествовал. Здесь наверняка найдутся знаки для практического использования в нигилистических потоках. Речь, стало быть, идет об описании симптомов, а не причин.

Из этих симптомов первым бросается в глаза основной признак, который можно назвать признаком редукции. Нигилистический мир по своей сути — это мир редуцированный и продолжающий себя редуцировать, как и положено движению к нулевой точке. Ощущение, господствующее в нем — ощущение редукции и редуцирования. Романтика больше не может противостоять этому движению, доносится лишь эхо исчезнувшей действительности. Избыток иссякает, человек чувствует себя эксплуатируемым в разнообразных, а не только в экономическом, отношениях.

Редукция может быть пространственной, духовной, душевной; она может касаться красоты, добра, истины, экономики, здоровья, политики, — только замечают ее всегда в итоге как некую утрату. Это не исключает того, что на больших дистанциях она связана с расширением власти и действенности. Мы

[385] «Близок бог/ И непостижим./Где опасность, однако,/ Там и спасенье». Гельдерлин. «Патмос», пер. В. Микушевича.

видим это, например, в упрощении научной теории. Она, отказываясь от неровностей, спрямляет линии. Появляются цепи умозаключений, которые можно видеть, например, в дарвинизме. Для нигилистической мысли также характерна склонность приводить мир с его сложными и многообразными тенденциями к одному знаменателю[386]. Результат такого вмешательства, пусть и на время, ошеломляет. Этому приему обучаются, так как его диалектика представляет собой лучшее средство дезорганизовать противника, лишенного резервов. Но потом эту методику перенимает и слабая сторона. На этом основана идейная эффективность реакции. Приводить к одному знаменателю — может быть неизбежное средство в определенной фазе нигилистического развития; но по сути оно остается знаком редукции.

12.

К этим знакам относится также исчезновение чудесного, а с ним рассеиваются не только формы почитания, но и удивление как источник науки. Восхищение и изумление в нигилистическом состоянии вызывают лишь эффекты цифр пространственного и численного миров. Затем повсюду будет бросаться в глаза безмерное, образуя контр-соответствие точной науке, редуцированной наконец до чисто измерительного искусства[387]. Головокружение от космической бездны — это нигилистический аспект. Оно может достичь возвышенности как в «Ойреке» (Eureke) Э.А. По, однако с этим головокружением всегда будет связано особенное, относящееся к ничто чувство страха.

Уже Леон Блуа[388] установил корреляцию между нарастанием нигилистического движения и этой формой страха. Он объясняет изобретение все более быстрых машин волей к бегству,

[386] Хайдеггер выписывает фразу и ставит на полях: «Рабочий»! (S. 463).
[387] Хайдеггер выписывает эту фразу без комментариев. (S. 463).
[388] Леон Мари Блуа (1846-1917), французский писатель, который сознательно жил в ужасной нищете и свой опыт критического существования трансформировал в автобиографические романы и памфлеты, критикуя эпоху. После эстетико-нигилистической фазы Блуа обращается в христианство, оказывается «нетолерантным католиком» и называет себя — в силу своей радикальной критики модерна и апокалипсического настроя — «духовным крушителем». Юнгер по совету Карла Шмитта, близкого к католико-политическим кругам и воспринявшего идеи Блуа, в 1934 начинает активно читать этого автора и цитировать его.

к отступлению, неким инстинктом, позволяющим человеку предчувствовать угрозу, от которой нужно спешно искать спасения в другой части земли. Это можно сказать противоположность, теневая сторона воли к власти: чуткость к затишью перед бурей. С каждым циклом ускоряющегося движения происходит и определенная редукция. Подобно тому, как вырабатываются богатые месторождения и пласты, также исчерпывается покой, и все приходит в движение.

Родственным знаком можно считать растущую склонность к специализации: разделение и детализацию. Она бросается в глаза и в гуманитарных науках, где почти полностью исчезает синоптический талант, подобно тому, как в мире труда исчезает ручное ремесло, требующее высокой квалификации. Специализация зашла так далеко, что индивиду остается развивать только частную идею, выполнять только одну операцию на конвейере. Нет недостатка в теориях, объясняющих причины утраты, которая обнаруживается на личностном уровне, этим процессом специализации, но верно как раз обратное, и потому средства, которые рекомендуются, по-настоящему не помогают.

Этой детализации, вызывающей в науках и на практике беспокойство, но в повседневности нарастащей, соответствует с точки зрения морали обращение к локальным ценностям. Тот факт, что «высшие ценности обесценились», ведет к новым инвестициям сил в освободившиеся места. Такие попытки могут осуществляться как в церквях, так и в других сферах. Редуцирующая инвестиция выдает себя, например, там, где Бог понимается как «благо» или там, где начинают на пустом месте возводить идеи[389].

Появляются эрзац-религии, число которых огромно, как будто мы оказались под одним из более низких божественных сводов. Можно сказать, что из-за низвержения высших ценностей теперь все и каждый получают возможность культового посвящения и толкования. Эту роль берут на себя не только науки. Множатся идеологии и секты; это время апостолов без предназначения. Наконец апофеоз выпадает и на долю полити-

[389] Хайдеггер выписывает эту фразу и замечает: «Лесные тропы» (S. 463).

ческих партий, и божественным становится то, что служит их доктринам и их меняющимся целям.

13.

Можно назвать еще множество сфер, в которых утрата становится совершенно очевидной, как, например, в искусстве или эротике. Речь ведь идет о процессе, в который вовлечено все и который в конце концов ведет к совершенно однообразным, серым или же выжженным ландшафтам. В лучшем случае здесь появляются кристаллические образования. Своеобразная форма кристалла — это не что-то принципиально новое. Оно скорее впитывает в себя мир и содержит в себе его формы. Впервые мы наблюдаем нигилизм как стиль.

В мировой истории уже многократно, у индивида, в малых или в больших сообществах, случалось падение бессмертных иерархий со всеми его последствиями. И всегда в распоряжении еще оставались мощные резервы, в варварском или же в цивилизованном мире. Сохранялась нетронутой первобытная основа, и целые культуры оставались девственными. Сегодня же утрата, которая ведь не только утрата, но одновременно и ускорение, упрощение, интенсификация и стремление к неизвестным целям, распространяется на весь мир.

Когда рассматривают негативные стороны редукции, то, пожалуй, самым значительным признаком оказывается сведение множества к цифре или же символа к пустому знаку. Это создает впечатление наполненной мандалами пустыни, совершающей свое вращение под звездами. Все важнее становится всесторонняя измеримость. Еще совершают посвящения, хотя уже не верят в преображение. Затем преображение переинтерпретируют, сделав яснее.

В прошлое уходит тип денди. Он обладал высшей степенью культуры, смысл которой исчезает. Проституция относится сюда в качестве десимволизированной половой принадлежности. Затем прибавляется не только продажность, но и измеримость. Красота конвертируется в цифры, становясь универсальной. Наиболее тотальная редукция — это редукция к чис-

той причинности[390]; к ее разновидностям относится экономическое рассмотрение общественного и социального мира. Со временем все области (даже избегающие причинности, такие как мечта) можно привести к общему знаменателю.

Тем самым мы касаемся снятия табу — операции, которая более всего пугает, удивляет и, пожалуй, возбуждает. Позже отсутствие табу воспринимается как нечто естественное. Только в первый раз есть риск в том, чтобы моторизировать катафалк[391], потом это становится экономически выгодным предприятием. Сегодня такая жуткая книга, как книга Ивлина Во о похоронном бизнесе в Голливуде, уже относится к развлекательной литературе. Начало всегда связано с риском. Между тем наступила своего рода кульминация — участие в крупномасштабном нигилистическом процессе потеряло привлекательность.

На чем же основан разлад, грозящий среди прочего обесточить радикальные партии и позволяющий провести различие между послевоенными 1918 и 1945 годами? Основу его можно увидеть в том, что за это время мы перешли нулевую точку не только идеологически, но и с точки зрения внутреннего ресурса идеологии. Это ведет к новому умонастроению, воспринимающему новые феномены[392].

14.

Едва ли стоит ожидать, что эти феномены возникнут неожиданно и будут счастливой развязкой. Пересечение линии, прохождение нулевой точки *разделяет* драму, обозначая середину, но не конец. До гарантированного положения еще дале-

[390] «Имеется в виду эффективность? и при том эффективность чисто временн**а**я», — поправляет Хайдеггер. (S. 464).

[391] Метафора и связанное с ней предсказание, которые в девяностых годах нашли свое подтверждение в деятельности (или как это называют в искусстве) доктора Хагенса. Скандально знаменитая выставка «Миры тела», заявленная как художественная, представляет пластинированные по высокой ии оригинальной технологии доктора Хагенса тела умерших людей (Prof. Dr. Med. Gunther von Hagens. Kцrperwelten. Die faszination des Echten). Как точно предсказывает Юнгер, это достижение науки (искусства?) оказалось весьма выгодным предприятием для Хагенса и его лаборатории.

[392] «Какие?», — ставит вопрос Хайдеггер. (S. 464).

ко. На него можно только надеяться. Барометр говорит об улучшении, несмотря на сохранение внешней угрозы, и это лучше, чем если бы его показания нормализовались при еще сохраняющихся аспектах гарантированности.

Трудно предположить, что эти феномены раскроются сразу же как теологические, если понимать слово в узком смысле. Скорее они объявятся на тех полях, с которыми сегодня связана вера, то есть как раз на полях мира цифр. И в самом деле следует признать, что на границах, где соприкасаются математика и естественные науки, происходят сильные изменения. Астрономические, физические, биологические представления изменяются значительно глубже, чем можно было бы представить, исходя лишь из смены теорем.

Мы, конечно же, еще не уходим от стиля цехов, хотя уже проглядывает важное отличие. Знакомый порядок цехов в основе своей является результатом разрушения, — «до основания», — старых форм ради большей динамики рабочего процесса. Это относится ко всему механизированному, транспортному, военному миру с их деструкциями. Разрушение достигает наивысшей интенсивности в образах ужаса, как, например, в пожаре городов. Боль чудовищна, и все же среди исторического уничтожения осуществляется образ времени. Его тень падает на вспаханную землю, падает на жертвенную землю. За этим следуют новые горизонты.

Глаз только еще привыкает к изменению декораций, которые уже отличаются от декораций мира прогресса и коперниканского сознания. Такое впечатление, будто верхний свод, как и панорама стали ближе, стали конкретными, что привело к образованию новой оптики. Уже можно предвидеть, как в этом театре появятся новые фигуры.

Вместе с тем нельзя не заметить, что в мире фактов нигилизм приближается к последней цели. При входе в зону его господства повреждена была только голова, зато тело было еще в безопасности. Теперь же наоборот. Голова — по ту сторону линии. В то время как динамизм снизу возрастает и требует взрыва. Мы живем на пороховой бочке, которой будет доста-

точно для уничтожение большой части человеческого рода. Не случайно, что здесь действуют те же самые силы, которые дискриминируют солдата, не знающего еще ни правил борьбы, ни различий между воином и безоружным.

Тем самым процесс не следует квалифицировать как совершенно бессмысленный. И не поможет, если закрывать на него глаза. Он есть выражение гражданской войны, в которой мы находимся. Чудовищность сил и средств позволяет сделать вывод, что отныне на карту поставлено все. К этому добавляется тотальность стиля. Все это указывает на мировое государство. Речь больше не идет о национально-государственных интересах или о разделе регионов. Речь идет о планете в целом.

Это первый луч надежды. Впервые среди безбрежного прогресса и его перемен появляется твердая материальная цель. А также воля ее достичь, причем не с помощью силовой политики — скорее эта воля имеет характер повседневного мнения, которое услышишь на каждом углу.

Одновременно все больше сторонников того мнения, что третья мировая война, хотя и возможна, но не неизбежна. Не исключено, что достичь мирового единства можно с помощью соглашений[393]. Этому могло бы способствовать возникновение третьей силы, под которой мыслится объединенная Европа. Дело может принять и такой оборот, что одна из конкурирующих сторон потерпит поражение уже в мирное время. Кроме того, всегда есть нечто непредусмотренное. Все это приводит к выводу, что при достаточной силе духа нет причин ни для безоглядного оптимизма, ни для отчаяния.

15.

Что делать в таком положении? Многие ломают головы над этим вопросом. Это тема нашего времени. В ответах нет недостатка. Наоборот, их многообразие сбивает с толку. Вы-

[393] Хайдеггер усматривает в этом предположении (подчеркивая слово «соглашения») противоречие с «Рабочим» (1932) и с сочинением «Мир» (1948). (Там же.)

здоровление ведь не наступит от того, что каждый станет доктором.

Истинные причины нашего положения неизвестны и не проясняются поспешными объяснениями. Это не касается второстепенных выводов. Возможно, что мы судим слишком благосклонно. Также возможно, что на нашу точку зрения влияет близость катастрофы, и что более поздние фазы придадут смысл эпохе в целом. Тогда это стало бы знаком того, что нигилизм приближается к своему концу. Может быть, уже скоро его увидят в совершенно другом свете.

К тому же знание целительных средств ограничено. Ведь если бы мы знали великое снадобье, положение потеряло бы свою сложность. Но для нашего положения характерны скорее неопределенность, риск, страх, и любая более-менее крупная попытка справиться с ним остается экспериментом. Напротив, можно утверждать, что любой, кто расхваливает некий гарантированный рецепт, является шарлатаном или же еще не понял, что час настал. В науке или в любой другой сфере, сохранение *определенного* типа гарантированности позволяет только заключить, что ресурсы XIX века еще не совсем редуцированы.

Зато можно, пожалуй, посоветовать манеру поведения, дать практические советы относительно движения в нигилистическом поле, ведь в конце концов есть же какой-то опыт. Свободный человек из одного только чувства самосохранения обязан подумать о том, как ему себя вести в мире, в котором нигилизм не только стал господствующим, но и, что хуже, превратился в нормальное состояние. То, что такое размышление уже возможно, обещает лучшую, более ясную погоду; оно — признак открывающейся по ту сторону перспективы.

16.

Что касается оптики, то укажем еще на одно обстоятельство, которое покажется неопытному в этой сфере смущающим, и даже непостижимым: а именно, что при пересечении нулевого

меридиана прежние цифры уже не соответствуют истине, и нужно начинать новое исчисление.

Это в частности касается необходимой деструкции. Консервативная позиция, представители которой достойны внимания и даже восхищения, более не в состоянии тормозить растущее движение, как это было возможно после первой мировой войны. Консерватор должен всегда опираться на слои жизни, которые еще не пришли в движение, такие как монархия, аристократия, армия, деревня. Но когда все начинает сдвигаться, то точка отсчета теряется. Соответственно можно видеть, как молодые консерваторы переходят от статичных к динамичным теориям: они настигают нигилизм на его поле.

Это знак того, что со времен старого пруссака Марвица[394] произошло значительное развитие. Тогда еще могло показаться, будто в огне только склады и хозяйственные строения. Но глобальный пожар требует совершенно другой амуниции. При этом нужно иметь в виду новый горизонт.

Нет сомнений, что весь наш состав[395] как целое проходит через критическую линию. При этом изменяются критерии опасности и гарантированности. Больше уже нельзя думать о том, как спасти от натиска огня дом или личное имущество. Здесь не помогут ни хитрость, ни бегство. Напротив, такому спасенному существованию присущ привкус нелепости, в лучшем случае музейности. Это верно и в духовной сфере, поэтому сегодня редко упоминают то, что мыслитель на протяжении десятилетий сохранял свою точку зрения. Даже развития кажется недостаточным в этих странных мирах — скорее нужны трансформации в смысле Овидия или мутации в современном смысле.

Что за фигуры открываются теперь духу, который подобно саламандре движется сквозь огненный мир? Он видит здесь

[394] Прусский генерал-лейтенант Фридрих Август Людвиг фон Марвиц (1777-1837), известен тем, то выступал против ликвидации сословий и настаивал на ведущей миссии аристократии, которая по его представлениям, должна была стать военной и политической элитой.

[395] Следуя предпочтению Юнгером военной лексики, мы переводим der Bestand как состав, во множественном числе как резервы.

структуры, скрепленные по-старому: они не могут устоять, даже если они находятся в Тибете. Там он видит линию, где расплавляются все ценности, а на их место заступает *боль*. Потом он вновь замечает вырисовывающиеся контуры. Они требуют, прежде всего, острого глаза: ведь они могут быть всего лишь ростком или будущим центром кристаллизации. И все эти состояния требуют другого подхода, который покажется противоречивым и сумбурным тому, кто не может реализовать негативную и позитивную стороны уничтожения. Вавилонское смешение разделяет умы, темой которых становится точное положение нулевой точки. И это понятно, ведь эта точка задает будущую систему координат.

Возможна также оптика, сквозь которую линия появляется как маркер глубины, как при раскопках. Когда убирают мусор времени и сносят постройки феллахов, то получают представление о порядке и мироустройстве. С этой целью видимо сильные духом используют нивелирующее насилие, которое присуще нигилистическим методам и терминологии. Сюда относится "философствование молотом", которым прославился Ницше, или "предприятие разлома", которое вынес на свою визитную карточку Леон Блуа.

Главный вопрос, насколько подчиняется дух необходимому разрушению, и ведет ли путь через пустыню к новым источникам. Это задача, которую таит в себе наше время. Каждый принимает участие в ее решении в меру своего характера. Поэтому возникает вопрос об основной ценности, и этот вопрос сегодня необходимо поставить перед личностью, произведением, организацией. Он гласит: насколько они перешли линию?

17.

Вышеназванное смятение появляется прежде всего там, где по праву предполагают корень наших трудностей, а именно в делах веры. Уже само *предположение* есть прогресс по отношению к полному безразличию позднего либерализма и чего похуже. Катастрофа Второй мировой войны обнаружила для

многих, для огромных масс, порок, который иначе они не чувствовали. В этом проявляется продуктивная сила боли, и такие шаги к выздоровлению заслуживают особого поощрения и пестования.

Вполне естественно, что в таком положении в первую очередь отзываются церкви. Это их обязанность, к этому они призваны. Сразу же, однако, возникает вопрос, насколько они способны оказать помощь или, другими словами, в какой мере они еще владеют целительными средствами. От этого вопроса не стоит отмахиваться, так как именно непроверенные редуты могут быть особенно уязвимы для атаки нигилизма. Иначе вышло бы так, как мы описывали в самом начале: лицемерный спектакль благословения, которому нет никакого трансцендентного основания, и оно тем самым превращается в пустой жест, в машинальный акт, как и все другие — и даже уступает им, поскольку он призван отражать ценности. Есть мгновения, когда оборот мотора становится сильнее, осмысленнее, чем повторяемые миллионами молитвы. Перед этими мгновениями в страхе отшатываются многие из тех, которым нигилизм придал остроту зрения.

Можно предвидеть, что поставленный так вопрос не долго будет оставаться нерешенным. В мгновение, когда происходит пересечение линии, возникает новый поворот бытия и тем самым начинает мерцать то, что действительно есть. Это будет очевидно даже притупившемуся глазу. К этому уже примкнут новые крепости.

Но по эту сторону линии невозможно судить о таких вещах. В случае нигилистического конфликта не только благоразумнее, но и достойнее, выступать на стороне церкви, чем на стороне тех, кто на нее нападет. Это обнаружилось только недавно и продолжает обнаруживаться сегодня. Повсюду за исключением нескольких солдат нужно благодарить только церковь за то, что среди ликования масс дело не дошло до откровенного каннибализма и восторженного поклонения зверю. Временами было недалеко до этого; уже в знаменах просвечивала и все еще просвечивает блеск каинова празднества. Другие силы, веду-

щие себя социально и гуманно, ретировались. Им с их вялыми декомпозициями не стоит больше оказывать помощь.

Дальнейшее подавление церкви либо обрекло бы массы на технический коллектив с его эксплуатацией, либо загнало бы в руки тех сектантов и шарлатанов, которые сегодня встречаются на каждом углу. Здесь заканчиваются век технического прогресса и два века просвещения. Можно услышать призывы предоставить массы своей воле, которая явно толкает их к уничтожению. Это значило бы увековечить рабство, в котором томятся миллионы и которое превосходит ужас античности, однако без ее света.

Чтобы избежать распространенной путаницы, это следует продумать заранее. Далее следует констатировать, что теология отнюдь не находится в том положении, которое может померяться силами с нигилизмом[396]. Теология скорее сражается с арьегардами Просвещения, и таким образом сама еще втянута в нигилистический дискурс.

Гораздо более обнадеживает то, что отдельные науки пробиваются к образам, которые можно толковать теологически[397] — прежде всего астрономия, физика и биология. Как кажется, науки от экспансии вновь перешли к концентрации, к более ограниченной, более четкой и тем самым, возможно, более человеческой точке зрения, имея в виду, что слово понимается уже по-новому. Здесь нужно остерегаться опрометчивых истолкований; лучше всего говорят результаты. Теперь эксперименты отвечают на новые вопросы. Это приводит также к новым ответам. Для их обобщения философии уже недостаточно.

Менее всего недостаток[398] ощутим там, где хватает богослужений — в ортодоксальном центре. Он быть может единст-

[396] Здесь Хайдеггер указывает на состоявшийся с Юнгером разговор на эту тему в местечке Штюбенвазен, недалкео от Тоднаумберга (S. 464).

[397] У Хайдеггера здесь вопрос на полях. (S. 465).

[398] Недостаток, оскудение в противоположность избытку — понятия, которые употребляет Ницше для характеристики явлений жизни. В частности для характеристики искусства: «По отношению ко всем эстетическим ценностям пользуюсь я теперь следующим основным различением: я спрашиваю в каждом отдельном случае: «Стал ли тут творческим голод или избыток?» (Веселая Наука, № 370). К явлениям, выдающим «оскудение жизни», Ницше причисляет романтический пессимизм.

венное место, где при пересечении линии не происходит разложения, но если он разваливается, то это приводит к небывалым изменениям. Недостаток сильнее проявляется у протестантов, чем у католиков, оттого их устремления более направлены на светские интриги и общее благо. Ни в коем случае не следует снимать бремени решения с духовных лидеров. Ибо это приводит к тому, что теологические темы все сильнее внедряются в литературу. Во Франции это наблюдается как возвращение к традиции. Выступление автора на стороне церкви или размежевание с ней — вечно возвращающийся конфликт. Новая экзегеза ведет к противостоянию пророков и священников, которое постоянно повторяется, как например между Кьеркегором и епископом Мюнстера[399]. Теологический роман, звезда которого закатилась, вновь появляется в англосаксонских странах; порою ему даже предаются те писатели, которые только что занимались изображением сверхчеловека или последнего человека.

Эти три факта: метафизическое беспокойство масс, выход отдельных наук из коперниканского пространства и возникновение теологических тем в мировой литературе, — positiva высокого ранга, которые по праву можно противопоставить чисто пессимистической или упаднической оценке ситуации. Сюда же надо добавить энтузиазм, своего рода готовность, одновременно более трезвую и более сильную, чем после 1918 года. Ее можно встретить как раз там, где было больше всего боли, она отличает немецкую молодежь. Эта готовность проявляется более весомо по возвращении на родину после таких испытаний как разруха, окружение, унизительная неволя, чем в случае победы. После них не остается заносчивой храбрости, но возникает новое мужество, состоящее в том, чтобы испить чашу до дна. В атаке оно выступает ослабляющим фактором, но дает неимоверные силы для сопротивления[400]. У безоружного такие силы растут.

[399] Епископ Мюнстера, глава датской протестантской церкви, друг и духовный наставник отца Кьеркегора.

[400] «Противоречие с Рабочим», — замечает Хайдеггер, подчеркивая слово «атака» (S. 465).

18.

Там, где сегодня обнаруживается этот резерв — готовность, воля к жертве и тем самым субстанция, — там всегда есть опасность бессмысленного его использования. Эксплуатация[401] — основная черта мира машин и автоматов. Она ненасытно усиливается, вплоть до появления Левиафана[402]. В этом нельзя обмануться даже там, где великая империя чуть только не озолотила лачуги. В комфорте Левиафан еще страшнее. Время сверхдержав, как предсказывал Ницше, наступило.

Поражение всегда достойно сожаления. Однако оно не относится к тому злу, которое полностью негативно; у него есть свои преимущества. Одно из значительных — моральное, поскольку поражение отстраняет от участия в действиях и тем самым от соучастия, связанного с ними. При этом может возрастать правовое сознание, которое превосходит сознание действующих лиц.

Не стоит поступаться этим и другими преимуществами только ради того, чтобы участвовать в сомнительных действиях. На нашу страну уже падают тени нового конфликта. Немец становится в глазах своих врагов желанным союзником, не только из-за срединного положения его страны, но и из-за стихийных сил, скрытых в нем. Это улучшает его положение, но и приносит новую опасность. Он принужден коренным образом заниматься проблемами, которые только на первый взгляд кажутся политическими.

Противоборство с Левиафаном, который тиранично принуждает то извне, то изнутри, — всеобщее явление нашего мира. Два великих страха охватывают человека, когда нигилизм достигает кульминации. Один основан на ужасе внутренней пусто-

[401] Хайдеггер ставит вопрос, усомнившись в слове «эксплуатация» (S. 465).

[402] Появление этой мифологической фигуры в тексте Юнгера как само собой разумеющейся, объяснимо многолетней дружбой и перепиской с Карлом Шмиттом (1888-1985), автором «Левиафана Томаса Гоббса». Карл Шмитт много раз обращался к творчеству Томаса Гоббса: «Государство как механизм у Гоббса и Декарта» (1936/37), «Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. Смысл и неудача политического символа» (1938) и др. Он считал ветхозаветную фигуру Левиафана адекватной метафорой для описания политического суверена.

ты и принуждает человека любой ценой манифестировать себя вовне — проявлением власти, овладением пространством и повышенной скоростью. Другой страх воздействует извне, как атака могучего мира, одновременно демонического и автоматического.

На этой двойной игре основана непобедимость Левиафана в наше время. Эта непобедимость иллюзорна; и в этом ее сила. Смерть, которую она сулит — иллюзорна, и *потому* она страшнее, чем на поле боя. Даже сильные воины не доросли до этой смерти, их предназначение не выходит за пределы иллюзий. Поэтому военная слава меркнет там, где имеет значение последняя действительность, превосходящая видимость.

Казалось бы, если сразить Левиафана, то освободившееся пространство нашло бы свою реализацию. Но внутренняя пустота, состояние безверия неспособны на этот ход. По этой причине там, где образ Левиафана свергнут, головы гидры тут же вырастают вновь. Пустота востребует их.

Та же трудность не позволяет препятствовать внутри государства злоупотреблениям власти, направленным против индивида. Можно себе представить ситуацию, когда объединились бы немногочисленные элиты, подобно тому, как прежде против демоса, так сегодня против Левиафана, чтобы выбить ему зубы. Их гибель не осталась бы без последствий. Мы пережили это. По той же причине возможны и даже полезны были бы партии, которые готовят нападение на бюрократию, которая подобно полипу истощает общество. На их стороне было бы большинство, даже единодушное одобрение; но это ничего не изменило бы. Самое большее, что можно было бы от этого ожидать, — создание недолговечной идиллии. Тогда образовались бы новые центры, если только Левиафан не завладеет извне легкой добычей, чтобы угнетать ее еще сильнее, чем собственные тираны. Ему нравится квиетическая идеология, он ее пропагандирует, хотя только для других.

То есть все не так просто. Удивительно унылое впечатление производит сегодня человек на улице; он, наконец, поплатился. Время идеологий, которые еще были возможны после 1918,

прошло; они сегодня лишь косметически скрывают великие силы. Тотальная мобилизация вступила в стадию, которая по своим угрозам превосходит предыдущую. Немец — конечно уже не является более ее субъектом, и тем самым возрастает опасность, что он понимается как ее объект и обманом лишается своего вознаграждения за выполненные обязательства.

Разумеется, нельзя просто игнорировать этот процесс. Он требует политического реагирования тем более настойчиво, чем больше беззащитность — даже если политическое решение редуцировано и ограничивается только выбором покровителя.

К тому же можно предположить, что в целом процесс неизбежен и, в конечном счете, имеет смысл. Образование огромных территорий и, прежде всего, их растущий буржуазный характер указывают на то, что речь больше не о движениях национальных государств, а скорее о подготовке глобального единства, в пределах которого потом можно ожидать большей защиты и свободной жизни народов и отечеств.

Один из маневров Левиафана — попытка убедить молодежь в том, что его зов идентичен с призывом Отечества. Таким образом, он получает в жертву лучших.

19.

Наш путь ни извне, ни изнутри не гарантирует безопасности. Писатели и мыслители описывали его с каждым новым шагом точнее и сознательнее, ибо это путь, на котором катастрофы надвигаются все отчетливее и все более могущественно.

В таком незавидном положении человеку предлагает свои услуги какая-нибудь организация. Слово «организация» следует понимать в данном случае в самом широком смысле, прежде всего как порядок, основанный на знании и науке. Она позволяет экономические, технические, политические упрощения. Вряд ли человек в этом состоянии отвергнет предложенные ему средства, ведь они многое для него облегчают, прежде всего, мучительный выбор и личное решение. В рамках этого порядка он будет гарантирован. Конечно, множество снятых с плеч ре-

шений перекладываются на всего лишь несколько центров. Тем самым возникает опасность всеобщей катастрофы.

Можно предвидеть, что ограничение свободы будет продолжаться. Оно есть даже там, где по наивности воображают, что могут принимать решения самостоятельно. Есть ли разница, откуда получать заказ на изобретение и распространение средств массового уничтожения, от тиранической олигархии или по решению парламента? Несомненно одно отличие: во втором случае универсальный характер принуждения более очевиден. Страх господствует над всем, даже если он обнаруживается здесь как тирания, а там как рок. Пока он правит, все идет по порочному кругу, а оружие — зловеще блестит.

20.

Тем самым встает вопрос, возможна ли еще свобода, пусть даже в ограниченном виде. Конечно же, она не гарантирована нейтралитетом — прежде всего той иллюзией безопасности, в которой берутся морализировать по поводу тех, кто стоит на арене.

Равным образом нельзя посоветовать скепсис, особенно обнаруживающий себя. Дух, который исходил из сомнения и питался им, почти повсюду пришел к власти, но теперь сомнение по отношению к нему самому является святотатством. Он требует для себя, своего учения, своих «отцов церкви» такого почитания, на которое не претендовали ни императоры, ни папы. Усомниться в нем рискнет лишь тот, кто не боится пыток и каторги. Таких найдется немного. Обнаружить себя таким путем — это значит как раз оказать услугу Леивиафану, которая придется ему по душе, для которой он держит армию полицейских. Посоветовать такое угнетенным, например, со свободной радиостанции, — чистое преступление. Тех, кто говорит, сегодняшние тираны не боятся. Это было возможно только в добрые старые времена абсолютного государства. Намного страшнее молчание — молчание миллионов, а также молчание мертвых, которое день ото дня становится все более глубоким, пока

не огласится на суде. В той мере, в какой нигилизм становится нормой, символы пустоты становятся страшнее, чем символы власти.

Но свобода не живет в пустоте, скорее она обитает в неупорядоченном и неразличимом, в той сфере, которую хоть и можно организовать, но нельзя причислить к какой-либо организации. Мы хотим назвать ее «стихия»; она есть пространство, из которого человек не только ведет борьбу, но из которого он может надеяться победить. Но это уже больше не романтическая стихия. Это первооснова его экзистенции[403], дебри, из которых он однажды, подобно льву, покажется.

Однако и в нашей пустыне есть оазисы, в которых правит стихия. В подобное же поворотное время понял это Исайя. Это сады, в которые Левиафан не имеет доступа, вокруг которых он бродит в ярости. В первую очередь это смерть. Сегодня, как и прежде люди, которые не боятся смерти, много выше самой великой преходящей власти. В этом основа тезиса, что нужно рассеивать безграничный страх. Власть имущие постоянно живут в ужасном ожидании, что не только отдельные индивиды, но и массы смогут освободиться от этого страха; что неизбежно привело бы к их падению. Здесь же подлинная причина ожесточения против любого трансцендирующего[404] учения, в котором таится наивысшая опасность: бесстрашие человека. Есть такие районы, где уже слово «метафизика» преследуется как ересь. Само собой разумеется, что там любое почитание героя и любая великая человеческая фигура низвергаются в прах.

Вторая фундаментальная сила — эрос; когда два человека любят друг друга, они избегают областей Левиафана, создают неподконтрольное ему пространство. Эрос как настоящий посланник богов всегда будет одерживать победу над всеми титаническими структурами. Никогда не согрешит тот, кто выступает на его стороне. В этом отношении следует подчеркнуть романы Генри Миллера — в них против техники выступает

[403] «Что это? — вопрошает Хайдеггер (S. 465).

[404] «Что, как, зачем (трансцендирует!)», — выражает недоумение вопросами и восклицанием Хайдеггер (S. 465.)

пол. Он избавляет от железного принуждения времени; машинный мир уничтожается в той мере, в какой человек обращается к нему лицом. Ошибочно полагать, будто это уничтожение прицельно и должно постоянно возрастать. Секс не противоречит, но корреспондирует техническим процессам в органике. На этой стадии он столь же родственен титаническому, как и, например, бессмысленное кровопролитие, ибо влечение противостоит только тогда, когда ведет к любви или к жертве. Они нас освобождают.

Эрос живет и в дружбе, которая подвергается решающей проверке перед тиранией. Здесь она, как золото в печи, очищается и получает свою пробу. В те времена, когда подозрение проникает даже в семью, человек приспосабливается к форме государства. Он окружает себя крепостью, за стены которой не проникают никакие знаки. Там, где шутка, или даже только неисполнение знака могут привести к смерти, царит великая бдительность. Мысли и чувства остаются скрытыми в самой глубине; воздерживаются даже от вина, ведь оно пробуждает истину. В таких ситуациях беседа с надежным другом может быть не только бесконечно утешительной, но и возвращает и подтверждает мир в его свободной и справедливой размерности. *Одного* человека достаточно для свидетельства того, что свобода еще не исчезла; но *он* нам нужен. Тогда у нас прибавляется сил для сопротивления. Это знают тираны и пытаются растворить человеческое во всеобщем и публичном — это устраняет неподдающееся контролю, экстраординарное.

Тесно взаимосвязаны свобода и мусическая жизнь, которая расцветает там, где внешняя и внутренняя свобода находятся в благоприятном соотношении. Произведение искусства правда еще встречает внутри и снаружи огромное сопротивление. Это делает его тем более достойным. В творение ничто проникает с чудовищной силой, делая творческий акт интеллектуальным. В этом обычно усматривают недостаток, но в данном случае это скорее стиль времени. Сегодня в любом произведении искусства скрыто присутствует значительная доля рациональности и критического самоконтроля — именно эта особенность являет-

ся условием его достоверности, печатью времени, по которой за ним признают подлинность[405]. Наивность сегодня пребывает совершенно в других сферах, нежели пятьдесят лет назад, а то, что старается насильно завладеть мечтой, попадает в круг механического повторения. Мы должны сегодня развить сознательный дух до инструмента, который спасет[406]. Он являет нам субстанцию невыразимого, а его образы позволяют и при наших средствах возвыситься до вечности. Подлинность — в самоограничении до данности.

Смысл искусства состоит вовсе не в том, чтобы игнорировать мир, в котором мы живем — это, правда, приводит к тому, что в нем мало радостного. Духовное преодоление времени и овладение им находит свое выражение не в прогрессе и совершенных машинах, а в том, что эпоха выражается в своей форме произведения искусства. В этом ее спасение. Хотя машины никогда не станут произведениями искусства, но метафизический мотив, стимулирующий мир машин, может получить в произведении искусства наивысший смысл и тем самым водворить в этом мире покой. Это важное отличие. Покой обретается в гештальте, в том числе в гештальте Рабочего[407]. Если рассмотреть путь, который прошла живопись в нынешнем столетии, то можно догадаться о принесенных жертвах. Можно, наверное, даже предугадать, что этот путь ведет к триумфу, для чего чистого служения прекрасному недостаточно. Это ведь еще спорный вопрос, что называть прекрасным.

Вряд ли можно найти такого человека, который позволит в своем саду властвовать экономике настолько, что даже цветам там не найдется места. Его посадки сразу же завоевываются жизнью, надстраивающейся над чистой необходимостью. То же самое испытывает человек, втиснутый в наш порядок, в наши государства, когда он обращается, пусть даже ненадолго, к произведению искусства. Возможно, только в катакомбах он

[405] «Писать стихи и мыслить», — дополняет Хайдеггер, подчеркивая союз (S. 465)

[406] Подчеркнув «сознательный дух», Хайдеггер замечает: «Иначе и больше чем «инструмент»— мимо! (S. 465).

[407] Здесь Хайдеггер ставит вопрос на полях: Что значит «покой» (S. 290).

может к нему приблизиться, как Христос к кресту. Ведь зона господства Левиафана характеризуется не только плохим стилем, но в ней мусический человек с необходимостью должен быть причислен к самым значительным противникам. Художника преследуют. Зато тираны расточают похвалы духовным рабам. Последние же оскверняют творение.

21.

Подобным же образом дело обстоит и с мыслителем. Он столь же рискованно ставит себя на границах ничто. Тем самым он *познает* страх, который люди воспринимают панически, как удары судьбы. Одновременно он приближается к спасительному, которое Гельдерлин связал с опасностью.

При этом следует указать на редкую симметрию: мыслитель и поэт сегодня находятся в зеркальном отношении[408]. Поэзия стала интеллектуальной настолько, что превосходит все прежние попытки осмысления. Ее образы проникают до сплетения мечты и мифа. Сюда же относится тот факт, что все большее женщин принимают участие в духовной сфере. По эту сторону линии их участие считается процессом редукции; только по ту сторону станет ясно, есть ли от него польза и какая. И если бы сегодня на Земле появился разумный пришелец, то из поэзии он мог бы заключить, что мы обладаем знанием о рентгеновском излучении и даже о ядерных процессах. Еще совсем недавно этого не было, и остается удивительным, что слово отстает от движения духа. Таким образом, в языке все еще продолжается Возрождение.

Если язык, проступая на поверхности письма плодородным слоем, дает концептуальные всходы, то в мышлении он опускается в недра неразличимости. Эти два движения в непосредственной близости к ничто соотнесены друг с другом. Стиль мышления совершенно отличен от классических времен, например, от барокко, в котором он отличался полной гарантированностью, даже суверенитетом абсолютной монархии. Он

[408] «Гельдерлин?», — помечает Хайдеггер (S. 465.)

больше не в состоянии вынести то требование позитивизма, что на любом поле, куда ступает дух, должно доминировать ясное сознание с его законами. Приток неизвестного превысил не только все метки футштока, но и критическую метку уровня воды. В результате гарантированность мысли стала сомнительной, и более того, она стала ответственностью и обузой, как наследственное владение, перешедшее в собственность. Мышление вынуждено искать другие гарантии и напоминать о других более отдаленных мотивах, как например, мотив гнозиса, досократиков, еремитов, поселившихся в Фивах. Возникают новые и все же древние лейтмотивы, как например, лейтмотив страха. И все же надо признать, что новое мышление предъявляет более точные метки, чем наследие XIX в. с его наукой. Но где встречаются друг с другом определенность с неопределенностью — риск с точностью? В области эксперимента.

На самом деле экспериментальный подход относится к самому характеру мышления. Это ведь стиль, который отличает не только живопись, науку, но и бытие отдельного человека. Мы ищем мутации, возможности, при которых жизнь в новом эоне была бы плодотворной, выносимой и даже счастливой. Научный эксперимент с его вопросами направлен на материальный мир. Мы все знаем поразительные ответы, которые дала наука, и которые угрожают мировому равновесию. Восстановить это равновесие может только мышление, получив из мыслящего космоса ответы, которые будут превосходить эти материалистические позиции. Своеобразие нашего положения позволяет заключить, что эти мыслительные акты по времени должны предшествовать теологическим установкам, более того, их подготавливать — может быть даже не столько они, сколько ход наук вообще, как сеть, из которой вынимают другую добычу, нежели ожидали.

То, что мышления, которое мы получили в наследство недостаточно, ясно как день. Однако нельзя сказать, будто бы, как вообще, так и в мышлении осуществлена некая операция, направленная против предыдущего столетия — его стиль, особенно стиль познания скорее расширен и углублен. Он конечно

при этом изменился, может быть даже стал несравнимо сильнее — также как и получение новой физической энергии имеет фундаментом исследовательские работы наших отцов. Скорее это даже не операции и методы нам отвечают, а новые силы. Это позволяет предположить, что методы с самого начала ведут к другой цели, нежели та, для достижения которой они предназначались.

Итак, мы в неизмеримом. Здесь меньше гарантий при большей надежде на результат. «Holzwege»[409] — прекрасное сократовское слово для этого. Оно означает, что мы находимся в стороне от твердых дорог и в царстве неразличимого. Здесь существует возможность поражения.

22.

Упрек в нигилизме сегодня популярен, и каждый приписывает его своему противнику. Весьма вероятно, что правы *все*. Поэтому нам нужно обратить упрек к себе, а не разделять позицию тех, кто неутомимо ищет виноватых. Менее всего знает время тот, кто не испытал на себе чудовищную силу ничто, и кто не уступил его соблазну. На собственный страх и риск: это как некогда в Фивах, в центре пустынного и разрушенного мира. Здесь пещеры, к которым толкают демоны. Здесь каждый, независимо от положения и ранга, оказывается в непосредственной и самостоятельной борьбе, и с его победой изменяется мир. Если человек окажется сильнее, то ничто отступит. На линию побережья будут выброшены затопленные сокровища. Они вознаградят жертвы.

Обзор:

1. Оценка нигилизма у Ницше,
2. у Достоевского.
3. Его оптимистическая и
4. пессимистическая характеристики.
5. Диагнозы нигилизма

[409] Лесные тропы (нем.) — название сборника работ Мартина Хайдеггера (1950 г.).

6. в преддверии ничто.
7. Отношение нигилизма к хаосу и анархии,
8. к болезни,
9. которая для него столь же мало типична.
10. Нигилизм как преступление.
11. Нигилизм как состояние утраты
12. и демифологизации.
13. Он сводится к цифрам и измеримому существованию.
14. Нигилизм приближается к последней цели.
15. Его чародейство — манера поведения, а не средство исцеления.
16. В зоне изменений вопрос об основных ценностях можно поставить только на линии, на нулевом меридиане.
17. Отношение к церкви,
18. к Левиафану.
19. Организация и безопасность.
20. Оазисы в пустыне.
21. Мыслитель и поэт в это время.
22. Критическая сила личности.

Перевод с немецкого Г.Р.Хайдаровой

В.В.Савчук

Судьба нигилизма в России

Как отнестись к нигилизму сегодня? Не затмили ли его сегодня понятия тоталитаризм и терроризм? Не остались ли нигилисты в эпохе бомбистов и анархистов? Может, он лишь указывает на эпоху, подобно якобинцам? А если содержание термина все же отражает реальность нашего времени, то каковы его новые формы? Ряд вопросов удостоверяет общее место: по поводу нигилизма всегда возникает много больше вопросов, чем дают ответов.

История термина

В дискуссии Э. Юнгера и М. Хайдеггера[410] о нигилизме, названной современниками эпохальной, писатель и философ не касаются истории термина, оставляя за скобками дискуссии предшествующих времен. Возможно, причиной тому персональная адресация, стиль которой задает соответствующие пра-

[410] «Э. Юнгер написал работу «Через линию» в 1950 г. для юбилейного сборника в честь 60-летия Хайдеггера, посвятив ее европейскому нигилизму. Отметив вначале, что нигилизм восходит к Ницше и Достоевскому, Юнгер завершает свое сочинение сравнением позиций мыслителя и писателя, шире мыслителя и художника. Центральным пунктом работы является отличие нигилизма, не поддающегося строгому определению, от зла, хаоса, болезни. Текст-посвящение Юнгера интересен не только точностью образа: он представляет собой результат многолетних поисков, наблюдений, размышлений, жизненного опыта. Итог этот не столько личный, сколько естественно-исторический. Работа «Через линию» провоцирует яркостью картин, точным диагнозом и ригоризмом суждений. Для Юнгера как командира разведгруппы в Первую мировую войну опыт пересечения линии фронта был исходным в размышлении о нигилизме. Нужно также иметь в виду, что здесь изложена квинтэссенция представлений автора, трансформировавшихся начиная с 20-х годов в публицистических статьях, прошедших стадию первого оформления в его знаменитых эссе 30-х годов. Мартин Хайдеггер в ответной статье «О «линии»» в 1955 г. в такой же юбилейный сборник в честь Юнгера, переименованной им позже «К вопросу о бытии», оспаривает, прежде всего, саму попытку понимания нигилизма писателем. Отвечая на вызов, Хайдеггер ставит своей задачей установить «происхождение сущности нигилизма и сущности его окончания» (Хайдарова Г. Предисловие // Судьба нигилизма. Э. Юнгер, М. Хайдеггер, Д. Кампер, Г. Фигаль. Перевод с немецкого Г. Хайдаровой. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. с. 4-5).

вила сообщения. Их эстафету принимают Дитмар Кампер и Гюнтер Фигаль, опуская историю вопроса и разъяснительную работу. Но для понимания контекста, в который попадают их соображения о нигилизме, полагаю все же уместно привести краткую историю термина[411].

Отправной тезис — нигилизм есть европейский феномен. В истории мысли понятием нигилизм выражали свое отношение к различным философским позициям, например, философскому эгоизму или солипсизму, идеализму, атеизму, пантеизму, скептицизму, материализму и пессимизму, а кроме того, оно служило для *обозначением* религиозных, политических и литературных течений. Автор статьи «Нигилизм» В. Мюллер-Лаутер полагает: «Как «terminus novus» оно было употреблено в 1733 г. Ф. Л. Гетциусом, в отношении теологии и философии, а также к другим наукам, вплоть до юриспруденции и медицины»[412]. Слово «нигилист» использовали для *негативной* характеристики определенных политических и социальных установок во французской литературе после 1793 г., в которой оно не совпадало с философским значением понятия «нигилизм» в Германии[413]. Остается спорным, повлияли ли на последнее более ранние словообразования от «nihil». Вместе с «аннигиляцией» наиболее важным из них является «нигилизм» как обозначение еретического направления христологии во второй половине XII столетия, которое сводится к речи о «nichilianist(a)e» Готье де Санкт-Виктора. Согласно его мысли, вечный Логос не может *становиться* чем-то, поэтому Христу человеческое бытие присуще только акцидентально, как человек Христос «non aliquid»,

[411] Я воспользуюсь статьями Mueller-Lauter W. Nihilismus // Historisches Worterbuch der Philosophie. Bd. 6. / Hrsg. Joachim Ritter und Karl-Fridrich Grunder. - Basel; Stuttgart, 1984. S. 846 -853; Risenhuber K. Nichts // Handbuch Philosophischer Grundbegriffe. Muenchen, Koesel, 1973. S. 991 – 1008; Le Petit Robert. P., 2001. P. 1152.

[412] Mueller-Lauter W. Nihilismus // Historisches Worterbuch der Philosophie. Bd. 6. / Hrsg. Joachim Ritter und Karl-Fridrich Grunder. - Basel; Stuttgart, 1984. S. 846.

[413] Согласно словарю Робера термин нигилизм известен во Франции с 1787 г. Он выделяет три значения нигилизма: 1. Нигилизм как философская доктрина, согласно которой нет ничего, что существовало бы абсолютно. 2. Идеология, которая отвергает всякое социальное принуждение. 3. Настроения, характеризующиеся пессимизмом и моральным разочарованием. Например, пессимзм панков (Le Petit Robert. P., 2001. P. 1152).

то есть не индивид. Нигилист (Nichilianist(a)e) раскрывается в отрицании человеческого воплощения Бога.

Широкую дискуссию вызвала трактовка понятия нигилизм Ф. Х. Якоби, с именем которого связывают популярность этого понятия[414]. Он использовал термин нигилизм для характеристики теоретической философии Канта[415], а также наукоучения Фихте (в котором он видел последовательного кантианца). В письме к Фихте (1799) Якоби указал, что тот достигает цели своей философии, исходя из единичного Я, только за счет рефлектирующего разрешения всех «вещей» в мыслительной конструкции абсолютного Я, которое на самом деле есть только продукт абстракции эмпирического Я. Для человека, который таким образом абстрагируется и тем обожествляет себя, все растворяется «постепенно в его собственном ничто». Только вера в живущего, самосуществующего Бога может противостоять отчаянию, возникающему из такой философии, полагал Якоби. Именно это понимание нигилизма дало основание отечественному исследователю полагать, что «Ф.-Г. Якоби создал понятие «нигилизм», и это понятие было, если можно так сказать, его «эпохальным» открытием»[416]. Так, последовательный идеалист должен начинать с нигилизма, поскольку из него он никогда не доберется до чего-то конкретного. С другой, но в равной мере ведущей к нигилизму стороны, У. Гамильтон дополняет: «если ничего, кроме феноменальной реальности само-

---

[414] Эту позицию разделяет и Хайдеггер в работе «Европейский нигилизм» (см.: Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1994. С. 63).

[415] По Якоби, кантовский "нигилизм" имеет два аспекта. «Во-первых, Кант уничтожает реальность предметов чувственного опыта, именно тех предметов, среди которых мы живём и которые мы познаём. Во-вторых, сверхчувственные предметы идей разума (и прежде всего - Бога) он превращает в пустые фикции, продукт "гипостазирования", т.е. равным образом лишает их подлинной реальности» (Чернов С.А. Кантианцы против Якоби // Credo New. Теоретический журнал. 2004, № 4. С. 14).

[416] Михайлов Ал. В. «Эстетика» Жан-Поля. // Жан-Поль. Приготовительная школа эстетики. М., 1981. С. 21. Полнота картины требует оглашения другой точки зрения, которую приводит С.А. Чернов, собравший анти-якобистские высказывания: Якоби — «дилетант» (Шеллинг), «вождь полузнаек в философии» (Гегель), «сварливый прохвост» (Гейне), «низшая монада», которая не в состоянии понять и оценить подлинный смысл кантовской философии» (Куно-Фишер), его работы — «аффектированное мечтательное гениальничание» (Кант), «в общем и целом, а также и в деталях… «просто не понял» Канта (Юлиус Лехман в диссертационном исследовании о критике Якоби) (Чернов С.А. Кантианцы против Якоби // Credo New. Теоретический журнал. 2004, №4. С. 6 - 7).

го факта не позволено, то получится нигилизм». Он проводит различие между спекулятивным нигилизмом Фихте, который у него преодолевается в практической философии, и скептическим нигилизмом Юма. Но и сам Якоби, как утверждает гегельянец Ц. Ф. Гешель, незаметно для самого себя впал в идеализм и нигилизм, с которыми боролся[417]. Как здесь не вспомнить завершение статьи Юнгера «Через линию»: «Упрек в нигилизме сегодня популярен, и каждый приписывает его своему противнику. Весьма вероятно, что правы *все*».

Хотя Фихте в своих письмах отклонял упрек Якоби в нигилизме, показывая причину недоразумения, но с тех пор эта проблематика постоянно занимала его. Уже в наукоучении 1812 г. он задается вопросом о средствах избежать «крушения реальности» вследствие нигилизма рефлексии, и находит такое средство в рефлектировании-до-конца: знание должно признать себя наконец опирающимся «на чистую реальность». Продолжая спор, Ж.-Ф.Лиотар утверждает: «Абсолютное знание требует законченного нигилизма». Фихте, приняв в расчет критику Якоби, придал новый импульс дискуссии об идеалистическом нигилизме в работе «Определение человека» (1800).

Согласно же Гегелю, «для нигилизма нерешенная задача» состоит в том, чтобы «познать *абсолютное* ничто». Оно на самом деле должно было бы представлять абсолютный центр Бога, которому не присуще никакое для-себя-существование. Вот как выглядит первоначальная интенция гегелевского проекта: дух ”достигает своей истины, только обретя себя самого в абсолютной разорванности. Дух есть эта сила... только тогда, когда он смотрит в лицо негативному, пребывает в нем”[418]. Согласно Хр. Вайссу, в основе гегелевского отрицания персо-

[417] Mueller-Lauter W. Nihilismus // Historisches Worterbuch der Philosophie. Bd. 6. / Hrsg. Joachim Ritter und Karl-Fridrich Grunder. - Basel; Stuttgart, 1984. S. 847.

[418] Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. // Соч. Т. IV. М., 1959. С. 16. Подобный мотив мы встречаем у непримиримого оппонета Гегеля Артура Шопенгауэра, связывающего осознание негативного с рефлексией: “У человека, вместе с разумом, неизбежно возникла и ужасающая уверенность в смерти. Но как вообще в природе всякому злу сопутствует средство к исцелению от него или, по крайней мере, некоторое возмещение, так и та самая рефлексия, которая повлекла за собою сознание смерти, помогает нам создавать себе такие *метафизические* воззрения, которые утешают нас в этом и которые не нужны и не доступны животному” (Шопенгауэр А. Смерть и ее отношение к неразрушимости нашего существа // Шопенгауэр А. Избранные произведния. М., 1993. С. 81).

нальности Бога лежит возведение к божественности логической идеи, которая не только определяет никакого нового содержания, но и квалифицируется по Ф. Лаку-Лабарту и Ж. Л. Нанси как «логика Террора»[419]. Таким образом, диалектическое движение понятия у Гегеля, развивающееся из ничто, на самом деле остается в области ничто; *настоящее* становление закрыто для этого движения. Фихте вначале соглашается с акосмическим толкованием Гегеля у Вайсса, но позже резко возражает против предположения, что его логика нигилистична.

В раннем романтизме, особенно у Новалиса и Фр. Шлегеля (который впервые употребил слово «нигилизм» в 1787 г.) происходит «поэтизация принципов Фихте». Мысль о бесконечной деятельности абсолютного Я распространяется на творчество индивидуального Я. Это привело к упреку раннеромантической поэзии в нигилизме из-за ее волюнтаризма и удаленности от природы. Понятие нигилизма приобрело статус эстетической категории, которая вырабатывалась в критике мистиков, поскольку они «весьма последовательно называли божество бесконечным ничто, и поэтому их образ мысли был назван нигилизмом»[420].

Во Франции XVIII века «нигилистом» называли того, кто был «ни за, ни против». В «Неологе или словаре новых слов» (1801) Л. С. Мерсье характеризовал «нигилиста или негативиста» как человека, «который ни во что не верит, ничем не интересуется». В подобном же смысле понятие «нигилизм» употребляли в 19 веке Дж. Герес, Д. М. в. Радовиц и Г. Келлер; им они обозначали жизненную позицию эгоистической ограниченности, представители которой обретали безопасность, равнодушно отказываясь от любой сильной идеи, и подчинялись смене господствующего мнения, то есть, безусловно полагались на существующее.

Чаще нигилистическими называли критические по отношению к обществу и революционные тенденции, которые коренятся в атеизме. Ф.Ф. Баадер находит в («прусском») «научном

[419] Лаку-Лабарт Ф., Нанси Ж. Л. Нацистский миф. СПб., 2002. С. 20.
[420] Шлегель Ф. Избранные произведения. В 2-х т. Т. 2. М., 1983. С. 120 – 121.

нигилизме» «деструктивное для религии злоупотребление интеллекта», в котором ничего нет, кроме «фундированной ненависти и игнорирования всех существующих (гражданских и религиозных) социальных институтов». После того как Евангелие было отнесено «нигилистической критикой» к мифам, «современный нигилизм» много раз пытался, как поясняет Б. Ауербах, «распространить в народе атеистическое отчаяние», не беспокоясь о проистекающем из этого следствии — «беспочвенности будущего». Отрицание греха привело к отрицанию как божественной, так и человеческой власти. Это давало нравственную основу революционному нигилизму. Но все же не все так однозначно. Революционный нигилизм мог, как показал К. Гуцков в своем рассказе «Нигилисты» (1853), социально адаптироваться. То, что это стало великим искушением для любого реально действующего нигилиста, подытожил А. Камю: «Конформизм - одно из нигилистических искушений бунта, преобладающим влиянием конформизма отмечена немалая часть истории нашего умственного развития. И она показывает: если бунтарь переходит к действию, забывая свои корни, он подвергается сильнейшему искушению конформизмом. Этим искушением проясняется XX век»[421].

Наследниками критики идеализма как нигилизма стали младогегельянцы. Перед лицом критики религии Д. Штрауса, Б. Бауэра и Л. Фейербаха логика и философия религии Гегеля кажутся всего лишь предтечей нигилизма. С нигилистической позицией исследователи связывают взгляды Фейербаха. Философский эгоизм получает практическое толкование у М. Штирнера, которого, замечу, активно изучал И. Тургенев. И наконец, К. Розенкранц констатирует развитие нигилистического радикализма до практики «радикального нигилизма, до революции пролетариата». Понятие нигилизм стало обозначать материалистический способ мышления уже с 40-х годов 19 века.

---

421 Камю А. Бунтующий человек. М., 1999. С. 184. Этот сюжет присутствует и у Юнгера, о чем пойдет речь ниже.

Немецкий романтизм начала 19 века пробудил интерес к *индийской* религии и поэзии (Ф. Майер, Фр. Шлегель). В последующие десятилетия у исследователей религии был популярен буддизм, который интерпретировался как нигилизм. Метафизика воли Шопенгауэра появилась как возврат к такому «пантеистическому нигилизму». Ф. Ницше усмотрел в пессимизме Шопенгауэра «новый буддизм», который он понимал как *пассивный* нигилизм. Чуткий к отслеживанию западных влияний Герцен обращает внимание Тугенева: «Замечаешь ли ты, что ты со своим Шопенгауром … становишься нигилистом», характеризуя последнего как «идеального нигилиста, буддиста и мертвиста».

На ницшевское понимание нигилизма особенное влияние оказали лекции П. Бурже «Эссе о современной психологии». Ницше интерпретирует нигилизм как *волю к ничто*, которая, как скрытая воля к власти, создает фикцию трансцендентного мира, чтобы выносить суждения о реальном мире. Суждение ведет к саморефлексии и наконец к саморазрушению человека, который его практикует. Ницше описывает *европейский* нигилизм, как историческое движение *декаданса*, начавшееся с Сократа и продолжившееся в христианстве; нигилизм развивает, согласно Ницше, чувство истинности, которое сублимируется «в научную совесть, интеллектуальную чистоту любой ценой». При этом обнаруживается неморальный интерес, фундирующий всякую мораль. Всеобщая истина, к которой стремятся философы, разлагается на многообразие равноправных «истин».

Ницше называет себя “первым совершенным нигилистом Европы”, у которого “нигилизм уже позади”. Он определит ближайшие два столетия, чтобы позже ему на смену пришло *“контрдвижение” переоценки всех ценностей*. Но прежде нужна селекция *сверхчеловека*. В нем *воля к власти* переживает свое высшее творческое выражение. Учение о вечном возвращении содержит предел: нигилисты разбиваются об него, поскольку оно для них означает, что “Ничто (“бессмысленное”) вечно”.

С конца XIX века распространение получает ницшевское понимание нигилизма. Едва ли можно обозреть множество публикаций, в которых явления прошлого и настоящего определяются как нигилистические. Х. Рушнинг описал изменения нигилистического сознания в поколениях после Ницше. Вера в то, что нигилизм стал «нормальным состоянием» развенчивается в произведениях Г. Бенна, который противопоставляет нигилистическому процессу распада цельность художественной формы. По Т. Адорно, Ницше, используя против христианства термин «нигилизм», придал ему «другое значение». Оно стало «воплощением ничтожного состояния или состояния, обвиняющего себя в ничтожестве». Но такого рода «преодоление» является во много раз хуже, чем «преодоленное». Оно объединяется, наконец, с силами разрушения, является, таким образом, само нигилистичным. То, что осуждается с точки зрения кажущейся позитивности как нигилизм, нуждается в защите, поскольку нигилизм в конечном итоге является конкретным критическим сознанием.

Масштабный анализ нигилизма и попытку его преодоления предпринял К. Ясперс. Для него «открытое безверие» нигилизма является образом *нефилософии,* против которой нужно полагать философскую веру в трансценденцию. Так вопрос о *ничто* получает центральное значение у экзистенциалистов, а их самих часто характеризуют как нигилистов или причисляют к нигилизму: наряду с Ясперсом, прежде всего Хайдеггера и Сартра. Камю понимает под нигилизмом сознание тотальной *абсурдности* человеческого существования. Внутренняя противоречивость этого сознания приводит его к разработке позиции бунта, поддерживаемого человеческой солидарностью; на место универсальной бессмысленности вступает достоверность, пусть даже обретенная загадочным образом.

Пусть и схематично здесь изложен контекст, в котором оказывается мысль приведенных здесь авторов. Не ослабевает интерес к нигилизму и пой сей день. Такие разные мыслители XX века, как Э. Юнгер, М. Хайдеггер, Ю. Эвола, М. Фуко, Ж. Ват-

тимо, А. Бадью и многие другие анализируют его в своих работах.

Нигилизм в России

Немецкие и французские трактовки понятия «нигилизм» и «нигилисты» были идейными истоками нигилизма в России. Однако теоретические истоки не могут нам объяснить подлинную причину столь широкого распространения его в России. Принято считать, что причиной такого распространения является появление среды разночинной интеллигенции. Возникнув неожиданно и в большом количестве, разночинцы оторвалась от своих мелкобуржуазных и церковных корней, но к правящему классу не примкнули[422]. Таким образом, появилась фигура и мировоззрение типичного маргинала, порывающего со своими семейными и сословными традициями, а других не обретшие. Вместе с тем увлеченность нигилизмом была способом борьбы за индивидуальность, особенно это касалось поиска путей эмансипации молодых женщин[423]. Маргинальность усиливалась культурной и чиновнической дискриминацией и оскорбительно высокомерным отношением к ним аристократов, на которое указывает Л.Н. Толстой в повести «Юность»: «Человек, дурно выговаривающий по-французски, тотчас возбуждал во мне чувство ненависти. «Для чего ты хочешь говорить, как мы, когда не умеешь? — с ядовитой усмешкой спрашивал его мысленно». Образованность, бедность, неукорененность и неопределенность убеждений вкупе с претензией на интеллектуальное пре-

[422] «Для «кухаркиных» и даже купеческих детей образование означало разрыв с семьей, классом, с целой культурой» — пишет Г. П. Федотов. В результате «привыкнув дышать разреженным воздухом идей, интеллигенция с ужасом и отвращением взирала на мир действительности. Он казался ей то пошлым, то жутким; устав смеяться над ним и обличать его, она хотела разрушить его — с корнем, без пощады, с той прямолинейностью, которая почиталась долгом совести в царстве отвлеченной мысли (Федотов Г.П. О судьбе русской интеллигенции. М., 1991. С. 44, 40).

[423] «Брак без любви и брачное сожительство без дружбы нигилист отрицал. Девушка, которую родители заставляли быть куклой в кукольном доме и выйти замуж по расчету, предпочитала лучше оставить наряды и уйти из дома» (Кропоткин П. А. Этика. М., 1991. С. 405).

восходство были питательной средой радикального протеста, принявшего форму нигилизма.

Но до этого была история проникновения термина в Россию. Одним из первых в 1829 термин нигилизм использовал в критике поэзии Пушкина и его плеяды Н. И. Надеждин, трактуя его в смысле «ничтожество»[424]. Белинский со ссылкой на Жана Поля употреблял его как синоним «идеализма». Добролюбов, критикуя книгу профессора Берви, выпущенную в 1858, трактовал нигилизм как «отрицание любого реального бытия» и скептицизм. В начале 1880-х Н. Н. Страхов в своих «Письмах о нигилизме» рассматривал «критику существующего порядка» как негацию «почти всего существующего». При этом по замечанию Н. Н. Скатова, являясь человеком «устойчиво консервативных взглядов», Страхов отдавал дань русскому контексту нигилизма, считая, что «мы вправе требовать серьезного отношения к нигилизму, вправе ожидать, что в нем обнаружились какие-нибудь немаловажные черты нашей духовной жизни и сделаны некоторые шаги в прогрессе нашего самосознания». И он не одинок, так религиозный мыслитель Архимандрит Феодор (А.М. Бухарев) принимает даровитого, честного и энергичного Базарова, указывая на то, что он выражает «отрицательную сторону истины». Усилив историческую необходимость, А. Григорьев полагает, что нигилизм заслуживает самого серьезного к себе отношения, поскольку имеет «совершенно законное место в общем процессе человеческого сознания»[425]. Позитивное прочтение нигилизма не исключает западный образ его; напротив, – и это точно подметил Н. Н. Страхов, – прямо и непосредственно наш нигилизм во всем уживается с «великим уважением к западу»[426]. На своих учителей указывает Базаров: «Да, немцы в этом наши учителя».

---

[424] Стоит упомянуть, что и сам Пушкин употреблял это слово в смысле «ничто», связывая его с результатом разумного подхода: «Но тщетно предаюсь обманчивой мечте; / Мой ум упорствует, надежду презирает... / Ничтожество меня за гробом ожидает...» (А. С. Пушкин. «Надеждой сладостной младенчески дыша...»).

[425] Григорьев А. Эстетика и критика. М., 1980. С. 147.

[426] Страхов Н. Н. Нигилизм. Причины его происхождения и силы // Страхов Н. Н. Литературная критика. М., 1984. С. 76.

Широкое распространение в России идеи нигилизма получают благодаря М.Н. Каткову, редактору «Русского вестника», где печатался роман И. Тургенева «Отцы и дети», но более — благодаря самому роману, в котором дано точное определение: «Нигилист — это человек, который не склоняется ни перед каким авторитетом, который не принимает никакой принцип на веру, пусть даже этот принцип пользуется всеобщим вниманием и уважением». Идеалистическая эстетика, метафизика, религия и автократия, держащиеся за что-то, есть *ничто*, которое нужно разоблачить и низвергнуть: «Нигилизм не преобразует *нечто* в *ничто*, но разоблачает, что *ничто* принимается за *нечто*, является оптическим обманом», — пишет А. Герцен в 1868 году.

Итак, вначале нигилизм был жупелом, им пугали и обзывали, но никогда не применяли к себе[427]. Более того, из его истории мы знаем, что часто критики, использовавшие оружие нигилизма, сами нередко были обвинены в нигилизме. Затем у Ницше, который назвал себя совершенным нигилистом, «впервые нигилизм становится осознанным… но он не воспевал его, так как предугадывал, что, в конце концов, апокалипсис примет гнусный деляческий облик, а стремился избежать его». Его нигилизм есть осознанная, но все еще *негативная* позиция. И, наконец, в России нигилизм становится не только самоопределением и самоутверждением, но и позитивной программой. Об этом после выхода романа «Отцы и дети», разъясняя, писал И.С. Тургенев: «Не в виде укоризны, не с целью оскорбления было употреблено это слово, но как точное и уместное выражение проявившегося — исторического — факта». Во времена

[427] Достоевский в «Бесах» связывал Нигилизм (не под влиянием ли прочитанного им Маркиза де Сада) с бесцельной, угрюмой энергией «ушедшей нарочито в мерзость». Нигилизм, по Достоевскому проявляется в отрицании Христа, на месте которого оказывается нечто ужасное, поскольку отрицая Бога, нигилист отрицал Россию, свой народ во имя «равенства, зависти и пищеварения». Исторически запаздывающая в модернизации Россия в XIX в. переживала те же этапы возникновения нигилизма, которые К. Ясперс связывал с Новым временем, когда происходит «разбожествление» мира (см.: Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994), «богооставленности» человека (Ницше). Антиклерикальный характер нигилизма был основой исключительно негативного его прочтения.

написания романа нигилизм был тяжелым оружием на поле интеллектуальной брани, так как его использование означало бесповоротное осуждение и почти клеймо позора. Силу негативного означивания придавали консервативные силы российского общества. Эту же — и только эту — точку зрения мы обнаружим, например, в статье словаря Брокгауза и Эфрона. Но вопреки всему в России было и другое направление мысли, выраженное С. Степняком-Кравчинским: «Слово нигилизм получило права гражданства сперва как бранная кличка, а потом как гордо поднятый ярлык той философской школы, которая одно время занимала самое видное место в русской интеллектуальной жизни… мы были убеждены, что боремся за счастье всего человечества, и каждый из нас охотно пошел бы на эшафот и сложил свою голову за Молешотта и Дарвина». В точном соответствии с современным содержанием термина «стигматизированная идентичность» (когда внешняя отрицательная характеристика становится внутренней точкой опоры, позитивным отличительным знаком) нигилисты сменили негативный знак на позитивный и впервые использовали его в *самоназвании*.

Именно эту тенденцию трактовки нигилизма отразил И. Тургенев, вызвав тем у большинства исследователей убеждение, что именно в его романе «Отцы и дети» заявила о себе в полный голос специфика как отечественного, так и всего европейского нигилизма: «Вряд ли будет преувеличением сказать, что нигилистическое движение, несмотря на его исторические последствия, едва ли продвинулось дальше по сравнению с базаровскими лозунгами»[428], — пишет в конце XX века А. Данто. Эту точку зрения активно оспаривает В. Мюллер-Лаутер, полагая, что «Нельзя вводить новообразование слова «нигилизм» и при этом забывать о его длительной традиции. Например, И. Тургенев думал, что он изобрел это слово в 1861 г., и многие с тех пор разделяли это мнение»[429]. Как заметила обстоятельно проанализировавшая этот вопрос Г. А. Тиме, немецкие идейные

[428] Данто А. Ницше как философ. М., 2001. С. 37-38.
[429] Mueller-Lauter W. Nihilismus // Historisches Worterbuch der Philosophie. Bd. 1. / Hrsg. Joachim Ritter und Karl-Fridrich Grunder. - Basel; Stuttgart, Bnd. 6, 1984. S. 846.

источники нигилизма не только оказали решающее влияние на роман И. Тургенева «Отцы и дети», но и сам автор вполне отчетливо осознавал их влияние[430]. Заслуга Тургенева — *не в изобретении термина, но в позитивной трактовке его содержания*: если Базаров «и называется нигилистом, то надо читать революционером», — пишет он в дискуссии, развернувшейся после выхода романа.

Сила нигилизма в России не столько в радикальности и силе убеждений нигилистов, сколько в слабости интеллектуальной и аристократической элиты. Исследователи выделяют три источника широкого распространения нигилизма в России 1840 – 1880-х гг.[431]. Первая причина: «Террор революционеров начинается после того, как правительство «начинает бить и истязать учащуюся молодежь, сечет революционеров, всячески унижает человеческое достоинство». Вторая причина — опередить развитие капитализма: «Наша обязанность взвесить все условия и употребить все старания, чтобы ликвидация существующего государственного строя произошла как можно скорее, прежде чем под его покровительством успеет сформироваться и окрепнуть какие-либо сословия, враждебные народу». И третья, субъективные наиболее значимые причины: ««Кающиеся дворяне» шли в революцию, чтобы успокоить свою больную совесть», «протестующие разночинцы — чтобы отомстить за свои обиды». Но таковых было меньшинство, большинство же составляло третье направление, - люди, лелеющие юношеские мечты о всеобщем счастье и справедливости, у которых «был молодой задор, жажда подвига и готовность на жертву. Таково было громадное большинство революционеров 70-х — 80-х годов. Они были не мстители, а мечтатели», – заключает М. Дрей.

Реальность неправового общества, общества угнетения и несправедливости, уравновешивалась деятельным сочувствием к бедным, которые, по их мнению, были праведными. Справед-

---

430 См.: Тиме Г.А. Немецкая литературно-философская мысль XVIII-XIX веков в контексте творчества И.С. Тургенева (Генетические и типологические аспекты). Muenchen, 1997.

431 См.: Исаков В.А. Концепция заговора в радикальной социалистической оппозиции. Вторая половина 1840-х — первая половина 1880-х годов. М., 2004.

ливости ради заметим, что кроме разночинцев и мечтателей из состоятельных семей, живо воспринявших идеологию и практику революционного нигилизма, существовало и другое крыло — левые критики правительства, которые своей леворадикальной фразелологией и критикой правительства в прессе зарабатывали как символический, так и вполне приличный материальный капитал. Революционной идеей сытно кормилось не одно поколение радикалов. На это указывал Э. Юнгер, а прежде него, на конкретных примерах материального успеха целого слоя леворадикальной идеи, нигилистов — В. В. Розанов. Он нарисовал колоритную картину времени, на которой материальная нищета правых, консерваторов соседствует с благополучием, даже богатством, «революционеров» и критиков правительства. Нигилизм — это в первую очередь личная проблема и проблема нравственная. П.А. Кропоткин приводит характерное высказывание: «Я становлюсь безнравственным, — говорил молодой нигилист своему другу, иногда даже подтверждая мучавшие его мысли каким-нибудь поступком. — Я становлюсь безнравственным. Что может меня удержать от этого?»[432].

Итак, нигилизм приобрел в России особый статус, поскольку — и это распространенное мнение — радикальность западных идеологических проектов приобретает здесь крайнюю форму практического осуществления. И если теоретически и терминологически отечественный нигилизм вторичен, то *по силе* практического отрицания «отжившего», *скорости*, с какой нигилисты от философских и литературных образов переходят к практическим действиям и, наконец, по *количеству* идейных образованных людей, втянутых в водоворот практического нигилизма и, главное, по позитивному истолкованию его — ему не было равных. Именно это позитивное прочтение нигилизма, вернувшись в Европу, провоцировало мысль ведущих мыслителей осмысливать свое изменившееся настоящее, проводить переоценку всех ценностей, отрицать отжившее.

[432] Кропоткин П. А. Этика. М., 1991. С. 283.

То, что есть, не должно быть

Невероятное, то есть сущее
Ив Бонфуа

Для понимания практики нигилизма в его крайней форме — терроризма, — аналитикам потребовался мощный ресурс архаической жертвы, которая неподвластна ни рациональному измерению, ни этической оценке, ни эстетическому катарсису. Она факт сообщества, гарантия символического порядка, способ коммуникации с трансцендентным и удостоверение высшей ценности его, уравновешивающегося одной лишь ценностью жизни. Первая — архаическая жертва — конкретна, жизнетворна, радостна, неразрывна с коллективным телом, которое ее приносит; в архаическом сознании нет ни иронии, ни нигилизма. Вторая — абсолютная жертва — ужасна, имперсональная, разрушительна. Она суть ничто, онтологическое следствие которого не разъято с оценкой. Исподволь происходит подмена конкретной жертвы символической инстанцией противостоящей злу — *абсолютной* жертвой. Сегодня, – делает вывод Жак Рансьер – «составилось абсолютное внеюридическое право жертвы бесконечного Зла. И наследуемо это абсолютное право защитником прав жертвы»[433]. Но абсолютное продумано не только в метафизической традиции, но и в древнейшей форме жертвоприношения, восстанавливающего устойчивый порядок круговорота событий в Космосе. Жертва — онтологическое условие существования культуры.

Приведенные мысли близки трактовке божественного насилия В. Беньямина, которое он противополагает мифическому: «Справедливость есть принцип любого божественного целеполагания, власть — принцип любого мифического правополагания … Мифическая манифестация непосредственного насилия в глубине проявляет себя идентично любому правовому наси-

[433] Мир в войне: победители/побежденные. 11 сентября 2001 года глазами французских интеллектуалов. М., 2003. С. 55.

лию и доводит представление о его проблематике до понимания губительности его исторической функции, уничтожение которой тем самым становится непосредственной задачей»[434]. Он разводит их до противоположности по всем пунктам. Если мифическое насилие — правоустанавливающее, то божественное — правоуничтожающее; если первое устанавливает границы применимости, то второе безгранично и нелегитимно; если мифическое является источником вины и одновременно позволяет искупить вину, то божественное — вне вины, принуждая платить сполна; наконец, первое — грозяще и кроваво, второе — разяще и бескровно.

Божественное насилие не прочитывается Беньямином как правоустанавливающее и тем самым оказывается вне чувства вины. Последнее порождается тем, *что* Беньямин называет мифическим насилием (первородный грех и тотальное чувство признания вины — краеугольный камень христианской догматики — также не подпадают под юрисдикцию чистого божественного насилия). Обвиняя правовое сознание в том, что оно старательно замалчивает: несправедливость, насилие, лежащие в его основании, — Беньямин в классическом стиле психоанализа вменяет правовому сознанию чувство вины. Противопоставляя мифическому насилию *чистое* божественное, он выпытывает у правового бессознательного признание того, что своим рождением оно обязано «грязному» насилию.

И сегодня установлению демократической формы права предшествует насилие над стихийно сложившимся порядком. Слова Ротшильда: “Не спрашивайте, как я заработал первый миллион, я готов до копейки отчитаться, как я заработал второй”, — кажутся прямым политическим выпадом и “заказным” банкротством олигарха, когда его просят отчитаться за второй миллиард. Структуры порядка неизменно и скоро возрождаются после любых смут. И напротив, в отечественной истории столь же рьяно заявляют о себе силы, ведущие к беспорядку, после любых, пусть еще и не устоявшихся форм порядка. В отноше-

[434] Benjamin W. Zur Kritik der Gewalt. // Benjamin W. Gesammelte Schriften. Bd. II. 1. Fr. am M., 1977. S. 199.

нии же вооруженности и обеспеченности мысли трудно не заметить сходство символического накопления концептов с ростом материального благосостояния философа. Не спрашивайте, откуда я взял те или иные концепты, смотрите, как я *от своего лица* могу ими пользоваться. Но философия сама есть этот тиранический инстинкт, духовная воля к власти, к «сотворению мира», к «causa prima». Претензия на власть из своего места, топоса, тела — дело правое, а претензия на власть под видом проведения всеобщих интересов или, что едино, идеалов демократии — неуместное. Но от этого различия существо претензии на власть не меняется. Понять чужую мысль гораздо проще, чем собственный топос, тем более, внятно и последовательно заявить о его интересах на философском языке.

Отсутствие *традиции развития собственной мысли, мысли на собственных основаниях* ведет, с одной стороны, к бунту по отношении к предшественникам и, с другой — к некритическому доверию чужой мысли. Преломившись подобным образом, идея нигилизма обретает чистую форму отрицания. О том, что рискованно *полностью* полагаться на чужие технологии, — известно, однако господство чужих философских концептов не оценивается как форма колонизации. Внешние же топосу концепты ввиду особой восприимчивости отечественных интеллигентов, а теперь — интеллектуалов, перерастают границы *разумного*. Некритическое *восприятие* западной философии легко превращает ее в господствующую идеологию, со всеми вытекающими (например, ложное, в силу несоответствия времени и месту, сознание) следствиями. Зарубежная философия завораживает неизвестностью контекста, из которого она произрастает. Она потому с легкостью преодолевает несоответствие местным условиям жизни, что дает абстрактные, всеобщие, а потому и *неуместные* ответы на актуальные проблемы общества. При этом всегда есть соблазн думать, что их проблемы уже стучатся в дверь, что они вызваны к жизни меняющимися (по аналогии с Западом) условиями жизни. Например, сила ницшевского нигилизма *покоится* на устойчивом порядке, благополучии среднего класса стран центральной Европы. Современная

постструктуралистская философия (острием негации направленная на структуры порядка, власти, нормирования во имя утверждения свободы от насилия в них заключенного) обладает ограниченным потенциалом объяснения процессов, происходящих на все еще огромной территории России. Философ XX века борется не только против насилия государства, но и против обыденного сознания, *доверяющего* своему государству. Зазор между ответственностью за свое государство и дистанцией к нему выражает состояние интеллектуалов и общества. Но в ситуации традиционного для соотечественников неприятия государства, власти вооружаться тотально деструктивной концепцией — значит загонять себя в тупик, в котором оказывается любое рыхлое коллективное тело, в котором солидарность возникает лишь на негативной основе, а созидательные импульсы проявляются лишь после великих потрясений.

На этом фоне следовало бы выступить в защиту отечественного производителя философских концептов. Ибо главное их достоинство в том, что они подвержены критике соотечественников столь же радикально, сколь безапелляционно принятие иностранных концептов, поэтому у отечественной философии не может возникнуть *безусловного* авторитета и она не превысит предельно допустимую норму влияния на общество и, поэтому, не станет господствующей идеологией. По крайней мере, в обозримом будущем. Парадоксальность актуальной ситуации в том, что отказавшись от одной формы идеализации западной философии (многие по-прежнему отождествляют отечественную форму марксизма с философией как таковой), просвещенная нашими университетами публика полагает, что вред исходит *от своей философии* (на поверку марксистской). «Выход» находят в доверии новым направлениям западной мысли. Именно врожденный нигилизм по отношению к отечественным мыслителям не допустит их концепты в качестве *безоговорочных* авторитетов при анализе российской действительности. В этом смысле своя философия хороша тем, что *не имеет и не может иметь тотального господства*. Тому подтверждение ничтожно малое ее влияние на общественную жизнь, политику,

мораль и искусство страны. Местный философ — если не пария, то уж точно фигура неудобоваримая, поскольку максимум для чего пригодны его образ мысли и образ жизни — для частного, изысканного использования разума. Ведь он не удостоверяет комфортность здравого смысла, который дает популярный писатель, не попадает в структуры поверхностного реагирования, подобно журналисту, не обладает ни холодной формальностью ученого, ни практической пользой результатов его исследования, не работает в режиме наигранной толерантности теле- и радиоведущего, не проясняет скрытые цели принятых политических решений подобно политологу, не использует фигуры речи, опирающиеся на показной гуманистический лоск политиков, не зовет нарушать табу, как это делает актуальный художник, — он предлагает радикальные авантюры мысли, выходящие за скобы повседневности.

После очередного заката того или иного популярного философского направления в Европе отечественные интеллектуалы воспроизводят каждый раз архетипическую ситуацию выбора философской веры. В неразрывной связи с критикой современных отечественных мыслителей стоит негативное отношение к предшественникам, к своим непосредственным учителям. Каждый, отрицая все до него существующее, начинает с нуля. Наш нигилизм в отношении предшественников, способность «забыть отцов», всегда начинать заново — в эпоху катаклизмов, войн и массового самоистребления нации — спасительное качество нашей души, губительно в ситуации более-менее размеренной жизни.

Ситуация непризнания своего, в том числе своего ближайшего прошлого — не нова. Трудно не согласиться с проницательным В.В. Розановым: «У русских нет сознания своих предков и нет сознания своего потомства. От этого — наш нигилизм: «до нас ничего важного не было! И нигилизм наш постоянно радикален: “мы построяем все сначала”». Прошедший век лишь усилил эту способность забывать и начинать с начала. Но сегодня эти качества не только не отвечают времени, но и — вот власть удобной формулы — вредны, поскольку не позволяют

включить механизм идентификации и соотнести современника с предшественниками, которых трудно понять и тем более оправдать. Как результат, интеллектуал не может настоящее увидеть в свете прошлого и посмотреть на конкретную ситуацию с позиции целого и изнутри целого.

Актуальный нигилизм соотечественника по своему типу не является ни западным (этап развития), ни восточным (тотально и жертвенно отрицающим Запад), отрицая свою, он осваивает, исправляет и дополняет философию Гегеля, Гельмгольца, Гуссерля, полагая при этом, что он закладывает *начало* новой отечественной традиции. Но следующий, «начиная с начала», забывает «начала» предшественников, обращаясь к новому или все тому же западному философу, и все повторяется заново. Не эта ли юношеская пылкость в отрицании старших являет неоспоримое свидетельство подросткового характера нашей мысли, выход из которого, по Канту, является условием Просвещения, условием традиции, условием внимания к своему топосу, отстаивающего его особенности в глобальном мире.

Терроризм — современная форма нигилизма

Уже свершившаяся судьба нигилизма XX века есть история, которая осмысливается здесь изнутри своего века. Это дает остроту переживания, смутное, трудно артикулируемое ощущение конца истории определенной формы нигилизма, отождествляется с концом истории *как таковой*.

Следующей, покидающей определенность схемы анализа нигилизма как в форме государственного тоталитаризма, вычеркивающего индивидуума и личность государственной тоталитарной машиной (то, что так отчетливо проявило себя в ситуации Первой Мировой войны) и отрицание (уничтожение) персоны, олицетворяющей власть с позиций маргинальной идеологии группы, переприсвоившей себе функцию устанавливать новую конструкцию власти. Инновационный нигилизм радикальных одиночек и маргиналов осуществляет терапевтическую роль: его негативной энергией питаются экономика, поли-

тика управления массами, индустрия развлечений и мода. Это отразил еще в 30-у гг. Э. Юнгер: “Общество (бюргерское) обновляется в ходе мнимых нападок на самое себя. Свойственный ему образ мыслей сказывается в том, что всякую противоположность оно стремится не отторгнуть, а вобрать в себя. Где бы не встретилось ему то или иное притязание, заявляющее о своей решимости, оно идет на утонченный подкуп, объявляя его очередным выражением своего понятия свободы и, таким образом, придавая ему легитимность перед судом своего основного закона, то есть обезвреживая его.

Это придало слову “радикальный” его невыносимый бюргерский привкус, и, кстати говоря, благодаря тому же сам по себе радикализм становится прибыльным занятием, которое было единственным пропитанием одному за другим поколениям политиков и художников”[435]. По сути дела, Юнгер выразил то же, что диагностировал в начале XX века В. Розанов: «нигилизм давно лижет пятки у богатого, … нигилизм есть прихлебатель у знатного»[436]. Культурная легитимность этого вида терроризма поддержана позитивностью обнаруженного противоречия, позитивностью дозированного конфликта и стресса. Того, что мы можем обнаружить в таких феноменах как «бунтующая экстравагантность» — течение моды, которое как нельзя точно отражающее позитивную оценку адаптированного протеста, к прирученному феноменом моды нигилизму, к радикализму в рамках буржуазного вкуса.

Творчество авангардного нигилиста питается состоянием восторга, эйфории, экстатической радости, есть рождение нового в реальном времени. Помещая себя в зону осуществленного будущего, и модернист, и нигилист оказывается на острие прогресса. Политической революции сопутствовала революция в умах авангардных художников; радикальный разрыв с предше-

[435] Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт. СПб., “Наука”. 2000. С. 75-76.

[436] Розанов В.В. Сочинения. Л., 1990. С. 351. И надо признать, что отмеченное Розановым и Э.Юнгером явление не есть исторический эксцесс, скорее унылый повтор судьбы строптивцев и бунтарей, с возрастом становящихся конформистами и консерваторами. Вот пример из настоящего: «несмотря на заложенный в роке элемент бунтарства, рок-индустрия стала в последнее время очень консервативным бизнесом» (Сибрук Д. Nobrow. Культура маркетинга. Маркетинг культуры. М., 2005. С. 144). Речь идет об американской рок-сцене рубежа XX - XXI веков.

ствующей традицией уравновешивается появлением новых направлений — футуризма, авангарда, конструктивизма. Именно в этом ключе стоит читать утверждение Жана Полана: «Вместо того чтобы возмущаться приемами Террора, нам, возможно, стоит восхититься его мудростью»[437].

Нигилист действовал изнутри целого, направлял свои усилия на трансформацию целого (не случайны юнгеровские образы мутации, трансформации), террорист же действует извне. Если нигилизм это, в первую очередь, личная проблема и проблема нравственная, то терроризм — внеличностная, поскольку ставит человека перед фактом бесконечного и непоправимого зла, немыслимого в этических категориях; террор есть проявление зла в чистом виде. Нигилист имеет лицо, персонален, а террорист — имперсонален, безлик. Терроризм — новое имя нигилизма. Нигилизма, который от шокирующего отказа от Бога и морали, от одиночных выстрелов и готовности к самопожертвованию революционеров XIX века, в XXI веке технически оснастился: взяв на вооружение архаическую логику «мы» и «они». Его цель — не прогрессивное развитие, но отказ от развития, сохранение традиционного уклада жизни, который внутренне враждебен современной цивилизации. Дело в том, что логика терроризма строится на других, не связанных *с рациональным проектом* основаниях.

Следовательно, и помощи в понимании терроризма «деконструкции» классической рациональности оказывают ничтожно мало. Нигилизм — доведенная до идеализма идея прогресса, терроризм — абсолютизация традиции, стагнация политики, веры и морали. Абсолютная жертва терроризма — производная новой формы нигилизма XXI века есть результат абсолютного преступления и она же инверсия абсолютизации уверенности не только в своей правоте, но и неуязвимости. Но любая абсолютизация чревата отрывом от реальности, в том числе отрывом от реальной угрозы. Эпоха глобализации вызвала к жизни стратегию фундаменталистского терроризма, утверждающую права аутсайдеров и маргиналов на *самобытность*, путем не-

[437] Полан Ж. Тарбские цветы, или Террор в изящной словесности. СПб., 20002. С. 129.

гации бытия господствующих. Идеологию столь эффективную, что уже «американское правительство приняло и установило в качестве аксиомы принцип, позаимствованный у тех, кто на них напал. Оно согласилось характеризовать конфликт в этических и религиозных терминах: «битва добра со злом, битва, тем самым, столь же беспредельная, как и само их противостояние», — точно фиксирует Ж. Рансьер.

Терроризм как крайняя форма проявления практического нигилизма существовал с тех пор, как на исторической сцене появился нигилизм. Террорист упивается не видением нового, но средоточием *взглядов на себе* в реальном времени, ведь теракты и 11, и 1 сентября, в которых погибли безвинные люди, весь мир смотрел в прямом эфире. Сверхценность индивидуальной жизни, проистекающая из западного ее образа, притягивает всех к источнику новостей. Террорист не представляет себя в будущем, но предоставляет возможность массам созерцать себя в настоящем. Он не открывает *еще не ставшее*, но давно уже ставшее отождествляет с неизменно сущим. Он провозглашает (всеми возможными средствами) конец истории становления. Терроризм тотально отчужден от производства и становления и в то же время консервирует *прототипы* организации современной жизни. Тотальная негация и радикальный жест вычеркивания — отличительная черта терроризма эпохи глобализации.

Неспособность создать идеологию рождает стихийный, аффективный способ поведения, обращающий себя к «мифическому праву» (В. Беньямин). Терроризм — нерефлексивное понятие, отождествляемое с «божественным насилием», поскольку он стремится возродить ситуацию, очевидную для архаики «смена событий в мире определялась мгновенной волей богов — для новых людей она определялась вечным мировым законом»[438]. Меняющий фундамент жизни и связанный с крайней формой насилия и разрушения терроризм декларирует себя фундаментальным. Именно поэтому он нерефлексивен, тогда как нигилизм имел респектабильную связь с философски поня-

[438] Гаспаров М. Об античной поэзии. СПб., 2000. С. 59.

той и обоснованной формой отрицания; нигилизм связывает себя с революционным порывом, а терроризм — с контрреволюционным.

Но что, скажите, даст нам попытка увидеть след нигилизма в терроризме? Объяснит ли парадокс, зафиксированный Розановым: «в терроризм можно влюбиться и возненавидеть до глубины души». Не единство же территории, на которой и за обладание которой происходит акция. По крайней мере, именно в силу нерефлексивности термина «терроризм», мы не можем говорить о его привлекательности, зоне сверх-значимости происходящего, великого и мгновенного события, которое раскалывает жизнь на *до* и *после*. Рождается новая эпоха, новая культура и политика, новая философия. Однако ничто так не мешает аналитике, как абсолютизация уникальности феномена. В другом ключе трактовка его как очередной формы (еще одной, но, конечно же, не последней) дает другую точку зрения, скорее обустраивает место, из которого можно продумывать вместе с Юнгером и Хайдеггером ситуацию «у последней черты».

Уничтожение другого мира — вот цель новой формы нигилизма. Его территория, если придерживаться терминологии Юнгера, не театр военных действий Первой Мировой войны, но весь мир. Остался в прошлом нигилизм как побочный эффект неизбежности прогрессивного развития, нигилизм, который в радикальном авангардном порыве стремится в зону рождения нового, доселе неизвестного. Здесь мы имеем дело с *ре*акцией на западный тип воспроизводства жизни, одним словом — с *ре*активным нигилизмом. Кровавая архаическая жертва и терроризм есть то, чего не может быть согласно идеалам просвещенного разума, религии, морали. Когда нигилизм принимает форму терроризма, тогда отрицание не есть момент внутреннего развития, а бытие сущего отрицается тотально. В таком случае переход через линию есть переход последней черты существования, что ведет не только в другой, лишенный метафизики мир, но в мир иной, где другой (новый, цивилизованный мир) вычеркивается как вид сущего. В итоге, высвобождая в ниги-

лизме бездну ужаса, терроризм сковывает жизнь холодом небытия.

Древние были мудры, когда резонно опасались менее развитых соседей, числя за ними магию и колдовство[439]. Сегодня утрата чувства самосохранения обернулась трагедией. При этом трагедия прямо противоположным образом прочитывается ее участниками. Жертвами себя считают обе стороны, победителями — никто. Первые, потому что акты террора направлены на них. Вторые, считают так потому, что они выступают от имени народов-жертв, неспособных сохранить свою общность, устои и традицию перед лицом очевидных трансформаций традиционных ценностей, и которые, поэтому, не находят других средств противопоставления всесилию визуальных образов, тотальности медий, подкрепленных военной и экономической мощью. На терроризм сегодня уповают как на универсальное средство магического преображения реальности. Идеологи терроризма «подмораживают» Восток, пытаясь сохранить ритм жизни цивилизации, которая по образному замечанию Э. Чорана — “млеет в величественной косности”.

При этом терроризм вступил в эпоху машинизации социальных связей, онтологической реальностью которых является образ. Здесь происходит тотальное сращивание тела производящего, передающего и получающего информацию. Человек замыкается в мире вторичных изображений, а любая попытка поиска референта прямо или косвенно отсылает к реальности образа. В результате рождается одно обезличенное тело, которое быстро разбирается и собирается в точках информирования. В цивилизации, девальвировавшей слово, эффект «разорвавшейся бомбы» приобретает *образ взрыва*, двумерная геометрия которого подобно наскальным рисункам архаической эпохи наследует их магическую силу. Режим глобализации опирается не на девальвировавшие себя тоталитарные механизмы власти, но

[439] Э. Б. Тайлор собрал многочисленные примеры, подвигнувшие его к выводу о том, что «в любой стране изолированное или отдаленное племя, уцелевший остаток более древней народности могут приобрести репутацию колдунов» (Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 92).

на всесилии образа, которому решительно уподобляется коллективное традиционное тфяело. В цивилизации образа люди видят не образы, а образами; они схвачены его организацией.

Терроризм завершенного постмодернистского проекта не схватывается ни притязанием классического разума, ни интенцией подозрения, ни искусством деконструкции любой инстанции власти. Дело в том, что сам акт манифестации его 11 сентября 2001 г. перформативен: он завершает проект капитуляцией как техники, его породившей, так и техники аналитики его. Учреждается новая эпоха, яркость осознание которой входит в противоречие с «глубиной» ее постижения.

Школа нигилизма

Первый взрыв атомной бомбы 6 августа 1945 — точка концентрации разума, финальный аккорд прогресса и знак кризиса цивилизационной (планетарной, сказал бы Хайдеггер) модели общества. 11 сентября 2001 — конец эпохи постмодерна, а 1 сентября 2004 года — конец иллюзии *однородности* общества, темпов цивилизационнного развития России, связанной с осознанием специфики различных топосов. Первое сентября — констатация рыхлости коррумпированного социального тела перед лицом плотно сбитого инородного тела террористов. Но коррумпированность надо понимать не как привнесенность и разложение, но как сохранение отношений традиционного общества, единого непосредственно данного тела традиции: похищение, выкуп, откуп, дар. Первое событие потребовало для своего осуществления чистоты производства, технологических процессов, обогащенного урана, второе, результат идеализации прогресса и технического превосходства, родившего чувство успокоенности, а третье событие стало возможно благодаря тотальной коррупции, скрытому господству до-цивилизационного — традиционного — типа общественных связей.

Во времена даманского кризиса стала известна концепции войны, принятой Китаем: всеми силами смять дистанцию, сблизиться настолько, чтобы враг не мог применить оружие

массового поражения, не задев своих. После этого в ближнем бою, используя превосходящий человеческий ресурс и дисциплину тела, опрокинуть противника. Если Китай и стал стратегическим партнером России и изменил сегодня концепцию войны, то ее взяли на вооружение террористы; сняв черные маски и приняв гражданский облик, они, став неразличимыми, приблизились к нам. В отношении террористов бесполезно техническое превосходство, или, если избегать прямолинейности, нельзя уповать только на техническое превосходство. Их коллективное тело, находящееся на другой стадии социального возраста, и, следовательно, иначе относящееся к смерти, неизменно превосходит цивилизованного человека, человека, привыкшего воевать *внешней техникой*, террористы использует *технику внутреннюю*: психо-технику, религиозные технику проповеди, техники, устраняющие страх смерти, боль и сочувствие к другому.

Путь террориста — путь религиозного спасения. Еще А. Шопенгауэр заметил: «бесспорно, что одна религия или философия больше, чем другая, рождает в человеке способность спокойно глядеть в лицо смерти. Брахманизм и буддизм, которые учат человека смотреть на себя как на первосущество, Брахмана, которому, по самой сущности его, чужды всякое возникновение и уничтожение, — эти два учения гораздо больше сделают в указанном отношении, чем те религии, которые признают человека сотворённым из ничего и приурочивают начало его бытия, полученного им от другого существа, к реальному факту его рождения. Оттого в Индии и царит такое спокойствие и презрение к смерти, о котором в Европе даже понятия не имеют»[440]. Сегодня религиозное презрение к смерти объединилось с техногенной фазой нигилизма — терроризмом.

Радикально поменять полюса своего-чужого и стать ответственным, создать из неукорененного, коррумпированного, а потому рыхлого социального тела, тело плотно сбитое — является условием асимметричного ответа, который явил нам терроризм. Но подобное лечится подобным. Когда я вижу сеть раз-

[440] Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. В 2-х т. Т. 2. М., 1992.

бегающихся грунтовых дорог у границ своего географического тела, когда я знаю, что по ним идет контрабанда, я получаю послание о том, что вслед за контрабандной товаров придут наркотики, оружие, террористы. Чтобы выжить, необходим ряд мер, в том числе и идеологических, для чего нужно сделать выбор интеллектуалам, включая тех, которые комфортно чувствует себя на информационном рынке и по старой интеллигентской привычке отделяют себя, свою позицию от государства, власти, правительства и, в конце концов, от интересов *земли* в забытом у нас, но актуальном, например, в Германии, смысле. Отчуждение от места, дает право считать *чужой* власть, политику, военные действия и специальные операции страны, в которой родился и в которой продолжаешь жить. Признать же ответственность за происходящее – это значит признать правительство, которое ты не/выбирал правительством *своей страны*, следовательно, необходимость работать на трудном (потому что грязном, по определению) пути политики, борьбы за приход во власть *своих лидеров, своих политиков*, за которых ты будешь отвечать — неимоверно трудно.

По прошествии времени “Вехи-2” — если таковые будут написаны — не смогут обойти стороной вину интеллектуалов за происходящее. И главная их вина — *неучастие*. Если интеллигенция виновна в свершившейся революции 1917-го, то современные интеллектуалы, все силы бросившие на чтение, перевод и изучение западных концептов, виновны в забвении местного контекста; о реальных проблемах редко говорят, еще реже размышляют и пишут, а тем более публикуют свое мнение. Неангажированность на руку тем, кто под видом общечеловеческих ценностей проводит собственные интересы. Все еще в ходу индивидуализм. Он же причина неумения обращать внимание и разоблачать демагогию и мужественно заявлять об интересах топоса. «Интеллектуалам не хватает внутреннего терроризма» (С. Л. Фокин) — решимости утверждать свою, а не щедро оплаченную оппозиционную точку зрения. При этом на выражение интересов топоса претендуют те, кто говорит несдержанно, неполиткорректно, агрессивно, а посему — неумно,

либо те, кто говорит с постыдной интонацией оправдания, оговорок, робея перед властью микрофона и камеры. Исправить ситуацию — архиважнейшая задача.

Не замечать происходящего или, напротив, впадать в обличительный по отношению к власти пафос, с дрожью в голосе говорить о трагедии (вполне объяснимая и понятная позиция интеллигента) — не выражает существа дела. Кстати, обвинения в недемократической и неинтеллигентной позиции являются одним из наиболее страшных обвинений мыслителя наряду с национализмом, шовинизмом, имперским мышлением. Эти средства обуздания топологической рефлексии, которые, например, эффективны в отношении к власти, являются признаком правоты позиции интеллектуала; его правота растет тогда, когда его обвиняют во всем сразу. Философ не может работать в поле, в котором работает политик, телеведущий, журналист. Подтверждается точный диагноз, который поставил нигилизму в начале XX века В. Розанов: «нигилизм давно лижет пятки у богатого, … нигилизм есть прихлебатель у знатного»[441].

Интеллектуал призван анализировать события, говорить от имени тех, у кого есть чувства, но нет навыка рефлексии. Но здесь я вижу прямую зависимость между отсутствием в рядах призывников на военную службу детей элиты и отсутствием в рядах интеллектуалов тех, кто бесстрашно подвергает рефлексии современное положение дел, исходя из интересов людей проживающих в определенном историей месте, то есть интересов целого. Мало доверия интеллектуалам, которые *здесь* лишь одной ногой. Однако власть, лишенная философского анализа, страдает иммунодефицитом и поэтому подвержена вирусам чуждой топосу политики, в итоге, она становится слабой. Если нет своей философии, мы получаем «независимый» публицистический дискурс с оглядкой на интересы другого. (В свое время В. Беньямин своей концепцией “Критики насилия” развязал языки тем, у кого были связаны руки, указал на право быть правым, критикуя большинство, западное правовое государство, власть.) Сегодня не менее остро востребован дискурс борь-

[441] Розанов В.В. Сочинения. Л., 1990. С. 351.

бы с властью — или, что одно и то же, демократической элитой, осуществляющей свое господство медиасредствами а, следовательно, через общественные настроения, мнения, волеизъявления.

Но вернемся к теме нигилизма и границ. Граница – это то, что внутри нас, то, что трудно преодолеть, то, что картографирует наши траектории физического движения, траектории осуществления желания. И образ стены времени точнее раскрывается не непреодолимой стеной и автоматными очередями, прерывающими бег к границе. Ее образ ближе табу: нарушение которого невозможно изнутри только потому, что прежде ужасное наказание за нарушение было неотвратимо. Граница всегда несет облик ландшафтной линии, которая проведена на собственном геополитическом теле, она разделяет не природу и культуру, но культуру природопользования, культуру внутреннюю от внешней, к примеру, дорогу от поля и леса. Дикая, естественная природа сегодня самый культивируемый объект природы. Они требуют доброй воли и непрестанных усилий по сохранению дикости как дикости. Глубокая и безграничная душа соотечественника принадлежит *безграничному* же географическому его телу, которое *не знает*, а следовательно не соблюдает границу своего и чужого, частного и публичного пространства, дороги и газона, города и окружающей его природы, границу своих и чужих интересов. Когда нет четкости границы — появляется обширная зона маргинального. Нет зоны беспорядка, поскольку он тотален. Таков внутренний закон идеализма, таков же и нигилизма.

Нигилизм в XX веке, став нормой, отошел в историю. Появилась новая форма его. Оправдался диагноз Хайдеггера: «Позиции нигилизма благодаря пересечению линии, как кажется, в значительной степени уже сданы, но *язык нигилизма остался»*. Суммируем современный контекст словоупотреблений нигилизма: государственный, социальный, религиозный, внутренний, правовой, национальный, смертоносный, метафизический, абсолютный и т.д. Таковы наиболее частотные определения ситуации в России, ситуации, когда уже ставшая форма требует

иной рефлексии, иного языка, иной формы организации индивидуального и коллективного тела, а господствует аналитика нигилизма дотеррористического периода.

Итак, мы уже оказались по ту сторону черты, линии, границы эпохи. Но нашли ли мы новое «точное и уместное выражение» проявившегося — исторического — факта, новую интонацию, изобрели ли новый язык, на котором можно говорить об открывшейся нам реальности XXI века, из которой не изъять терроризм, поскольку он самым тесным образом связан и с обществом потребления, и с массмедиальной формой жизни, и закатом постмодернизма? – Вопрос остается открытым.

Раздел 4. Свобода и государство

В.П.Макаренко

Свобода и грязное дело

О свободе говорят и пишут все - либералы, анархисты, марксисты, националисты и т.п. В политической теории существуют разные концепции смысла, меры, распределения и институциональных норм свободы. Но не все отражены в повседневном языке. Например, в свежем российском словаре свобода определяется как: отсутствие ограничений, стеснений, возможность действовать в соответствии со своими интересами, желаниями, волей; государственная независимость, суверенитет[442]. Если верить определению, индивидуальная свобода как отсутствие ограничений воплощается в суверенитете государства. Значит, государство наиболее свободно… Одновременно о политических свободах гражданина определение не упоминает. Такой шаблон мысли распространен не только в России. Аналитическая политическая философия (далее АПФ) позволяет его опровергнуть и одновременно показать связь с определенным пониманием политики.

Трансцендентный контролер или сгусток страстей?

Современные дискуссии о свободе находятся под влиянием концепции И.Берлина. Согласно Берлину, история идеи свободы сводится к выработке негативного и позитивного смысла свободы. В негативном смысле «…я свободен в той степени, в какой ни один человек или никакие люди не вмешиваются в то,

[442] См.: Бакеркина В.В., Шестакова Л.Л. Краткий словарь политического языка. М.: АСТ; Астрель; Русские словари, 2002, с.249

что я делаю. В этом смысле политическая свобода – это всего лишь пространство, в котором я могу без помех предаваться своим занятиям»[443]. Позитивная свобода «…проистекает из желания быть хозяином самому себе. Я хочу, чтобы моя жизнь и мои решения зависели от меня, а не от каких бы то ни было внешних сил… Превыше всего считать себя мыслящим, наделенным волей, активным существом, несущим ответственность за свой выбор и способным его обосновать, ссылаясь на свои идеи и цели. В той степени, в какой мне представляется, что это так и есть, я чувствую себя свободным – и наоборот»[444].

Различие негативной и позитивной свободы вытекает из разных вопросов. Негативная свобода определяется вопросом: «Велико ли пространство, в рамках которого человек или группа людей может делать что угодно или быть таким, каким хочет быть?». Позитивная свобода определяется другим вопросом: «Где источник давления или вмешательства, которое заставит кого-то делать то, а не это или быть таким, а не другим?». Индивид позитивно свободен, если сам собою управляет. И негативно свободен, если другие не вмешиваются в его дела. Негативная свобода человека тем больше, чем меньше ему мешают другие люди и чем больше он действует без вмешательства других. Отсутствие у человека той или иной способности не означает несвободу[445].

Берлин считает принципиальной дихотомию негативной и позитивной свободы, и одновременно критикует позитивную концепцию свободы посредством исторического объяснения. Аргументация сторонников позитивной свободы начинается безобидными метафорами «Я сам себе хозяин», «Я - не раб». Затем сторонники позитивной свободы полагают, что не надо быть рабом своей необузданной натуры - «эмпирического и

[443] Берлин И. Философия свободы. Европа. Москва, Новое литературное обозрение, 2001, с.125-126

[444] Берлин И. Указ.соч., с.137

[445] Например, я свободен, если после изучения Гегеля отвергаю его философию, включая концепцию свободы. Если же понимание Гегеля навязывается другими людьми, которые внушают мне примитивную или рафинированную интерпретацию его философии, у меня нет негативной свободы.

раздрызганного Я». «Друзья позитивной свободы» проводят различие между двумя Я: истинным, разумным и лучшим - и эмпирическим, гетерономным и худшим, «…которое уступит любой вспышке желания или страсти и нуждается в строгой дисциплине, иначе невозможно дорасти до своей «истинной» натуры»[446]. После этого следует вывод: истинное Я выше конкретного индивида; истинное Я – это социальное целое (племя, раса, нация, церковь, государство), частью которого является индивид: «Целостность эту и признают «истинной» натурой, которая, подчиняя непокорных «членов» коллективной или «органической» воле, достигает «высшей» свободы для себя, а значит – для них»[447]. На этом основании позитивная свобода оправдывает принуждение. Высшее Я принуждает низшее Я и считает, что свобода невозможна без принуждения.

Сторонники негативной свободы тоже культивируют подобную процедуру. Они утверждают, что не надо вмешиваться в истинное и высшее Я индивида. Вмешательство в низшее Я оправданно, поскольку оно эффективнее служит истинным желаниям. Но в конечном счете позиция Берлина однозначна: «…«позитивная» концепция свободы как господства человека над самим собой, с ее возможностью представить, что он как бы сам себе противостоит, и исторически, и практически, и теоретически легче допускает это расщепление личности на трансцендентного контролера и сгусток желаний и страстей, которые необходимо подавить и обуздать»[448]. Органические, социализированные версии позитивной свободы - основа современных националистических, коммунистических, авторитарных и тоталитарных символов веры.

В соответствии с этой установкой, большинство аналитических философов отвергают всякое отождествление свободы индивида с его принадлежностью к любой социальной и политической общности. Однако не все согласны с различием негативной и позитивной свободы. Например, Д.МакКоллум ква-

[446] Там же, с.137
[447] Там же, с.138
[448] Там же, с.140

лифицирует свободу как отношение, состоящее из трех элементов: «Если речь идет о свободе субъекта (субъектов), всегда надо учитывать свободу от определенных требований, ограничений, вмешательств и барьеров, которые позволяют делать (не делать) то или другое, становиться (не становиться) тем или другим. Свобода всегда есть свобода субъекта (субъектов) от того или иного, в направлении тех или иных действий (бездействий), для становления (нестановления) тем или другим. Любое высказывание о свободе должно обладать формой: «X свободен (несвободен) от У ради осуществления (не осуществления) С», в которой переменная X означает субъектов, У – требования, ограничения, вмешательства, барьеры, а С – действия, свойства характера, обстоятельства»[449]. Иначе говоря, понятие свободы включает три основных аргумента. На этом основании Маколлем отвергает различие *свободы от* и *свободы для*, которым оперирует Берлин. Любое высказывание о свободе есть суждение о свободе X от У ради С.

В ответ на критику Берлин признал незначительность логической дистанции между терминами «негативная свобода» и «позитивная свобода». Поэтому трудно провести строгое различие между вопросами «Кто сам себе хозяин?» и «В каком объеме он хозяин?». Одни авторы согласны с трехчленным понятием свободы, другие утверждают: «Трехаргументная формула Макколема не учитывает все богатство содержания понятия свободы»[450]. Продолжается спор о том, провел ли Берлин действительную дистинкцию разных понятий или просто идентифицировал два вида концепций свободы. По крайней мере, различие негативной и позитивной свободы существует давно, но не всегда соответствовало концепции Берлина. Значит, проблема двух или одного понятия свободы есть вопрос конвенции.

[449] MacCallum G. Negative and positive freedom // Liberty. Red. Miller D, Oxford, Oxford University Press, 1991, p.102

[450] Gray J., Pelczynski Z. (red.). Conceptions of Liberty in Political Philosophy. London, Athlone Press, 1984, p.326-327

Например, указанное различие нередко фиксирует контраст шансов (негативная свобода) и способностей (средств) индивида использовать данные шансы (позитивная свобода): «Человек позитивно свободен, если делает что хочет, и негативно свободен, если никто не вмешивается в его дела»[451]. Д.Ролз различает негативную свободу и ценность свободы: «Неспособность воспользоваться своими правами и возможностями в результате бедности или невежества, а также общего недостатка средств, иногда включается в число ограничений, определяющих свободу. Я, однако, утверждать этого не буду; вместо этого я буду считать, что эти вещи влияют на ценность свободы»[452]. По мнению других авторов «…согласие с такой точкой зрения ведет к выводу: шансы (виды негативной свободы) и средства (виды позитивной свободы) следует признать одновременно особыми, но одинаково важными измерениями свободы»[453].

Ч.Тейлор подчеркивает конфликт негативной и позитивной свободы. Негативная свобода сводится к шансам, позитивная – к их реализации: «Бытие свободы есть вопрос о том, что человек может делать, какие пути перед ним открыты, независимо от его действий для реализации выбора. Такое понимание присуще негативным концепциям свободы Гоббса и Бентама. Доктрина позитивной свободы тождественна понятию реализации, поскольку выражает представление: сущность свободы - управление самим собой. Сторонник такого представления считает человека свободным только в той мере, в которой он успешно руководит собой и формой своей жизни»[454].

Ч.Тейлор аргументирует различие негативной и позитивной свободы следующим образом: «При использовании понятия шансов помехами свободы считаются внешние барьеры человеческого действия. Понимая свободу как реализацию, мы име-

[451] Levin M. Negative liberty // Social Philosophy and Policy. 1984, nr 2, p.85
[452] Ролз Д. Теория справедливости. Новосибирск, Изд-во Новосибирского университета. 1995, с.184
[453] Goodin R. Freedom and the welfare state: theoretical foundations // Journal of Social Policy. 1982, nr 11, p.152
[454] Taylor C. What's wrong with negative liberty // The Idea of Freedom. Essays in Honour of Isaiah Berlin. Red. Ryan A., Oxford, Oxford University Press. 1979, p.176

ем в виду внутренние духовные барьеры. Они тоже влияют на свободу, поскольку воздействуют на человеческие мотивы, самоконтроль и способность проведения моральных различий»[455].

Позиция Тейлора ведет к вопросу: почему сторонник негативной свободы акцентирует значение ее внешних барьеров? Конечно, физические барьеры и правовые запреты ограничивают действия и уменьшают негативную свободу человека. Но негативная свобода ограничивается и тогда, когда человек действует под влиянием водки, наркотиков, обмана, манипуляции и индоктринации. Внутренние барьеры – это ложные убеждения индивида, которые внедрены в него системой воспитания и ограничивают его свободу. По мнению Тейлора, если сторонник негативной свободы признает внешние помехи границами свободы, понятие *шансов* подменяется понятием *реализации*. Это объясняется активным устранением внутренних преград при реализации свободы. Преодоление внешних преград всегда предполагает действие (бездействие), хотя для реализации свободы не всегда требуется действие: «Преодоление внешних преград связано с действием, но отсюда не вытекает, что обретенная таким образом свобода выше шансов действия»[456].

Сделаем промежуточные выводы: негативная свобода связана с шансами; различие негативной (отсутствие внешних преград) и позитивной (преодоление внутренних преград) свободы относительно; индивид обладает негативной свободой действия при отсутствии внутренних и внешних ограничений; эти ограничения есть продукт человеческой деятельности.

Сущностная спорность

Понятие негативной свободы связано с анализом условий индивидуальной свободы. Если свобода есть отсутствие препятствий, остаются открытыми вопросы: кто является субъектом свободы? что может делать действительно свободный субъект? что считать барьером свободы?

[455] Taylor C. Op.cit., p.179
[456] Baldwin T. MacCallun and the two concepts of freedom // Ratio. 1984, nr 26, p.131-132

Большинство теорий свободы базируются на посылке: субъект свободы - единичный индивид. Но некоторые аналитические философы определяют свободу индивида как отношение между свободой и рабством: «Отдельные пролетарии могут быть свободны, если у них есть возможность выхода за пределы пролетариата. Но это не меняет их рабского положения, поскольку они не могут коллективно покинуть ряды пролетариата как класса. При капиталистической системе хозяйства каждый пролетарий может сделать социальную карьеру. Но такая удача не может улыбнуться всем, поскольку капитализм невозможен без существования большой наемной рабочей силы. А она исчезнет, если большинство рабочих сделает социальную карьеру»[457]. Такой подход позволил Г.Коэну сформулировать нетривиальные тезисы о свободе при капитализме: положение современного рабочего класса аналогично положению группы заключенных, из которых только у одного есть шанс бегства; но все убежать не могут; поэтому рабочий класс коллективно несвободен и является совокупным рабом.

Однако идея коллективного субъекта свободы (рабства) оспаривается: «Крайне удивляет представление, согласно которому все индивиды не имеют никакой свободы на все действия, если она не может быть осуществлена всеми одновременно. Разумеется, все не могут одновременно потребовать пособия по безработице, стать слесарями или профессорами политической философии. Но отсюда не следует, что у нас нет свободы на такие действия»[458].

Что может делать действительно свободный субъект? Традиционный ответ гласит: свободный субъект может делать все, что угодно. Но вначале надо доказать, что у свободного субъекта есть возможность делать все. При отсутствии такой возможности рост свободы достижим за счет редукции желаний. Например, счастливый раб свободен, поскольку не желает бежать. Тогда как социальная и политическая свобода индивида

[457] Cohen G. Capitalism, freedom and the proletariat // The Idea of Freedom, p.24
[458] Gray J. Marxian freedom, individual liberty and the end of alienation // Social Philosophy and Policy. 1986, nr 4, p.167

означает отсутствие препятствий для его действительных и потенциальных выборов. В этом случае тип поведения зависит от принятия решения. Индивид негативно свободен, если никто (ничто) не мешает ему воплотить принятое решение. Такое объяснение цели негативной свободы непротиворечиво.

Наконец, что считать барьером свободы? Наиболее однозначный ответ звучит так: «Индивид не свободен тогда и только тогда, когда действия других индивидов не дают ему возможности осуществить любое действие. Индивид свободен, если действует невзирая ни на что и ни на кого»[459]. Угрозы и санкции никого не лишают свободы, поскольку индивид может действовать и отвечать за свои действия. По сути, угрозы и санкции не отличаются от шансов (или удачи): ни то, ни другое не уменьшает свободу; в обоих случаях препятствия модифицируют желания, но не возможность действия.

Рассмотрим детальнее аргументы в пользу такого вывода. Если моя свобода ограничена барьерами, из-за чего возможное поведение становится непривлекательным, другие субъекты ограничивают мою свободу. Например, я не мыслю жизни без научных занятий. Но на заседаниях диссертационных советов вынужден слушать глупости диссертантов и официальных оппонентов. Значит, диссертационная машина и конкретные люди ограничивают мою свободу…

Г.Штейнер считает, что если предотвращение действия делает индивида несвободным, то свобода зависит от желаний и квалифицируется как психическое состояние, а не физический факт. Это мнение спорно. Если понимать свободу как физический факт, то предотвращение действия субъекта означает лишение его возможностей использования физического пространства и материальные предметы: «Границы деятельности индивида прямо пропорциональны величине территории физического пространства и числа физических предметов, пользоваться которыми ему не дают»[460].

[459] Steiner H. Individual liberty // Liberty., p.123
[460] Ibid., p.137

Например, заключенный несвободен, поскольку его пространство и средства ограничены. Но за счет помещения преступника в тюрьму возрастает свобода остальных индивидов. Они используют физическое пространство и предметы, недоступные заключенному. Свобода – это постоянная величина, которую можно только перераспределять, но не увеличивать и не уменьшать. Рабство одного человека увеличивает свободу другого: «Универсальное стремление к личной свободе есть игра с нулевым результатом»[461]. Тем самым бессмысленно говорить о возрастании общей суммы свободы. Проблема состоит в перераспределении, а не в производстве свободы.

Видимо, ошибка Штейнера сводится к недоказанности главного тезиса: свобода есть физический факт, независимый от человеческих желаний, из которого вытекает представление о свободе как контроле физического пространства и средств. Штейнер пишет: «Действие сводится к овладению определенными территориями физического пространства и обладанию определенными материальными предметами»[462]. Если субъект действует свободно, физические элементы действия принадлежат только ему, а не контролируется другим субъектом. Иначе говоря, субъект есть собственник и распорядитель данного физического пространства и предметов. Если исключить законы физики, то субъект определяет изменения предметов в данном пространстве. И контролирует данное пространство и предметы, если может исключить физическую возможность их захвата и использования другими субъектами.

Концепция Штейнера отражает практику первичного индивидуального (группового) захвата участков земли и последующей колонизации целых территорий. Однако полный физический контроль над ними (как условие свободы) недостижим. Чтобы гарантировать обладание собственностью, устанавливается множество нефизических преград на пути возможных грабителей и экспроприаторов. Например, я свободен в своей квартире и могу не пускать в нее незваных гостей не потому,

[461] Ibid., p.138
[462] Ibid., p.137

что физически сильнее всех. Моя свобода обусловлена рядом нефизических условий: я – собственник квартиры, права собственности установлены конституционно, их нарушение влечет наказание и т.д. Конечно, можно рассматривать субъекта как собственника в той мере, в которой другие физически не вмешиваются в его собственность. Если такое вмешательство имеет место, субъект не контролирует определенное количество физической материи и потому несвободен. Но при согласии с физикалистской концепцией свободы надо признать, что права и законы никак не влияют на свободу. Это не соответствует действительности. Если принять концепцию Штейнера, согласно которой надо только перераспределять свободу, то это значит ограничить установленное право законами, которые влияют на распределение, но не устраняют физические барьеры свободы.

Поэтому можно исходить из другой посылки: вмешательство других индивидов влияет на свободу, поскольку изменяет привлекательность определенных действий. Причем, далеко не всякое влияние ограничивает привлекательность других выборов и свободу субъекта. Например, Ф.Хаек считает принуждение барьером свободы. Согласно Хаеку, термин *свобода* описывает связи людей, единственным нарушением которых является взаимное принуждение. Принуждение (а не права и законы) ограничивает свободу. Свобода – это независимость от произвола другого человека. При соблюдении законов как общих абстрактных правил, устанавливаемых независимо от способа применения, индивиды не подчиняются воле другого человека и потому свободны. Принуждение – это угроза нанесения вреда человеку. Но если закон ухудшает жизнь людей, нет принуждения, а есть свобода.

Ложность концепции Хаека определяется двумя обстоятельствами:

1. Неадекватной дефиницией принуждения, поскольку на основании такого определения любая конкуренция ограничивает свободу. Один купец наносит вред другому, снижая цены,

разоряя и ограничивая свободу конкурента. Но Хаек не признает конкуренцию принудительной границей свободы.

2. Неубедительностью положения: закон не ограничивает свободу, поскольку индивид может предвидеть и избежать принуждения, скрытого в правовых нормах и запретах. Предвидимое принуждение остается принуждением. Хаек утверждает, что закон есть условие, а не помеха свободы. Такой подход обладает некоторыми достоинствами, но теория принуждения не объясняет его привлекательность.

Р.Нозик тоже проводит различие между угрозами и шансами. В отличие от шансов угрозы включают принуждение. Но это не значит, что свобода есть отсутствие принуждения. Свобода и принуждение взаимосвязаны. Если индивид действует под влиянием угрозы, доминирует воля другого индивида. Эта посылка лежит в основании концепции свободы Нозика. Вмешательство в индивидуальные выборы есть нарушение свободы. По этому поводу заметим, что лишь некоторые виды вмешательства ограничивают свободу. Например, нельзя считать вмешательством (ограничением свободы других) индивидуальный выбор человека, действующего в соответствии со своими правами, даже если его выбор нерационален. Если другие действуют по закону, а в итоге у индивида остается выбор между голодом и службой государству, оно принуждает индивида к постылому труду. А поскольку *власти предержащие* всегда воровали и увеличивали бедность честных людей, постольку существование государства увеличивает принуждение.

Концепция свободы Нозика базируется на определенной теории справедливости, которая вытекает из теории прав человека (ни одно действие, не нарушающее право, не является несправедливым). Справедливые действия не нарушают свободу. Такое понимание совпадает с обыденным смыслом свободы. Обычно бандиты плюют на законы о запрете грабежей и неприкосновенности личности и видят в этом свободу. Главная проблема данной концепции свободы состоит в ее зависимости от неопределенной теории человеческих прав. Связь свободы с

моральными ценностями (типа справедливости) лишает понятие свободы нормативной силы в политических дискуссиях.

Этот момент концепции Нозика подметил Г.Коэн: «Нозик считает понятие свободы моральной категорией, полагая, что нарушить ее могут только неправовые действия. Тем самым Нозик игнорирует ситуации, при которых бедность и нищета вынуждают людей отбросить соображения морали. На основе такой дефиниции Нозик отбрасывает представление, согласно которому бедняки не могут быть свободны, поскольку признак несвободы не сводится к отсутствию выбора или возможности, а к нарушению узкой группы прав»[463]. И все же эта критика неубедительна. Коэн отвергает этическую концепцию свободы, но не отрицает, что понятие свободы ограничено человеческими связями и физическими барьерами. Например, если на пути человека оказалась скала, его свобода не уменьшается, хотя он не может идти ранее избранным путем. Зато она ограничивается, если препятствия создают другие люди. В этом случае человек лишается не только физической, но и юридической свободы путешествий: «Важная проблема состоит в том, на кого возлагается ответственность. Ответ сводится к установлению того, можно ли считать данную преграду барьером свободы. По сути, мы сталкиваемся с моральной проблемой, решение которой не может быть этически нейтральным»[464].

Иначе говоря, Нозик предлагает этическую дефиницию, согласно которой морально оправданное вмешательство не ограничивает свободу. Но в теории Нозика индивидуальная свобода определяет правовые принципы справедливости. Морально обоснованное вмешательство в свободу индивида (например, для предотвращения большего зла) ограничивает свободу. И хотя оно обосновано, но остается несправедливым. Поэтому предлагаемое Нозиком объяснение границ свободы неудовлетворительно. По его мнению, справедливость никогда не конкурирует со свободой и не угнетает ее. Однако иногда справед-

[463] Cohen G. Robert Nozick and Wilt Chamberlain how patterns preserve liberty // Justice and Economic Distribution. Red. Arthur J., Shaw W. Englewood Cliffs, New York, 1978, p.258
[464] Miller D. Constraits on freedom // Ethics. 1983, nr 94, p.72

ливость невозможна без подавления свободы. Например, передача прав собственности по наследству (большинство людей так проявляет «заботу о детях») несправедлива. Она нарушает свободу тех, кто самостоятельно заработал или приобрел собственность по закону.

Описанные подходы фиксируют трудности построения непротиворечивой концепции свободы и отражают ее *сущностную спорность*. Невозможно полностью отделить суждения о свободе от других оценочных суждений и проблем социальной теории. Можно согласиться с пониманием свободы как отсутствия препятствий, а принуждения – как пределов свободы. Но что считать принуждением? Например, Ролз пишет: «…свобода является определенной структурой институтов, определенной системой публичных правил, определяющих права и обязанности. В этом контексте личности свободны делать нечто, когда они свободны от определенных ограничений делать или не делать это, и когда их делание или неделание защищено от вмешательства со стороны других личностей. Если, например, мы рассмотрим свободу совести так, как ее определяет закон, то индивиды имеют эту основную свободу, когда они свободны преследовать свои моральные, философские или религиозные интересы без юридических ограничений, которые требуют от них заниматься или не заниматься какой-то определенной формой религиозной или другой практики, и когда у других индивидов есть юридическая обязанность не мешать им»[465].

Итак, суть проблемы свободы сводится к детальному анализу соотношения политических (гражданских) прав и обязанностей. В соответствии с концепцией Ролза эта проблема включает дескриптивный и нормативный аспекты. Дескрипция предполагает установление и описание наличия (отсутствия) барьеров свободы. В зависимости от этого можно или нельзя признать данного индивида свободным. Нормативный аспект связан с анализом вопроса: что считать барьером? При ответе на него обычно используются аргументы и оценки из состава различных теорий общества и морали. Существующие полити-

[465] Ролз Д. Указ.соч., с.183

ческие идеологии предлагают разные концепции свободы. Но большинство определяет негативную свободу как отсутствие препятствий.

Счастливые рабы и граждане

До недавних пор считалось, что либеральное общество в наимбольшей степени воплощает негативную свободу. Однако в последние десятилетия усилилась критика либералов за недооценку социального измерения человеческой жизни. Свобода - главная ценность либерализма, но либерализм не является философией свободного общества. В частности, республиканцы отвергают традицию Гоббса, согласно которой в политическом обществе «…наибольшая свобода подданных проистекает из умолчания закона. Там, где суверен не предписал никаких правил, подданный свободен делать или не делать согласно своему собственному усмотрению»[466]. Республиканцы согласны с негативной концепцией свободы, но отрицают трактовку закона как кандалов свободы.

Республиканская трактовка свободы вытекает из анализа положения *счастливых рабов*. Например, американский негр, русский холоп, советский рабочий, колхозник, интеллигент и номенклатурщик, а также их современные наследники – это рабы, поскольку обладают негативной свободой, но не бегут от своих хозяев. Положение раба унизительно, независимо от меры негативной свободы, которая всегда зависит от воли господина или начальника. Безопасность раба сомнительна, а свобода неустойчива. Этот момент зафиксировал Э.Берк в 1773 г. при споре с методистами, которые не желали принимать закон о свободе протестантских диссидентов. Методисты утверждали, что диссиденты обладают фактической свободой и потому не нуждаются в ее правовом закреплении. Берк называл такую свободу снисходительностью: «Снисходительность – это облегчение участи раба, а не определение свободы. Снисходительность – это состояние жизни рабов. Если бы я описывал

[466] Гоббс Т. Избр. произв. В 2-х тт. Т.2. М., Мысль, 1964, с.241

рабство, то согласился бы с отвергающими его людьми: эта жизнь зависит от чужой воли, а не закона»[467]. В «Хижине дяди Тома» показано, как *счастливые рабы* благородного господина боятся свободы: если господин умрет, их судьба сразу изменится.

К.Скиннер тоже считает утрату свободы неизбежной, если она не гарантирована законом: «По сути дела, такая свобода аналогична власти снисходительного господина. Эффективная гарантия индивидуальной свободы - наличие надлежащих социальных институтов, в которых воплощено активное самоуправление. Для достижения этой цели можно и нужно заставлять граждан выполнять публичные обязанности и поддерживать свободу, которая рушится, если зависит только от индивидов. Современные либералы стремится очистить политическую сцену от всех понятий, за исключением личного интереса и прав индивида. Поэтому либерализм угрожает правам и свободам одновременно»[468].

Тезис Скиннера о свободе под защитой закона убедителен, поскольку подчеркивает контраст свободных людей и рабов. Но другие положения Скиннера (институты самоуправления защищают свободу с помощью гражданских доблестей; либерализм – враг свободы, поскольку подчеркивает права индивидов, а закон считает посягательством на свободу) сомнительны. Нетрудно квалифицировать закон как необходимое условие свободы. Проблема в том, что трудно провести строгое различие между либеральной и республиканской трактовкой свободы.

Обе традиции политической мысли подчеркивают роль институтов гражданского контроля за политической властью - правопорядок, конституционное правление и разделение власти для сохранения свободного общества. Но республиканцы и либералы по-разному понимают контроль.

---

[467] Burke E. The Philosophy of Edmund Burke. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1970, p.77

[468] Skinner Q. The paradoxes of political liberty // Miller D. (ed.). Liberty. Oxford University Press, 1991, p.204

Республиканцы полагают, что эту функцию должно выполнять правительство. Оно контролирует политические институты, способствующие политическому участию граждан и ответственности исполнительной власти. Республиканцы предлагают усилить государство для одновременного повышения ответственности представительной и исполнительной власти и принуждения индивидов выполнять обязанности гражданина.

Либералы отрицают политические институты как способ контроля власти. Политические институты не позволяют рассеять власть и реализовать социальное (а не политическое) разделение властей. Либералы признают необходимость институционального контроля, но считают концентрацию власти наибольшей угрозой свободы.

В этом контексте понятен либеральный акцент на права и свободы индивида за счет обязанностей гражданина. Речь идет об ограничении государственной власти за счет сокращения публичной политики. Причины такого сокращения связаны со свободой.

Первую причину описал Д.С.Милль. Власть преобразует активную и честную часть общества в клиентелу правительства. Всякое сосредоточение способных и талантливых людей во властно-управленческих структурах государства опасно. В итоге лучшая часть общества поглощается правительством. А в обществе почти не остается людей, способных критиковать и контролировать правительство. Рост государственной власти ослабляет публичную жизнь, поскольку для решения любых социальных вопросов требуется широта и непредвзятость ума. Если радикализировать этот тезис, то лучше, чтобы на всех постах властно-управленческой иерархии государства были серые и бесталанные люди. Как говорят американцы, «умственный уровень президента должен быть ниже уровня ума среднего американца».

Вторая причина указана Э.Берком: «Государство должно ограничиться своим делом, а не совать нос в дела общества. Однако по мере нисхождения управления с государственного уровня на уровни провинций, приходов и частных хозяйств его

упадок усиливается. Властвующие не в состоянии выполнять обязанности нижних уровней, а если это им удается, они не достигают успеха на высшем уровне. Как правило, властвующие не имеют никакого представления о том, что входит в сферу закона, а что регулируется обычным правом»[469]. По мере расширения прав государства оно все хуже выполняет свою главную роль – поддержание порядка и безопасности ради свободы. Рост государства ослабляет контроль общества над исполнительной властью.

Если эти аргументы истинны, свобода невозможна без институтов поддержки индивидуальных прав и свобод. Тогда как для поддержки гражданских обязанностей никакие особые институты не нужны. Значит, проблема истинности (ложности) данных аргументов принадлежит к социальной теории, в рамках которой возможны разные решения. Следовательно, решение проблемы свободы невозможно без опоры на социальную теорию. Существует множество социальных теорий. Но в любом случае сфера методологического и политического выбора определяется вопросом: почему государственная власть ослабляет общество, все хуже обеспечивает порядок и безопасность свободных людей и становится универсальным дилетантом?

Дрянь «в законе»

Посылки для ответа можно обнаружить даже в детской литературе. М.Твен описал историю политических пороков с точки зрения здравого смысла. Гекльберри Финн рассказывает рабу Джиму, что монархии культивируют всеобщую подлость, грабеж, насилие и разбой. Характеристика власти – это каталог ее универсальных недостатков: «А вообще все они дрянь порядочная… Но если они уж сели нам на шею, не надо забывать, кто они такие, и принимать это во внимание»[470]. Отсюда вытекает определение политики как *грязного дела*.

[469] Burke E. Op.cit., p.31
[470] Твен М. Собр.соч. в 12 тт. Т.6. М., Госуд.изд.худ.лит., с.164-165

Впервые эта концепция сформулирована Макиавелли: князь не должен быть добрым; политика нарушает нормы морали. После изобретения идеи reason d'etat (государственный разум, принципы существования государства, государственные интересы) указанная концепция становилась все более популярной. На протяжении Х1Х-ХХ вв. она стала господствующей и до сих пор влияет на политическую мысль и практику. Например, в цитируемом словаре политика определяется как: деятельность по урегулированию внешних (между государствами, нациями, народами и их представителями) и внутренних (между элементами политической системы, институциональной властью и гражданами государства, различными политическими, общественными группами, объединениями и их лидерами, социальными слоями и национальными общностями) отношений; вопросы и события общественной, государственной жизни; совокупность средств и методов, направленных на достижение поставленной цели[471]. В этом определении даже не упоминается квалификация политики как *грязного дела*.

Между тем большинство здравых людей, религиозных деятелей, философов и ученых считают политику *грязным делом*. Например, философ-теолог М.Бубер подчеркнул несовместимость политики с требованиями морали[472]. А.Мень писал: «Там (в политике, - В.М.) полно лжи неизбежной, недаром говорится, что политика – грязная вещь…По существу, политика аморальна. Государство – это бездуховный институт»[473]. Еще более резок немецкий профессор Х.Харбах: «Люди поняли, что политики не говорят им правды. Это касается и специалистов в области политической науки. Они говорят неправду о человеческих отношениях… Политики должны быть изгнаны, люди должны жить без политики! Эта нечистая сила должна быть устранена

[471] Словарь, с.202

[472] См.: Уолцер М. Компания критиков. Социальная критика и политические пристрастия ХХ века. М., Идея-пресс, 1999, с.123-124

[473] Цит. по: Костюк К. Три портрета: социально-этические воззрения в Русской Православной Церкви конца ХХ века // Континент. 2002, № 113, с.267

из национальных государств, различных культур и борьбы между ними»[474].

Кто же прав: авторы словаря или большинство здравых людей? Для ответа конкретизируем вопрос: только ли политика является *грязным делом*? кто превращает политику в *грязное дело*? существует ли связь моральных норм морали с общим социальным хаосом, который воплощается не только в политике?

Начнем с очевидного факта: политика переплетена с человеческой подлостью. Это положение частично является эмпирическим, поскольку из него не вытекает нормативная концепция политики (типа теории Макиавелли). Если определенная сфера человеческой практики аморальна, то естественная реакция людей – ее осуждение и изменение, а не приспособление. Если многие люди считают политиков негодяями, то это убеждение возникает на основе индивидуального опыта и нежелания простить политическую ложь. Если это убеждение истинно, возникают нормативные проблемы.

Возьмем уголовные преступления. Хорошо известен кодекс *вора в законе*. Между тем некоторые преступники лелеют своих родителей (особенно мамаш), котов и собак. Но отсюда не вытекает ложность положения: *Все преступники – негодяи*. Наоборот, оно истинной с моральной точки зрения. Разумеется, хорошо бы было, если бы люди вообще не нарушали закон. Но неизвестно, как это сделать. Некоторые ученые считают преступность постоянной характеристикой общества. В то же время специфическая политика есть необходимый элемент достойной жизни.

Например, Аристотель определял человека как политическое животное и подчеркивал: «в наилучшем государстве добродетель государственного мужа и добродетель гражданина должны быть тождественны»[475]. Согласно Аристотелю, поли-

[474] Цит по: Здравомыслов А.Г. Немцы о русских на пороге нового тысячелетия. М., РОССПЭН, 2003, с.151-153

[475] Аристотель. Политика. Кн.3, X11 // Аристотель. Соч. в 4-х тт. Т.4, Москва, Мысль, 1983, с.484-485

тика - главное средство достижения эвдемонии. И только государственный муж может достичь высшей добродетели. Если даже Аристотель преувеличил значение государственных мужей (что нетрудно доказать), нельзя отрицать, что потребность в такой политике **тождественна** отсутствию преступлений. Это тождество истинно, если признать ложность анархистской концепции. Действительно, политический процесс может рассматриваться как необходимое средство достижения всеобщего здоровья, комфорта, справедливости, воспитания и образования. Эти ценности входят в состав достойной жизни.

Значит, есть принципиальное различие между политикой и преступностью. Идея фатальной порчи всех политиков сомнительна. Если политики здесь и сейчас, повсюду и всегда - негодяи, то сама природа политической деятельности связана с нарушением моральных норм. Но сомнение все же остается, если даже считать преувеличением положение *Все политики – негодяи*. Если аморальное поведение встречается в политике постоянно, то нетрудно констатировать внутренний конфликт общей морали, которая требует от политиков аморального поведения.

Для анализа конфликта введем различие аморального поведения как естественного следствия и элемента политической деятельности. Второй вид поведения входит в политическую этику, которая противостоит общей морали. Политическая деятельность столь специфична, что для оценки нужна особая этика, которая учитывает свойства политики.

Кратко обоснуем данную посылку. Моральная рефлексия обычно приспособлена к среде и контексту. Набор социальных ролей модифицирует необходимые и возможные права, обязанности, ответственность, власть и права индивидов. Например, большинство граждан не имеют права ношения оружия, зато милиционеры его имеют. Причины разрешения не нуждаются в особом разъяснении. Правда, милиционеры тоже злоупотребляют данным правом и совершают преступления. Лесничий имеет право рубить деревья, хотя его лишены остальные граждане. Указанные права и обязанности не нарушают нормы общей морали. Их необходимость вытекает из потребностей по-

вседневной жизни. При особых обстоятельствах граждане без труда выполняют роли милиционеров и лесничих, включая их права и обязанности. Так что между сферами должного и сущего всех запретов и разрешений всегда существует дистанция - общая характеристика цивилизации.

Является ли профессия политика столь специфичной, что ее ролевая и профессиональная этика неизбежно порождает аморализм? Вначале отметим, что роль политика сложнее роли милиционера, лесничего, врача и юриста. Большинство социальных сфер обладают политическим измерением. Политические роли существуют в науке, церкви, праве, промышленности, торговле и даже в семье. Следовательно, цель политики менее определенная по сравнению с целями перечисленных сфер. Конечно, вслед за либералами можно считать общее благо главной целью политики. Но этот рецепт вызывает больше вопросов, чем дает ответов - независимо от истинности (ложности) конкретного ответа. Из политической жизни трудно вывести конкретные моральные нормы. В этом смысле политика напоминает медицину.

Медицина базируется на посылке: ради сохранения здоровья и излечения болезней врачам предоставляются особые права и обязанности, хотя они остаются предметом спора[476]. По крайней мере, и в современной медицине существует тенденция переложить ответственность врача на пациента (так, перед операцией требуется подписка пациента или близких о согласии с любым исходом). А поскольку дискуссия о медицинской этике длится давно, то любая профессиональная этика включает полемику о частностях. То же самое относится к политике.

Но проблема осложняется, если считать политику необходимым *грязным делом*. Реальна ли такая необходимость? Например: врач рекомендует девушкам-школьницам после достижения половой зрелости применять противозачаточные средства. Он руководствуется при этом нормой медицинской этики

[476] Чтобы убедиться в этом, достаточно познакомиться с «охотой за ведьмами» в средневековой Европе, сочинениями В.В.Вересаева, материалами о болезни В.И.Ленина, историей «врачей-убийц» при Сталине и т.д.

и не советуется с родителями. Такой императив медицинской этики не противостоит общей морали, хотя всегда возможны конфликты профессиональной этики и общей морали. Но они мнимы, поскольку обсуждаются бесконечно и не являются случаями пат-зависимости - моральной дилеммы, не имеющей рационального решения: «Процесс пат-зависимости в определенных ситуациях может привести к стабильному равновесию, однако характерные черты этого рановесия отчасти являются функцией последовательности действий или побочными результатами, полученными в ходе достижения равновесия… Завершение процесса определяется тем, как он был начат»[477].

Указанный способ рассуждения противостоит макиавеллистскому пониманию политики. Его сторонники утверждают: политики имеют право лгать, предавать и убивать людей именно потому, что являются политиками, хотя эти действия нарушают общую мораль. Однако сам Макиавелли не формулировал свою позицию таким образом. Он лишь доказывал, что поведение властителя определяется языческой моралью, которая уживается с христианской моралью[478]. Например, он пишет: «Пусть даже государи не опасаются обвинений в тех недостатках, без которых тяжело сохранить власть, ведь, вникнув, мы обнаружим много того, что на первый взгляд кажется достоинством, а на самом деле губительно для государя, и наоборот: что кажется недостатком, в действительности приносит государю благополучие и безопасность»[479]. В данном случае упоминание «того, что кажется» (т.е. человеческих иллюзий) позволяет согласовать позицию Макиавелли с доминированием морали в комплексе оснований действия. Но для этого надо полностью изменить (или отвергнуть) христианскую мораль.

Однако эта перспектива остается неопределенной: «С точки зрения человеческой склонности полагать мораль некой целостностью, которая доминирует над другими основаниями дей-

[477] Политическая наука: новые направления. Под ред. Гудина Р. И Клингемана Х.-Д. М., Вече, 1999, с.704

[478] См.: Берлин И. Оригинальность Макиавелли // Человек. 2001, № 2-5

[479] Макиавелли Н. Государь. Размышления над первой декадой Тита Ливия. Минск, Харвест, 2003, с.73

ствия, существуют две основных формулировки положения о политике как *грязном деле*: иногда политические соображения выше требований морали; мораль находится в постоянном внутреннем споре сама с собой, поскольку необходимые для политики достоинства противоречат обычным (приватным) добродетелям. Третья позиция не формулирует положение о политике как *грязном деле*, а пытается обойти неприятные последствия конфронтации данного положения с моралью. Эта позиция выражается в постулате: разрыв повседневной и политической морали мним, поскольку обе сферы руководствуются общим моральным принципом пользы»[480]. Иначе говоря, проблема соотношения морали и политики допускает три решения: политика выше морали; свойства политика противостоят частным человеческим добродетелям; политика и мораль базируются на принципе пользы.

Независимо от выбора одного из них возникают общие вопросы: является ли только политика *грязным делом*? может ли она считаться идеальным типом *грязного дела*? В любом случае трактовка политики как *грязного дела* выходит за рамки ее узкого и широкого понимания. Анализ последствий политических решений позволяет заключить: иногда соблюдение моральных норм порождает настолько катастрофичные последствия, что необходимо отбросить моральные нормы[481]. Но то же самое можно обнаружить в сфере частной жизни. Например, родители, которые живут в районе с высокой преступностью, и узник концлагеря стоят перед тем же выбором. Городские трущобы и концлагерь не способствуют тщательному анализу аргументов. В любом случае существуют (имплицитно или эксплицитно) мотивы нарушения норм морали. Отсюда вытекает: *грязное дело* не ограничивается политикой, но она может считаться идеальным типом *грязного дела*. Почему?

[480] Coady C. Politics and the problem of dirty hands // A Companion to Ethics. Red/ Singer P. Oxford, Blackwell, 1991

[481] См.: Гусейнов А.А. Понятие насилия // Философия, наука, цивилизация. Отв. ред. Казютинский В.В. Москва, Наука, 1999, с.293-308

Ложь и самообожествление

Макиавелли утверждал: главная причина аморального поведения политика – невозможность рассчитывать на моральное поведение людей, с которыми приходится взаимодействовать. Соблюдение норм морали угрожает самосохранению. Но в аналогичной ситуации находятся и другие индивиды. Все они живут в условиях большей или меньшей моральной изоляции.

Т.Гоббс объяснил такую изоляцию лучше Макиавелли, полагая самосохранение индивида главной моральной ценностью. Законы естественного состояния определяют базис и основные ценности морального кодекса. Но его соблюдение обязательно с внутренней, а не всегда с внешней точки зрения. Люди обязаны соблюдать законы природы, но останутся в дураках, если односторонне соблюдают требования морали. Истинность этого положения не ограничивается политикой. Это - главная характеристика естественного состояния.

Х.Сиджуик развил идею Гоббса и показал: международные отношения тождественны естественному состоянию. Поэтому сфера отношений между государствами полностью соответствует определению политики как *грязного дела*. Гоббс считал основанием морали сотрудничество. Если его нет, каждый человек *может* применять обман и насилие. Такой обман и насилие – главная характеристика дипломатических ведомств и спецслужб в явных и тайных операциях против других государств. Моральная изоляция естественного состояния налагает на индивидов и на государства строгие обязанности: «…обещания никого не обязывают в правовом государстве, если они есть продукт нелегитимного насилия. Но их вынуждены соблюдать побежденные жертвы несправедливой войны»[482].

И все же истинность (ложность) тезиса о моральной изоляции индивида зависит от меры конвенциональности морали. Так, этикет предписывает скрывать истинные чувства при виде незваного гостя. Значит, норма любезности культивирует лицемерие (приятную ложь), а правду считает хамством. А по-

[482] Sidgwick H. Practical Ethics. London, Swan Sonnenschein and Co., 1898, p.78

скольку большинство не соблюдает принципы морали и угрожает самосохранению индивида, он тоже не обязан их соблюдать.

Например, действия сыщиков в мирное время против преступного мира и тайные действия государств во время войны (шпионаж, диверсии, дезинформация) направлены против других государств. Но государства ведут эти действия и в мирное время. Отсюда вытекает феномен всеобщего абсурда: «Секретная война повторяет абсурд реальной войны»[483]. Поэтому рационально предположить: уголовные преступники и члены государственных аппаратов всех существующих государств не имеют права жаловаться на нарушения морали, поскольку сами их культивируют. Значит, мораль не исчерпывается самосохранением. Существование главных государственных институтов усиливает моральную изоляцию и обосновывает нарушения морали. Вытекающие отсюда действия образуют причины и последствия государственной политики обхода моральных запретов.

Рассмотрим некоторые причины. Нормы трудолюбия, честности и справедливости сохраняют универсальную силу даже в условиях всеобщей лени, лжи и несправедливости. Если перефразировать М.Фуко, их соблюдение не является безумием. Индивид, соблюдающий эти нормы вопреки любым обстоятельствам, обретает социальную ценность. Тогда как даже беглое знакомство с мемуарами политиков, дипломатов и сотрудников спецслужб позволяет заключить: в мире профессионального внутреннего и внешнего шпионажа господствуют эмоциональная глухота, самообман, шизофрения, примитивная политическая культура. Поскольку правительство культивирует обход морали, постольку большинство индивидов и социальных групп следуют его примеру. *Грязное дело* культивируется и при финансировании политических партий и предвыборных кампаний[484]. Таковы социальные последствия политики.

[483] Бояджи Э. История шпионажа. М., Олма-Пресс, 2003, с.175

[484] См.: Walcer M. Political action: the problem of dirty hands // Philosophy and Public Affairs. 1973, nr 2, p.165

Существуют и гносеологические следствия. Указанная проблема не возникает при верноподданном отношении к государству. Суть этого отношения – квалификация государства как главного и единственного субъекта политической деятельности и мышления, приписывание ему исключительной роли за счет ограничения прав индивида. Ректор Тюбингенского университета Г.Румелин выразил эту идею уже в 1875 г.: «Государство самодостаточно. Самообожествление – предустановленная обязанность государства. Высшим принципом всякой политики является эгоизм - культивирование и развитие силы и благосостояния государства»[485]. Но государственный эгоизм хуже чумы. Социальные группы, корпорации, политические партии, госаппарат стремятся добиться такого же права для себя и самосохраниться при любых обстоятельствах. Это способствует распространению в обществе циничного отношения к политикам и политической жизни в целом. И негативно влияет на достижение социальных благ посредством политики.

Другой источник цинизма – неизбежный конфликт между гипотетическими нормами политики как *грязного дела* и моральным базисом демократии. Реальные недостатки политиков не совпадают с нормами демократической открытости и ответственности. В частности, Макиавелли требовал, чтобы политик соблюдал мнимую добродетель для маскировки реального аморализма. Исторический опыт показал, что власть в любых ее видах не может эффективно функционировать без превращения в государственную тайну аморальных поступков властвующих лиц. Такая тайна нарушает общую мораль, деформирует демократические идеалы и тоже вызывает циничное отношение к политическому процессу.

Изменить эти факторы крайне сложно. Поэтому квалификация политики как *грязного дела* сохраняет свою актуальность и при демократии.

[485] Цит. по: Sidgwick H. Op.cit., p.64

Компромисс и компромат

Эта ситуация способствует вырождению моральных идеалов под влиянием хаотической действительности. Большинство людей игнорируют идеалы по причине их недостижимости или чрезмерных усилий по достижению. Поэтому социальная реальность лишь частично соответствует нормам справедливости и другим ценностям. Так возникает еще одна дилемма: политики пренебрегают нормами морали, а моралисты не учитывают политические и социальные реалии. Для ее решения требуется компромисс.

Правда, его необходимость постоянно возникает при любом сотрудничестве, а не только в политике. Компромисс позволяет делать общее дело при противоположных целях, ценностях и идеалах участников. Речь идет о реализации такого интереса, когда люди получают пользу от сотрудничества ради достижения общих целей, временно или постоянно отказываясь от собственных целей для достижения результатов, возможных только на основе сотрудничества. Такой компромисс не входит в сферу морали и может противоречить ей. Но при отказе от надежды на достижение идеалов понесенный ущерб обладает моральным содержанием. Например, ради экономической стабильности политик отказывается от необходимой реформы здравоохранения или от установления налоговой системы, которая обеспечивает большую социальную справедливость. В результате компромисса политика есть постоянное нанесение морального ущерба обществу, ответственность за который пока не установлена. Такие ситуации сплошь и рядом встречаются в политике. Постоянная переоценка идеалов ведет к тому, что самосохранение политика и других политических структур преобразуется в главную цель.

На этой основе возникает политический прагматизм. Постоянные компромиссы ведут политика к потере целей, во имя которых требуется самосохранение. К тому же идеалы всегда можно изменить, отложить и отвергнуть. Однако главные моральные нормы – элемент индивидуального характера. Всякая

торговля в этой сфере является не компромиссом, а компрометацией идеалов. А компрометация всегда негативна. Если *грязное дело* требует ограничить моральные требования и отбросить принципы, сама эта норма становится ложной.

Другой источник *грязного дела* – желание политика освободиться от морального болота своего или чужого выбора. Политик всегда инициирует аморальные действия или вынужден отвечать за аморальные действия предшественника. Например, политик убежден в несправедливости войны, которую ведет его страна. Но в качестве нового президента не может ее сразу прекратить. Всякая немедленная капитуляция или прекращение войны наносит вред государству. Постепенный вывод войск превышает достоинства немедленного отступления и позволяет избежать этой опасности, хотя политик вынужден по-прежнему заниматься массовым убийством - вести несправедливую войну. Детальное обсуждение этого вопроса требует учета множества частностей. Но проблему ответственности можно сформулировать так, чтобы политик всегда отвечал за аморальные поступки независимо от выбора действия. В этом смысле ответственность политика не является негативной (как полагает конвенционалистская этика), а находится в рамках обычного морального дискурса. Отсюда следует, что политика не обладает преимуществом над моралью. Осуждение войны было, есть и будет главным фактором, определяющим решение данной ситуации.

Д.Томпсон предложил обсуждать внутреннюю и внешнюю политику всех государств как проблему множества *грязных анонимных дел*, порождаемых государственными аппаратами[486]. Такая политика порождает следствия, которые запутывают или снимают вопрос о персональной моральной ответственности за любой результат. Показательным примером может быть роль политических советников и научных экспертов. Они обычно ничего не знают о целях, для достижения которых используется их знание и не желают нести ответственность за результаты по-

[486] См.: Thompson D. Political Ethics and Public Office. Harvard, Mass., Harvard University Press, 1987, p.34-36

литических решений. Типичный юрист, бухгалтер, военный и ученый рассуждает следующим образом: «Я получаю деньги за профессиональное знание. И обязан приносить клиенту (работодателю) пользу (доход) своим профессиональным знанием, независимо от способа его использования».

На первый взгляд, советники и эксперты следуют рецепту Макиавелли: цель оправдывает средства. Однако это не так. Они не желают оценивать политические цели, для достижения которых используется профессиональное знание, ограничиваясь обсуждением средств. Такая норма поведения ведет к тому, что отказ от моральной ответственности стал общей характеристикой цивилизации. Это порождает многочисленные политические и социальные опасности. Проиллюстрируем их лишь одним примером.

В современной России под прикрытием государственной безопасности нарушаются законы. Знание экологической ситуации необходимо для превращения страны в правовое государство и строительства гражданского общества. Однако «дело Никитина» (который собрал данные об экологической обстановке в Баренцевом море по материалам открытой печати, а ему за это инкримировали шпионаж) показало, что сотрудники ФСБ (от рядового следователя до руководителя) противодействуют безопасности: «За получение экологической информации неизбежно приходится бороться. Государство пытается скрыть от общества данные (законодательно доступные!) об угрожающем состоянии окружающей среды, когда это связано с деятельностью государственных структур, а у государства нет ни желания, ни средств на ее улучшение. Преследование экологов как шпионов и раскрывателей государственной тайны используется ФСБ не для укрепления экологической безопасности России, а ради продвижения по службе»[487].

В ст.7 Закона «О государственной тайне» 1993 г. отмечается, что «не подлежат засекречиванию сведения о чрезвычайных происшествиях и катастрофах, угрожающих безопасности и

[487] Никитин А., Катерли Н. Дело Никитина. Стратегия победы. СПб., Изд. Журн. «Звезда», 2001, с.6-7

здоровью граждан, и их последствиях, а также о состоянии экологии». ФСБ под предлогом безопасности предлагает помощь экологическим службам[488]. Если лица или ведомства отказываются от «медвежьих услуг», ФСБ устанавливает за ними наблюдение, прослушивание телефонов, квалифицирует обсуждение экологических проблем как целенаправленные действия по сбору информации, составляющей государственную тайну, назначает своих адвокатов по делам. Прокуратура по обращению ФСБ сразу подписывает ордеры на арест. Если адвокат берет деньги помимо кассы (об этом информируют следователи самих подследственных), ему в любой момент могут пригрозить и заставить поступать по указке. Проверочные мероприятия растягиваются на многие недели, чтобы сломать человека. ФСБ пренебрегает международными решениями по экологическим вопросам: «Законы в стране издавна применяются сугубо избирательно и пишутся не для спецслужб»[489]. Эти службы опираются на традицию доносов (80% уголовных дел возбуждались ЧК-ГПУ-НКВД по доносам граждан)[490].

По активности затопленных радиоактивных отходов СССР в два раза превзошел страны, проектировавшие захоронения в морях[491]. Баренцево море сделали свалкой. Причастные к ее созданию лица и структуры получили средства на ликвидацию отходов, но потратили их не по назначению. Чтобы скрыть этот факт, Минобороны, Минатом, РАН и ФСБ использовали жупел государственной тайны: «…секретность – это такой забор, за каким можно спрятать собственную бездарность, невежество и преступления. Секретность – это инструмент, с помощью которого можно уйти от ответственности, устранить конкурентов, получить новые должности и звания… Альянс генералов и ФСБ, кивающих друг на друга, способен перемолоть любое ве-

[488] Заметим попутно, что такой же предлог выдвигался во время гражданской войны, когда под эгидой ВЧК Наркомвнешторг Советской России занимался контрабандой. См.: Соломон Г. Среди красных вождей. М., Современник, 1995, с.190
[489] Никитин А., Катерли Н. Указ.соч., с.38
[490] Там же, с.32
[491] См.: там же, с.54

домство, а не только отдельного человека. У чекистов остался инстинкт, заложенный в сталинские времена»[492].

Составная часть этого инстинкта – незаинтересованность в истине. По делам, вызывающим интерес за рубежом, российский МИД рассылает в посольства ложные справки, подготовленные ФСБ. Допуск к секретным документам и сведениям не отражает заботу о сохранении государственной тайны, а является ритуалом приобщения к особо доверенным лицам, согласных играть по правилам КГБ-ФСБ, которые привыкли владеть монополией на информацию[493]. Ведомственные эксперты не препятствуют такой монополии. Например, 8 управление Генштаба по делу Никитина согласились с нарушением закона о государственной тайне, но отказались отвечать на вопрос об ущербе и открытых источниках. Минатом не обнаружил государственной тайны в инкриминируемых ему материалах по атомным энергетическим установкам, а по ядерным и радиационным авариям вообще отказался выполнять экспертизу. Миноборонпром написал пустое заключение, которое ничего не прибавило и не убавило к ситуации. Экологи дали заключение, согласно которому ядерные и радиационные аварии не имеют отношения к экологической безопасности. Эксперты всех министерств отметили, что в государстве нет методик подсчета ущерба, который может быть нанесен разглашением государственной тайны. А по закону без подсчета ущерба невозможно предъявить статью о разглашении государственной тайны: «Нечеткость и несовершенство законов, зависимость экспертов от ФСБ дают чекистам возможность творить произвол»[494].

Следователи ФСБ решили проблему обычным способом: «Узнав, что адмирал О.Шкирятов, старший оппонент отца моей жены, является начальником одного из НИИ МО РФ, они обратились к нему с предложением провести в институте «экспертизу по ущербу» по «делу Никитина». И тот, чтобы насолить своему врагу, с радостью согласился. Вызвал двух «научных

[492] Там же, с.58
[493] Там же, с.70-71
[494] Там же, с.73-75

сотрудников», которые давно сидели без зарплаты, и предложил непыльную оплачиваемую работу. И эти «гениальные ученые» в течение недели разработали методику, какую годами не могли разработать ведущие министерства, и подсчитали ущерб. Так появилась цифра 800 тысяч долларов. Суд на первом заседании не поверил этому и попросил пересчитать. К следующему суду эта цифра составила уже 18 тысяч долларов»[495].

Правовой основой обвинения служили секретные перечни, утвержденные приказами министра обороны, что противоречит Конституции России. Согласно закону, руководители ведомств могут лишь конкретизировать, классифицировать и устанавливать степень секретности сведений, которые законом отнесены к государственной тайне. Сами же ничего относить к государственной тайне не могут. А фактически перечни Минобороны относят к государственной тайне сведения, не предусмотренные законом[496].

Дело Никитина показало, что органы следствия и прокуратуры не заинтересованы в установлении истины, а ждут изменений внутренней ситуации страны, новых веяний сверху и негативно влияют на другие государственные органы. Например, таможня по указанию УФСБ задержала полторы тысячи экземпляров доклада «Северный флот» на русском языке, посланные «Беллуной» для «Гражданского контроля» с такой мотивировкой: ввоз сведений, составляющих ГТ России, из-за границы в Россию запрещен[497]. ФСБ рассчитывает на усталость прессы, когда тема ей становится неинтересной. Большинство граждан и экологических организаций проявили безразличие к делу Никитина, что свидетельствует о подконтрольности данных организаций другим структурам. К общественному мнению российская власть традиционно безразлична. Одновременно спецслужбы оказывают давление на СМИ.

Например, в ходе процесса стало появляться все больше материалов, будто бы не имеющих отношения к делу Никити-

[495] Там же, с.74
[496] Там же, с.212
[497] Там же, с.78,93

на, но сообщавших об усилении разведывательной деятельности стран Запада на территории России. Накануне суда газеты растиражировали высказывания тогдашнего директора ФСБ Н.Ковалева о «сосредоточении усилий иностранных разведок, в частности, на сборе всеобъемлющей информации об экологической обстановке в России». Это значило, что состояние окружающей среды в стране по-прежнему является секретным, несмотря на запрет Конституции и Закона «О государственной тайне». И нарушает закон сам директор ФСБ»[498]. Используются оттяжки, проволочки, понятыми назначаются сотрудники ФСБ, неудобный следователь может вдруг скончаться, устанавливается открытая слежка как способ психического давления. Враги Никитина упрекали его, адвокатов и всех, кто его поддерживал, в том, что им выгодно, чтобы дело длилось долго, поскольку превратилось для них в источник доходов, популярности и славы[499]. Научные институты холуйствуют перед властью. Например, Институт Мировой Литературы РАН в ответ на запрос суда прислал заключение, в котором поддерживал высказывание министра РФ по атомной энергии в беседе с сотрудниками радиостанции «Эхо Москвы». «Наша наука является второй сестрой той профессии, которую мы называем древнейшей»[500].

Выводы

Таким образом, квалификация государства как носителя негативной свободы (суверенитета) наносит вред обществу. Понимание политики и управления государством как *грязного анонимного дела* намного продуктивнее. Но при обсуждении проблемы надо обойти тупик фактуально-статистического анализа. Такой анализ считает неизменными обстоятельства, порождающие *грязное дело* политики в виде отказа от моральной ответственности. Макиавеллистский дискурс скрывает факт: контекст политической жизни есть объект моральной рефлек-

[498] Там же, с.117,94
[499] Там же, с.99
[500] Там же, с.127

сии и структурных изменений. Истинность этого положения тем выше, чем больше контекст создает мнимую потребность в *грязном анонимном деле*. Обычно политики защищаются аргументом в необходимости *пачкать руки*. Так они выражают пренебрежение к индивидам, которые не желают этим заниматься. В итоге моральная рефлексия подавляется, а мнимая необходимость кажется глобальной и вечной.

Макиавеллистский дискурс ставит мораль в положение защищающейся стороны. Возникает иллюзия: только в конфликте с политикой мораль обретает самостоятельное бытие и выполняет роль запрета или проблемы. Однако мораль была и остается динамичной силой политических изменений. Коммунистическая тирания в СССР и странах Восточной Европы разрушена мирными моральными средствами. Значит, надо так переосмыслить понятие политического дискурса, чтобы в нем фиксировалась сама проблема в ее многообразии.

С.В. Моисеев

Квентин Скиннер и «третье понимание свободы»

(предисловие перводчика)

Квентин Скиннер – британский историк, философ и политолог, преподаватель колледжа Queen Mary в Лондонском университете, известный специалист в области истории политической мысли.

К. Скиннер – один из лидеров «кембриджской школы» истории идей. У школы есть особый подход к интерпретации политических текстов: большое значение придается анализу языка текстов, эволюции ключевых политических концептов и контекста, в рамках которого создавались конкретные произведения политической мысли (например, аргументы идеологических противников автора, ответом на которых были те или иные его утверждения).

В центре исследовательских интересов Скиннера – политические мыслители Ренессанса (прежде всего Макиавелли) и Нового времени (английские республиканцы XVII в. - Джон Милтон, Джеймс Харрингтон, Элджернон Сидни). Как утверждает Скиннер, эта традиция, во многом забытая и отодвинутая на задний план идеологией либерализма, представляет собой ценное наследие, которое актуально и для осмысления политических проблем современности. Во многих своих работах Скиннер осмысливает и возрождает республиканскую или, как он ее предпочитает называть, «нео-римскую традицию»[501].

В рамках этой сферы исследований для К.Скиннера чрезвычайно важно осмысление проблематики свободы. Ее рассмотрению посвящена и предлагаемая вниманию читателя статья «Идея негативной свободы: философские и исторические

[501] «Нео-римскую» потому, что она во многом основывается на идеях древнеримских мыслителей – стоиков, Цицерона, Тита Ливия, Тацита и сохраняет римские республиканские ценности политического участия и самоуправления.

перспективы». Общеизвестно, что ценность свободы – одна из ключевых для политического дискурса современных западных обществ, провозглашающих себя либеральными демократиями, и называющих свою идеологию либерализмом (от латинского libertas – свобода). Однако как понимается в них свобода?

Очень влиятельная традиция политической мысли связана с именами Томаса Гоббса, Бенжамена Констана, Исайи Берлина и других классических и современных мыслителей. В ее рамках развивается идея о двух пониманиях свободы – «негативном» и «позитивном». Употребляются и другие термины, но эти наиболее применимы в настоящее время, после знаменитой статьи И. Берлина «Два понимания свободы». Негативная свобода есть «свобода от» - свобода от внешних ограничений деятельности человека со стороны других, и прежде всего государства. Обычно она описывается через понятие «индивидуальных прав». Позитивная свобода есть «свобода для» - свобода делать что-либо, достигать каких-либо целей, самоконтроль, самореализация.

Говоря об этих двух пониманиях свободы, И. Берлин (а до него Б. Констан) и многие другие авторы делают два важных утверждения:

1. Негативное понимание свободы является современным, а позитивное – досовременным (характерно само название знаменитой речи Б. Констана: «О свободе древних в ее сравнении со свободой современных людей»). В наше время под свободой понимается невмешательство государства в частную жизнь индивидов, обеспечение их прав. А в античных и средневековых республиках под свободой понималось самоуправление, политическое участие; при этом частная жизнь индивидов была совершенно не защищена от вмешательства и нередко жестко контролировалась.

2. Правильным является только современное негативное понимание свободы. Любое позитивное понимание свободы связывает ее с самоуправлением и политическим участием. Это - подозрительная и потенциально опасная концепция, чреватая тоталитарными тенденциями. Если подлинная свобода есть

способность достигать каких-то правильных целей и самореализация, то всегда можно сказать: «мы» (революционный Конвент во Франции или Коммунистическая партия в СССР) лучше вас самих знаем, в чем заключаются эти цели; и можем принудить вас к их достижению – говоря словами сторонника позитивной свободы Жан-Жака Руссо, «заставить людей быть свободными». Тем самым самое жесткое насилие и принуждение всегда можно представить как «высшую», «подлинную» свободу, намного превосходящую «формально-буржуазную» негативную свободу.

Эти два тезиса уже превратились в догму. Против них и восстает Скиннер. В своей статье он убедительно показывает, что негативное понимание свободы существовало и в досовременных обществах. Оно разительно отличалось от нашего тем, что непротиворечиво увязывало свободу с политическим участием, самоуправлением и гражданскими добродетелями индивидов[502]. Значит, у наших предков есть чему поучиться.

Все это особенно актуально в свете современного состояния политической теории, в которой оживляется интерес к проблематике гражданства и гражданских добродетелей. Как пишет один из ведущих современных политических теоретиков Уилл Кимлика, ранее для многих представителей классического либерализма было характерно представление о том, что «либеральная демократия может достаточно эффективно функционировать даже в отсутствие особо гражданственного населения. Думали, что институциональные и процедурные механизмы, такие как разделение властей, двухпалатный парламент и федерализм, послужат блокированию потенциальных угнетателей. Даже если каждый человек преследует собственный интерес, не заботясь об общем благе, одни частные интересы будут сдерживать другие частные интересы. Кант, например, думал, что проблема хорошего правления «может быть решена даже для народа дьяволов» …Однако сейчас стало ясным, что для дос-

[502] В некоторых других своих работах К. Скиннер даже называет его «третьим пониманием свободы». В частности, см. его статью «Третье понятие свободы»: http://www.liberty.ru/Themes/Tret-e-ponyatie-svobody.

тижения баланса частных интересов процедурно-институциональных механизмов недостаточно, и необходим некоторый уровень гражданской добродетели и гражданского сознания»[503].

В связи с этим в современной политической теории возникло целое направление - гражданский республиканизм, представители которого пытаются осмыслить проблематику гражданских добродетелей, найти правильное соотношение либерального индивидуализма и членства в сообществе. Некоторые представители этого направления считают современную версию негативной свободы единственно возможной. Но предлагают отказаться от нее и вернуться к (якобы) позитивной «свободе древних», прославляют внутреннюю ценность политического участия или принижают ценность частной жизни[504]. Исследования К. Скиннера, в том числе публикуемая ниже статья, показывают ошибочность подобных взглядов и открывают путь к более глубокому пониманию актуальной в наше время проблематики свободы и гражданства.

[503] Уилл Кимлика. Современная политическая философия. Введение. – Издательский дом Государственного университета – Высшей школы экономики. М., 2010, С. 363.
[504] Подробнее об этом см.: Там же, С. 378-383.

Квентин Скиннер

Идея негативной свободы: философские и исторические перспективы

Моей целью является: изучить возможности обогащения нашего сегодняшнего понимания концепций, используемых в современных социально-политических дискуссиях[505]. Господствующая ортодоксия предлагает нам продвигаться вперёд в этих дискуссиях, обращаясь к своим интуициям о том, что может, а что не может быть непротиворечиво сказано и сделано с теми терминами, которые мы используем чтобы выразить эти концепции. Но я утверждаю, что этот подход может быть с большой пользой дополнен другим: сопоставлением этих интуиций с более систематическим изучением малознакомых теорий, в рамках которых в разные времена применялись даже самые знакомые нам концепции[506].

Одним из способов развить эту мысль было бы изложить общее обоснование значимости истории философии для понимания современных философских дебатов. Но вместо этого я собираюсь сделать более непосредственный, хотя и более скромный вклад в разработку общей темы этого сборника,

[505] Я очень благодарен Томасу Болдвину, Джону Данну, Ричарду Флэтмену, Раймодну Гёссу, Сьюзан Джеймс, Дж. Г. Пококу, Расселу Прайсу, Джеймсу Талли и моим соредакторам за прочтение и комментарии к черновым вариантам этой статьи. Я особенно благодарен Томасу Болдвину и Сьюзан Джеймс за многочисленные обсуждения и большую и важную помощь. Одна из ранних версий этой статьи стала основой Мессинджеровских лекций, прочитанных мной в университете Корнелл в октябре 1983 г. Я сделал дальнейшие исправления в свете множества полезных критических замечаний, полученных мной в то время, особенно от Терри Ирвина, Джона Лайонса и Джона Нэйджми.

[506] Я, таким образом, развиваю тему, первоначально очерченную в конце Skinner 1969: 52-3. Эта аргументация, в свою очередь, многим обязана тем формулировкам, которые содержатся во введениях к MacIntyre 1966 и Dunn 1968, двум исследованиям, которые оказали на меня большое влияние. Я должен добавить, что, если мне с самого начала напомнят что «тезис несоизмеримости», обосновываемый особенно в Feyerabend 1981, ставит под сомнение саму возможность развивать то направление мысли, которого я придерживаюсь, я могу ответить только тем, что одной из второстепенных (хотя далеко не скромных) надежд, которые я возлагаю эту аргументацию, является то, что она сможет что-то сделать для того, чтобы поставить под сомнение сам «тезис несоизмеримости» (по крайней мере в применении к социальным теориям).

сконцентрировав внимание на одной концепции, имеющей ключевое значение для современных дискуссий в социальной и политической теории, и давно, на мой взгляд, заслуживающей такого рассмотрения в историческом контексте.

Речь идёт о концепции политической свободы, пределов свободы действий индивидов в рамках ограничений, налагаемых на них членством в политическом сообществе[507]. Следует отметить, во-первых, что среди англоязычных философов нашего времени обсуждение этой темы привело к выводу, который получил очень широкую поддержку. Это вывод о том, что (цитируя формулировку, первоначально принадлежавшую Джереми Бентаму, и недавно ставшую знаменитой благодаря Исайе Берлину) что понятие свободы по своей сути негативно. Утверждают, что её наличие маркируется отсутствием чего-то другого: а именно, отсутствием некоторого принуждения, препятствующим индивиду независимо действовать, преследуя избранные им[508] цели. В формулировке Джеральда МакКоллума, типичной в современной литературе, «когда речь идёт о свободе индивида или индивидов, это всегда свобода от некоторого принуждения или стеснения, или вмешательства, или препятствия действию, бездействию, становлению или не становлению чего-либо» (MacCallum 1972: 176)[509].

---

[507] Обсуждая эту концепцию, некоторые философы (например, Oppenheim 1981) используют понятие freedom, другие (например, Rawls 1971) – liberty. Насколько я вижу, ничего не меняется от этого различия в терминологии. В дальнейшем я, в соответствии с этим, буду чувствовать себя свободным использовать оба эти слова как полные синонимы.

[508] Или, разумеется, «ей». Но в рамках данной статьи я часто буду позволять себе удобство использовать «его», «он» и т. д. как сокращения для «его или её», «он или она» и т. д.

[509] Обратите внимание на следующее следствие. Если негативный анализ свободы всегда принимает триадическую форму, как это предлагает здесь МакКоллум, то он всегда будет включать по крайней мере неявную ссылку на то, что индивид обладает независимой, нескованной волей, вследствие чего он может действовать свободно, преследуя избранные им цели. Верно то, что это иногда ставится под сомнение. Например, Gray (1980: 511) утверждает, что «свобода должна рассматриваться как фундаментально диадическое, а не триадическое понятие». Это положение он защищает ссылаясь на критику МакКоллума Исайей Берлиным, за его неспособность осознать что «человек, сражающийся против своих цепей или народ против порабощения не обязан сознательно стремиться к определённому будущему» (Berlin 1969: xiiii). Но очевидно, что сражающийся человек в примере Берлина есть некто желающий сразу освободиться и от вмешательства, и, в то же время, быть способным (свободно, независимо) делать что-то или стать кем-то – по меньшей мере стать человеком, свободным от ограничений, накладываемых его цепями и, вследствие

Не будет преувеличением сказать, что это представление – что единственно непротиворечивой идеей свободы является негативная свобода от ограничений - лежит в основе всего развития современной контрактарной политической мысли. Уже Томас Гоббс в самом начале главы «О свободе подданных» в «Левиафане» делает ставшее чрезвычайно влиятельным утверждение о том, что «свобода или воля означает (правильно понимаемая) отсутствие противодействия, и не означает ничего более» (Hobbes 1968: 261). Это же самое представление, часто в формулировках, испытавших сильное влияние макколумовских триад, постоянно высказывается в современных работах. Например, Бенн и Вайнштейн неявно используют идею МакКоллума в своё важном эссе о свободе как отсутствии ограничений возможностей; то же делает Оппенхейм в недавнем исследовании об общественной свободе как способности реализовывать альтернативы[510]. Та же идея открыто обсуждается – с прямой ссылкой на классическую статью МакКоллума - в ролзовской «Теории справедливости», «Социальной философии» Джоэла Файнберга и многих других современных работах[511].

Конечно, справедливо и то, что, несмотря на это фундаментальное и давнее согласие, среди сторонников негативной свободы всегда были споры о природе обстоятельств, при которых уместно сказать, что свобода некоего конкретного индивида нарушена или не нарушена. Всегда были различные представления о том, что такое противодействие как форма принуждения, ограничивающая свободу, в противоположность только ограничению способности индивидов осуществлять действия. Однако намного более важным является широкое одобрение вывода о том, что (как это формулирует Чарльз Тэйлор в ходе своей атаки на консенсус) идея свободы должна быть выражена

этого (и тем самым) свободным действовать, если он того пожелает. Короче говоря, кажется ясным, что приведённый контр-пример бьёт мимо цели и не затрагивает утверждения МакКоллума, которое состоит в том, что, когда мы говорим об индивиде как о свободном от ограничений, мы тем самым говорим о нём как о способном действовать (или не действовать) по своей воле.

[510] Benn and Weinstein 1971:201; Oppenheim 1981:65.

[511] Rawls 1971:202; Feinberg 1973: 11, 16.

как «понятие возможности», как ничего более чем отсутствие принуждения и, следовательно, как нечто не связанное с преследованием каких-то определённых целей или намерений (Taylor 1979: 177).

Для “негативных” теоретиков типично (Гоббс опять-таки является классическим примером) излагать следствия своей концепции в полемических терминах. Это делается для того, чтобы отвергнуть два утверждения об общественной свободе (время от времени защищаемые в современной политической теории), на том основании, что они несовместимы с фундаментальной идеей о том, что пользоваться общественной свободой означает просто быть в ситуации, когда не мешают. Одно из этих утверждений – то, что индивидуальная свобода может быть обеспечена только в некотором самоуправляющемся сообществе. В самой решительной форме это заявление о том, что (как это высказал Руссо в «Общественном договоре») поддержание личной свободы зависит от выполнения общественных обязанностей. Другое, связанное с этим утверждение, также атакуемое негативными теоретиками, это то, что качества, необходимые для каждого гражданина, чтобы успешно выполнять эти гражданские обязанности, это гражданские доблести (civic virtues). Снова, в самой смелой формулировке (как это делает Спиноза в «Политическом трактате») это тезис о том, что свобода предполагает наличие совершенств (virtue), только обладающие совершенствами (virtuous) действительно (или полностью) способны обеспечить свою собственную индивидуальную свободу.

Отвечая на эти парадоксы, некоторые современные теоретики негативной свободы просто следовали Гоббсу, который доказывал что, поскольку свобода подданных должна включать в себя «освобождение от служения обществу», любое заявление о том, что свобода предполагает выполнение общественных обязанностей и культивирование достоинств, необходимых для их выполнения, должно быть полной путаницей. Например, Исайя Берлин замечает в конце своего прославленного эссе «Два понимания свободы», что говорить о том, что я станов-

люсь свободным в совершенстве выполняя мои гражданские обязанности, тем самым уравнивая долг и интерес, означает просто «набрасывать метафизическое одеяло на либо самообман, либо сознательное лицемерие» (Berlin 1969: 171). Более умеренный и более традиционный ответ заключался в том, что, каковы бы ни были достоинства двух приведённых мной выше утверждений, они, безусловно, несовместимы с негативным анализом свободы и предполагают другую концепцию (или даже другую теорию) политической свободы. Представляется, что таковы взгляды Берлина в начале его эссе, где он признаёт, что мы можем использовать секуляризованную версию представления о том, что служение Богу есть совершенная свобода не делая тем слово «свобода» полностью бессмысленным, но добавляет, что значение, которое мы тогда будем вынуждены приписать этому термину, не может быть тем, каковое требуется негативным истолкованием свободы (Berlin 1969: 160-2).

Несмотря на столь суровую критику, наиболее беспристрастные защитники негативной свободы иногда допускали возможность конструирования непротиворечивой – хотя и чуждой – теории общественной свободы, в которой свобода индивидов могла бы быть увязана с идеалами гражданских достоинств и служения обществу[512]. В частности, как подчеркивал Берлин, всё, что требуется для начала, чтобы придать смысл подобным утверждениям, это по сути аристотелианское положение о том, что мы – нравственные существа, обладающие некоторыми истинными целями и рациональными намерениями, и что мы только тогда обладаем свободой в высшем смысле этого слова, когда живём в таком сообществе и действуем таким образом, когда эти цели и намерения реализуются так полно, как это только возможно (Berlin 1969: 145-54).

[512] Но ни в коем случае не все были столь беспристрастны. Жёсткие сторонники Гоббса (такие как Steiner 1974-5 и Flew 1983) настаивают на том, что единственное непротиворечивое изложение концепции свободы может быть только негативным. И, поскольку анализ МакКоллума предполагает негативное понимание свободы как отсутствия ограничений возможностей индивида, это также следствие его мнения, а также и других, основанных на нём.

Более того, некоторые современные авторы добавили к этому что мы *должны* ввести ещё одно положение, а именно признать, что (как говорит Чарльз Тэйлор) свобода это не только «возможность», но «осуществление», что мы свободны только «реализуя некоторые способности» и, таким образом, мы «не свободны, или менее свободны, когда эти способности так или иначе не реализованы или блокированы» (Taylor 1979: 179). Сделав этот шаг, эти теоретики обычно начинают утверждать, что всё это, по крайней мере, обязывает нас рассмотреть возможность восстановить в правах оба утверждения об общественной свободе, с такой твёрдостью отвергнутые Гоббсом и его современными учениками. Во-первых, как доказывает Тэйлор, если действительно у человека есть некая сущность, нет ничего невероятного в том, чтобы предположить, как это делали многие древние философы, что её полная реализация возможна только в обществе определённого типа. Мы должны служить ему и поддерживать это общество, если мы хотим, чтобы наша подлинная природа и, соответственно, индивидуальная свобода достигли полнейшего развития (Taylor 1979: 193).

Во-вторых, как, например, пишет Бенджамин Гиббс в своей книге «Свобода и освобождение», как только мы признаем, что наша свобода зависит от «достижения и наслаждения основными благами, соответствующими нашей природе», трудно не придти и к следующему выводу о том, что применение на практике гражданских добродетелей может быть незаменимо для выполнения именно тех нравственно ценных действий, которые характеризуют нас как «совершенно свободных» (Gibbs 1976: 22, 129-131).

Можно сказать, что многое в дискуссиях между теми, кто понимает общественную свободу как негативную концепцию возможностей и теми, кто думает о ней как о позитивной концепции осуществления, основывается на более глубоком споре о природе человека. Это спор *au fond* (в глубине – фр. прим. перев.) о том, можем ли мы надеяться найти объективное пони-

мание *eudaimonia* или процветания человека[513]? Те, кто отбрасывают эту надежду как иллюзорную – такие как Берлин и симпатизирующие ему – заключают, что увязывание индивидуальной свободы с идеалами гражданских достоинств и служения обществу приводит к опасной ошибке. Те, кто верят в подлинные или находимые интересы человека – Тэйлор, Гиббс и другие – отвечают что они (интересы) делают по крайней мере допустимым то, что только совершенный и наделённый духом гражданственности человек, служащий Государству, полностью обладает свободой.

Это, в свою очередь, означает, что есть одно фундаментальное представление, которое разделяют все участники современных дискуссий о свободе. Даже Чарльз Тэйлор и Исайя Берлин могут согласиться, что только если мы можем наполнить содержанием идею объективного человеческого процветания, лишь тогда мы можем сделать осмысленной любую теорию, соединяющую понятие индивидуальной свободы с проявлением гражданских совершенств в служении обществу.

Тезис, который я намерен обосновать здесь, заключается в том, что это всеобщее и фундаментальное представление является ложным. И чтобы защитить свою позицию, я намерен обратиться к урокам истории. Я попытаюсь показать, что в ранней и ныне отброшенной традиции мышления о свободе, негативная идея свободы как простого не-препятствования индивидам, преследующим выбранные ими цели, соединялась с идеями совершенств и общественного служения как раз таким способом, который все участники сегодняшней дискуссии считают невозможным последовательно осуществить.

Я постараюсь дополнить и исправить наше господствующее и обманчиво узкое понимание того, что можно сказать и сделать с концепцией негативной свободы, исследовав то, что было сказано и сделано в её отношении на более ранних стадиях истории нашей культуры.

[513] Я очень обязан работе Болдвина (1984) за выявление и подчёркивание того факта, что некоторая такая концепция лежит в сердце большинства «позитивных» взглядов на свободу.

II

Но прежде чем приступить к этому, необходимо дать ответ на один очевидный вопрос. Могут спросить, почему я предлагаю в данный момент обратиться к истории, вместо того, чтобы прямо перейти к более полному философскому анализу негативной свободы. Мой ответ не в том, что я считаю такие чисто концептуальные упражнения не имеющими право на существование. Напротив, они являются отличительной чертой работ, явившихся наиболее глубоким и оригинальным вкладом в современную дискуссию[514]. Нет, дело в том, что, вследствие некоторых распространённых представлений о том, как лучше всего изучать социальные и политические концепции, для многих будет менее убедительным обоснование того, что идея *может* непротиворечиво применяться необычным образом, чем демонстрация того, что она уже *была* так использована.

Природа таких представлений может быть хорошо проиллюстрирована современной литературой по проблеме свободы. Фундаментальным постулатом для всех упомянутых мной ранее авторов является то, что для прояснения концепции общественной свободы необходимо объяснить значения терминов, обычно используемых для выражения этой идеи. Далее все согласны что понимание значений этих терминов есть понимание их правильного использования, уяснение того, что можно и что нельзя ими сказать (и сделать)[515].

Пока всё хорошо; точнее, пока всё «виттгенштейново», что, как я полагаю, здесь одно и то же. Однако эти процедуры нередко отождествляются с описанием того, как *мы* обычно употребляем эти термины. Таким образом, мы начинаем изучать «что мы обычно говорим о свободе» и что, как обнаруживается «мы не хотим сказать», когда целенаправленно поразмыслим об

[514] Я имею в виду прежде всего MacCallum 1972 и Baldwin 1984.

[515] Эти постулаты открыто высказываются, в применении к понятию свободы, например, в Parent 1974:149-51 и Oppenheim 1981: 148-50, 179-82.

этих терминах[516]. Нам говорят, что мы должны оставаться «как можно ближе к обыденному языку», и причина этого в том, что широкая дорога к пониманию такой идеи, как свобода заключается в уяснении того, «что мы обычно понимаем» под словом «свобода»[517].

Я не хочу сказать, что «обыденному языку» должно принадлежать последнее слово, и большинство авторов, которых я здесь обсуждаю, стараются изо всех сил дистанцироваться от столь дискредитированного представления. Напротив, полагают, что, как только мы начинаем двигаться к позиции равновесия между нашими интуициями о понятиях и нормами обыденного их использования, может оказаться необходимым изменить то, что мы склонны говорить о таком понятии как свобода, в свете того, что мы, как выясняется, говорим о других и тесно связанных с этим понятиях, таких как права, ответственность, принуждение и так далее. Подлинной целью концептуального анализа – как например формулирует её Файнберг – является достижение, путём размышления о том, «что мы обычно имеем в виду, когда употребляем некоторые слова» более законченного понимания того, «что нам следовало бы иметь в виду, чтобы общаться эффективно, избегая парадокса и достигая общей цельности (coherence)»[518].

Как показывают эти цитаты, речь всё-таки продолжает идти о том, что *мы* можем непротиворечиво сказать и иметь в виду. В рамках этого подхода легко увидеть, как получается что любая чисто аналитическая попытка связать идею негативной свободы с идеями совершенств и служения будет казаться неубедительными и подлежащей немедленному отбрасыванию. Ибо очевидно, что мы не можем надеяться увязать идею свободы с обязанностью выполнять исполненные гражданских доб-

[516] Parent 1974b: 432-3. Ср. также Benn and Weinstein 1971:194 о необходимости изучать «что обычно может быть уместно сказано» о термине «свобода» чтобы его понять, и их атаку на описание Пэрента (1974:435) на том основании, что «оно настолько очевидно противоположно стандартному использованию», что «мы должны не доверять той характеристике свободы, которая делает такое возможным».

[517] По поводу этого повеления смотри Oppenheim 1981:179.

[518] См. Feinberg 1973:2, а также сходные утверждения у Parent 1974a:166, Raz 1970:303-4, и Oppenheim 1981:179-80, где Оппенхайм с одобрением цитирует Файнберга и Раза.

родетелей акты общественного служения, разве что ценой немыслимого отказа от наших интуиций об индивидуальных правах. Но это, в свою очередь, означает что, в случае со всеми рассматриваемыми мной авторами, только два ответа могут быть даны тем, кто будет настаивать на таком контр-интуитивном понимании идеи. Наиболее мягким ответом (и его высказывет Берлин) будет то, что они, по-видимому, говорят о чём-то другом; должно быть, у них «другое понимание свободы»[519]. Но более обычным будет заявить, как это делает, например, Пэрент, что они просто запутались. Соединение идеи свободы с идеей совершенства или самоконтроля, как терпеливо напоминает нам Пэрент, не передаёт то, что «мы обычно понимаем» под словом «свобода», или даже вообще не связано с этим. Отсюда он делает заключение, что любая попытка установить такие связи заканчивается путаницей в понимании свободы[520].

Чтобы избежать такого же вывода в отношении самого себя, я решил уклониться от концептуального анализа и обратиться к истории. Но прежде чем я сделаю это, нужно высказать ещё одно предварительное предупреждение. Если есть какие-то перспективы в таком обращении к прошлому, которое я предлагаю – для того, чтобы скорее поставить под сомнение, а не подкрепить наши сегодняшние представления –мы должны пересмотреть, и даже отвергнуть, обоснования, обычно выдвигаемые для изучения истории философии ведущими философами нашего времени.

В качестве примера рассмотрим «Введение» к книге Дж. Л. Мэки, весьма характерно озаглавленной «Проблемы от Локка». Оно начинается с изложения ключевой идеи, на которой основаны многие современные работы в области истории философии: это идея о том, что есть определённый круг проблем, изучение которых и составляет такую дисциплину, как философия; поэтому мы можем надеяться найти в истории трактовки этих

[519] Berlin 1969, особенно 154-62; ср. Ryan 1980:497.

[520] Parent 1974a: 152, 166 и 1174b:434. Ср. Gray 1980:511, где автор утверждает, что размышляя об «осмысленных оборотах речи, связанных со словом «свобода», мы можем опровергнуть утверждение МакКоллума о том, что это слово всегда означает триадическое отношение.

проблем, некоторые из них могут оказаться «и сейчас представляющими философский интерес»[521]. Отсюда следует, что если мы хотим получить пользу от изучения истории, надо соблюдать два общих правила. Во-первых, надо сосредоточиться на изучении тех текстов, и тех частей этих текстов, в которых сразу видно, что применяются знакомые понятия для конструирования знакомой нам аргументации, с которой мы сразу можем иметь дело. Мэки чётко формулирует это правило, когда замечает во «Введении», что он не собирается «описывать или изучать философию Локка в целом, или даже ту её часть, которая представлена в «Опыте», поскольку целью его является исключительно обсуждение «ограниченного круга проблем, сохранивших философский интерес», которые поднимаются и рассматриваются в разных местах в текстах Локка (Mackie 1976: I).

Второе правило заключается в том, что, проводя «эксгумацию» великих философов прошлого для того, чтобы они помогли нам найти лучшие ответы на наши собственные вопросы, мы должны быть готовы к тому, чтобы перелагать их мысли на наш язык, стараясь произвести скорее рациональную реконструкцию их представлений, чем достигнуть полной исторической аутентичности там, где возникает противоречие между двумя этими целями. Мэки опять предлагает очень ясную формулировку, замечая, что главной целью его работы «является не изложение взглядов Локка или изучение их связей со взглядами его современников или близких по времени авторов, но работа над решением самих проблем» (Mackie 1976: 2).

Ценность этих правил, как нас заверяют в конце, в том, что они позволяют легко и быстро рассортировать наше интеллектуальное наследие. Если мы натыкаемся на философский текст, или даже часть в других отношениях интересного текста, где автор начинает обсуждать тему, которая, как говорит Мэки, «не является живой проблемой для нас», правильное действие со-

[521] Mackie 1976:1. Согласно наиболее оптимистическим суждениям такого рода, такие «голоса истории» могут иногда представлять «постоянный» философский интерес. См., например, O'Connor 1964:ix.

стоит в том, чтобы направить данный текст на изучение в рамках «истории идей» (Mackie 1976: 4). Это название дано отдельной дисциплине, которая занимается темами, представляющими «чисто исторический» интерес, в противоположность имеющим «сущностно философскую» значимость[522]. Иногда подразумевается, что эти темы (те, которые не «живые») вообще не имеют никакого значения. Но обычно допускают, что они могут быть интересны тем, кто интересуется подобными вещами. Такие люди называются историками идей; они не изучают что-либо важное для философии.

Я не хочу ставить под сомнение очевидную истину что есть глубокая преемственность в истории современной философии, так что иногда можно развить свой интеллект в прямом споре со старшими и вышестоящими. Но я хочу сказать, что есть по меньшей мере две причины усомниться в идее о том, что историю философии надо писать так, как будто она в действительности не история. Одна это то, что, даже когда мы можем уверенно сказать о каком-либо философе прошлого, что он обитает в вечности и рассматривает актуальные сегодня темы в совершенно современном стиле, мы вряд ли сможем понять этого философа, правильно интерпретировать его мысль до тех пор, пока будет довольствоваться только выявлением и комментированием структуры его аргументации. Я не буду дальше развивать эту тему, скажу лишь, что аргумент всегда выдвигается в споре *с* кем-то, всегда как довод за или против какого-то вывода или способа действия. А раз это так, то интерпретация любого текста, содержащего такие формы аргументации, всегда потребует от нас (говоря очень упрощённо) применять два неразрывно связанных подхода (хотя их очень часто разделяют так, что о втором забывают).

Первоначальной задачей, конечно, является понять содержание самой аргументации. Но если мы хотим интерпретировать текст, понять, почему его содержание именно таково, перед нами встаёт следующая задача: выявить, что имел в виду

[522] Смотри недавнее характерное изложение этой точки зрения в тех же самых терминах, например, в Scruton 1981:10-11.

автор, рассуждая именно так, как он рассуждал. Мы должны быть в состоянии объяснить, что он *делал*, излагая свои доводы: какие выводы, какие действия он поддерживал или защищал, атаковал или отвергал, иронизировал, высмеивал, о чём презрительно умалчивал и так далее, во всех речевых актах, воплощённых в чрезвычайно сложном процессе намеренной коммуникации, который включает в себя работа дискурсивного мышления.

Одно из моих сомнений относительно господствующего подхода к истории философии состоит в том, что он систематически игнорирует эту последнюю задачу интерпретации. Теперь же я обращусь к другой части моей критики, которую я намерен описать гораздо подробнее. Она заключается в том, что понятие «актуальности» характерное для ортодоксального подхода, является неоправданно узким и филистерским. Согласно тому воззрению, которое я описал выше, история философии «актуальна» только тогда, когда мы можем использовать её как зеркало, отражающее наши собственные представления и допущения. Если у нас это получается, она приобретает «подлинно философскую значимость», если нет – «представляет чисто исторический интерес». Короче: единственный способ учиться у прошлого – это присвоить его.

Вместо этого я хочу предположить, что, может быть именно то в прошлом, что, на первый взгляд, не имеет никакого отношения к современности, при более близком ознакомлении может оказаться имеющим важнейшее философское значение. Ибо значение это может быть в том, что, вместо того, чтобы снабжать нас обычными и тщательно продуманными удовольствиями узнавания, оно позволит нам отступить на шаг от наших обычных представлений и понятий, которые мы используем для их выражения; возможно, заставит нас пересмотреть, переформулировать или даже (я постараюсь показать это дальше) отказаться от некоторых наших сегодняшних представлений, в свете открывшихся более широких перспектив.

Чтобы проложить путь этому более широкому понятию «актуальности», я выступаю за историю философии, которая,

вместо того, чтобы поставлять рациональные реконструкции в свете сегодняшних предрассудков, попытается избежать этого насколько возможно. Понятно, что полностью избежать этого нельзя. Общим местом герменевтических теорий заслуженно является то, что (как в особенности настаивал на этом Гадамер) в нашей реконструкции исторических текстов мы, вероятно, будем ограничены таким образом, что никогда не сможем быть уверенными в том, что осознаем, каким именно. Всё, что я предлагаю, это не склоняться перед этим ограничением и не возводить его в принцип, а сражаться против него со всем оружием, которое уже имеют историки для реконструкции без анахронизма чуждых нам *mentalités* прошлого.

III

Приведённые выше замечания являются слишком «программными» и могут показаться назойливыми. Сейчас я попытаюсь придать им содержание, соотнеся их с конкретной проблемой, поднятой мной, проблемой того, что можно и чего нельзя непротиворечиво сказать и сделать с нашим понятием негативной свободы. Как я уже это обозначил, мой тезис состоит в следующем: нужно выглянуть за пределы сегодняшних дискуссий о позитивной свободе против негативной, для того, чтобы рассмотреть весь диапазон мышления об общественной свободе в европейской политической философии Нового времени; этот поиск приведёт нас к тем соображениям о негативной свободе, которые в целом были упущены из виду в ходе текущих дебатов; соображения эти позволят поставить под сомнение саму терминологию современных дискуссий.

Потерянная традиция мышления о негативной свободе, которую я хочу восстановить, воплощена в классической, и особенно римской республиканской теории гражданства – теории, которая пережила блистательное, но короткое возрождение в ренессансной Европе, перед тем, как ей бросили вызов и, в конце концов, затмили её более индивидуалистические (осо-

бенно контрактарные) стили политической мысли, победившие в семнадцатом веке. Успех этот, особенно в лице таких открытых врагов классического республиканизма как Гоббс, был настолько полным, что вскоре стало казаться трюизмом утверждение о том, что (как это доказывал Гоббс) любая теория негативной свободы должна быть по сути теорией индивидуальных прав[523]. Когда мы подходим к спорам наших дней, мы находим это представление настолько укоренившимся, что в такой работе как «Анархия, государство и утопия» Роберта Нозика она с самого начала появляется как бесспорная аксиома, на основе которой затем строится вся теория[524]. Но так было не всегда.

Как тщетно пытались в своё время указать республиканские критики Гоббса, не было никаких оснований принимать лицемерное утверждение Гоббса о том, что, описывая свободу как право, он всего лишь даёт нейтральную дефиницию. Напротив, как это особенно пытался показать Джеймс Харрингтон в своей книге «Oceana» в 1656 г., такое понимание свободы является не только сомнительным, но и чрезвычайно обеднённым[525]. Исповедовать его – значит отвернуться от политических традиций древних, особенно от римского стоического идеала свободы перед лицом закона. Это значило также (с еще более обедняющими последствиями) игнорировать уроки, недавно преподнесённые лучшим учеником римских моралистов – Никколо Макиавелли, которого Харрингтон восхвалял как «единственного политика нашего времени» и чьё «Рассуждение о первой декаде Тита Ливия» он расценивал как самую важную попытку возродить и применить по сути классическое понимание политиче-

[523] О том, что сопровождало такое развитие, а также важные соображения по поводу гоббсовских представлений о правах личности см. Tuck 1979. О тех же представлениях применительно к мысли Локка см. Tully 1980.

[524] Поэтому первое предложение в Nozick 1974 звучит так: «Индивиды имеют права, и есть то, чего не один человек или группа не может им сделать (не нарушая их права)». См. Nozick 1974:ix.

[525] Об историческом фоне этого утверждения см. Pocock 1981. Покок сделал больше, чем кто ни было для возрождения традиции Харрингтона и выявления её истоков у Макиавелли. См. Pocock 1975, каковой работе я очень многим обязан.

ской свободы в условиях послесредневековой Европы (Harrington 1977: 161-2).

С этими суждениями Харрингтона (вскоре в этом же духе выскажется и Спиноза) я полностью согласен, и моей главной целью ниже будет попросту высказаться о них подробнее[526]. Я постараюсь показать, что мышление римских стоиков о политической свободе действительно является той традицией, в которой мы больше всего нуждаемся в качестве противоядия догматизму в анализе общественной свободы, характерному для «Левиафана» Гоббса и работ более современных теоретиков естественных прав или прав человека. Я сосредоточу внимание на «Рассуждении» Макиавелли как (цитируя оценку Спинозы) самой проницательной и плодотворной попытке переработать классическую теорию в истории современной политической мысли (Spinoza 1958: 313). Я постараюсь дать как историческую реконструкцию намерений Макиавелли при написании «Рассуждения», так и более общие доводы в пользу ценности спасения маккиавеллиевской мысли об этом предмете. Мой исторический тезис (в данный момент я, к сожалению, могу изложить его лишь очень упрощённо[527]) заключается в том, что хотя Макиавелли рассматривает в «Рассуждении» очень многое, вероятно, важнейшим его намерением является рассмотреть (частично для того, чтобы подвергнуть сомнению, но в основном чтобы утвердить) то воззрение на *libertas*, которое было в самом сердце римской республиканской политической мысли, но затем было стёрто в силу различных пониманий этой идеи в средние века[528]. Моё более общее утверждение уже было сформулировано: восстановить структуру этой теории, насколько это возможно, в её собственных понятиях, может помочь нам в нашем понимании негативной свободы.

[526] Я также пытаюсь расширить изложение этой темы в Skinner 1983, статье, которая может рассматриваться как продолжение этой, где я рассматриваю другой аспект взглядов Макиавелли на общественную свободу.

[527] Я надеюсь вскоре опубликовать монографию о республиканской идее свободы, где будут более полно изложены и подтверждены документами различные утверждения, излагаемые здесь лишь сокращённо. Все мои ссылки на Макиавелли даются по изданию Machiavelli 1960 и все переводы мои собственные.

[528] Об этом понимании политической свободы см. особенно Harding 1980.

IV

Макиавелли даёт определение тому, что значит быть свободным человеком в двух первых главах книги I «Рассуждения». Но основное обсуждение общественной свободы начинается в следующих главах, в которых он рассматривает, какие цели и намерения люди обычно пытаются реализовать в политическом сообществе и, вследствие этого, какие у них есть основания ценить свою свободу. Во введении к обсуждению этой проблематики он, однако, замечает, во-первых, что во всех политических сообществах, известных в истории, всегда есть две группы граждан, которые всегда имеют противоположные склонности (*umori*) и и различные основания для того, чтобы ценить свободу в достижении своих целей. С одной стороны, это *grandi*, богатые и могущественные, их Макиавелли иногда отождествляет со знатью. Их главными желаниями является достижение власти и славы и избежание бесчестья любой ценой. Более того, они желают этих целей столь страстно, что часто преследуют их безудержно[529], и их неумеренность принимает форму, называемую Макиавелли *ambizione*, стремление к превосходству за счёт всех других[530]. Это объясняет, почему *grandi* так высоко ценят личную свободу. Их цель – оставаться как можно более свободными от любых препятствий на пути к славе и господству над другими. Как заключает Макиавелли, такая элита "*desidera di essere libera per comandare*" ("желает быть свободным, чтобы командовать" – прим. перев.).

Наряду с грандами всегда существуют обычные граждане, *plebe* или *popolo*. Они обычно стремятся просто к тому, чтобы жить в безопасности, свободно пользоваться своей собственно-

[529] А именно, методами, которые Макиавелли называет *straordinari*. Обратите внимание, что это методы, которые являются, как выразились бы Цицерон или Ливий, *extra ordine* (за пределами порядка. – прим. перев.). Но действовать *recte et ordine* (правильно и в соответствии с порядком. – прим. перев.) – ещё одно любимое выражение Ливия – означает соблюдать два критерия для того, чтобы вести себя *temperantia*, с умеренностью. Поэтому мы можем сказать, что straordinari методы для Макиавелли, так же как и для его классических источников, суть проявления неумеренности.

[530] Лучшее описание роли ambizione в политической мысли Макиавелли дано в Price 1982.

стью, не боясь за честь своих женщин и детей, не страшась ничего самим. Но они тоже желают этого страстно и, вследствие этого, не умерены в своём стремлении к этой цели. Их необузданность принимает форму, называемую Макиавелли *licenza*, “чрезмерным стремлением к свободе”. Это желание избежать всякого вмешательства в их дела даже со стороны законного правительства. Вседствие этого *popolo* также демонстрируют очень сильное – пожалуй, даже сильнее, чем у грандов – стремление к личной свободе. Их главная цель – оставаться максимально свободными от всякого вмешательства для того, чтобы вести спокойную жизнь. Как снова заключает Макиавелли, «desiderano la liberta per vivere sicuri” («желают свободы, чтобы жить в безопасности» – прим. перев.).

Но теперь очевидно, что это объяснение того, почему все граждане ценят свою свободу является в то же время объяснением того, что Макиавелли имеет в виду, когда говорит о свободе индивидов в политическом сообществе. Он имеет в виду что они свободны в том смысле, что им не мешают стремиться к любым самостоятельно избранным целям. Как он говорит об этом в первой главе книги I, быть свободным человеком означает иметь возможность действовать "«не завися от других». Это значит быть свободным в обычном негативном смысле независимости от принуждения со стороны других людей и, соответственно, как Макиавелли отмечает в том же абзаце по отношению к коллективам - быть свободным действовать по своей собственной воле и суждению.

Важно подчеркнуть этот момент хотя бы потому, что он противоречит двум утверждениям, обычно выдвигаемым комментаторами «Рассуждения». Одно из них то, что Макиавелли вводит понятие *libertà*, «не прилагая усилий к тому, чтобы дать ему определение», так что значение этого слова проясняется только постепенно в ходе рассуждений[531]. Второе – то, что как только Макиавелли поясняет его значение, обнаруживается, что понятие свободы, которое он использует, «не содержит того

[531] Renaudet 1956:186. Сходные суждения в Pocock 1975:196; Cadoni 1962:462n; Colish 1971:323-4.

смысла, который мы ему сегодня придаём», напротив, «его надо понимать в совершенно ином смысле»[532].

Ни одно из этих утверждений не является обоснованным. Как мы только что видели, Макиавелли начинает с того, что точно формулирует, что он понимает под индивидуальной свободой: он имеет в виду отсутствие принуждения, особенно отсутствие каких-либо навязанных другими ограничений возможности действовать независимо, преследуя самостоятельно выбранные цели. Но, как мы видели с самого начала, нет ничего необычного и незнакомого в употреблении понятия «свобода» в этом смысле. Говорить о свободе как о независимости от других индивидов и, вследствие этого, способности преследовать собственные цели, значит использовать самые известные формулы, употребляемые современными теоретиками негативной свободы. С их основными идеями у Макиавелли, по всей видимости, нет никаких разногласий.

Учитывая то, что мы все стремимся преследовать разные цели, в наших интересах, очевидно, будет жить в таком сообществе, которое лучше всего гарантирует нашу свободу их преследовать, хотим ли мы для себя славы или власти, или просто безопасности для семьи и собственности. Ясно, что тогда возникает следующий вопрос: какое политическое сообщество наиболее надёжно обеспечит нам максимальную свободу в стремлении к нашим целям?

Отвечая на этот вопрос, Макиавелли (в начале книги II) вводит необычно звучащее, но ключевое для его анализа свободы положение. Он утверждает, что единственная форма политического сообщества, в которой граждане могут надеяться сохранить свободу реализовывать свои намерения, - та, о которой можно сказать, что само это сообщество «живёт свободной жизнью». Только в таких сообществах амбициозные граждане могут надеяться достичь славы и власти, «поднимаясь своими усилиями к занятию видного положения». Только в таких сообществах могут обычные члены *popolo* надеяться на безопас-

[532] Guillemain 1977: 321; Cadoni 1962:482. Сходные суждения у Hexter 1979:293-4; Prezzolini 1968:63.

ную жизнь, “без всякой тревоги за то, что у них отнимут собственность». Только в свободном сообществе (*vivere libero*), можно наслаждаться этими благами.

Но что имеет в виду Макиавелли, провозглашая свободу целых сообществ? Как он объясняет в самом начале книги I, когда он использует слово «свобода» в этом смысле, он имеет в виду то же, что и когда говорит о свободе естественных (в противоположность искусственным, социальным) тел. Свободный город – тот, который «не находится под властью кого-то иного» и поэтому может, в условиях отсутствия принуждения, «управлять собой согласно собственной воле» и действовать, преследуя свои собственные цели.

Объединяя два эти утверждения, мы получаем следующее: продолжительное обладание личной свободой, по Макиавелли, возможно только для членов самоуправляемых сообществ, в которых воля самого политического общества направляет его действия, действия сообщества в целом.

Остаётся спросить, какая форма правления наиболее подходяща для поддержания такого *vivere libero*, или свободного политического сообщества? Макиавелли считает, что для сообщества возможно, по крайней мере в теории, наслаждаться свободной жизнью при монархической форме правления. Ибо в принципе нет никаких оснований считать, что король не может принять такие законы, чтобы они выражали всеобщую волю и, таким образом, способствовали бы общему благу, благу сообщества в целом[533]. Но как общее правило, утверждает он, «несомненно к этому идеалу общего блага должным образом относятся лишь в республиках, где следуют всему, что может ему способствовать». Соответственно, наиболее точная формулировка тезиса Макиавелли может быть изложена так: только те, кто живут при республиканской форме правления, могут надеяться сохранить все составляющие личной свободы преследовать свои собственные цели, заключаются ли они в приобретении власти и славы, или только в сохранении безопасности и

[533] Об этой возможности см. Machiavelli 1960:154, 193-4; прекрасное рассмотрение этого вопроса в Colish 1974:345.

богатства. Как говорится в важнейшем отрывке в начале книги II, это делает «легко понятным, почему любовь к *vivere libero* возникает во всех людях. Ибо опыт учит нас, что стремимся ли мы к власти и славе или только к безопасному накоплению богатства, для нас всегда будет лучше жить в таком политическом сообществе, и причина этого – «никакие города никогда не могли продвинуться по любому из этих путей – власти или богатства – не будучи государствами в состоянии *liberta*”.

Этот вывод – что личная свобода может быть полностью гарантирована только в самоуправляемом республиканском сообществе – в сердце всех теорий гражданства классического республиканизма. Позднейшими сторонниками негативной свободы он, однако, был отброшен как явный абсурд. Гоббс, например, старается разделаться с ним характерным для него голословным образом, декларируя в «Левиафане», что «будет ли сообщество монархическим или народным, свобода остаётся той же». И это утверждение повторяется большинством современных защитников негативной свободы. Поэтому нашей следующей задачей будет: рассмотреть основания, выдвигаемые Макиавелли для противоположного утверждения что негативная свобода требует определённого типа политического режима.

V

Ключ к пониманию логики Макиавелли на этой стадии заключается в его описании роли *ambizione* в политической жизни. Как мы уже видели, он полагает, что проявление амбиции всегда фатально для свободы того, против кого она успешно направлена, ибо она приобретает форму *libido dominandi*, стремления принуждать других и использовать их как средства к достижению своей цели. Далее мы должны признать, что эта склонность действовать амбициозно возникает, согласно Макиавелли, в двух разных формах, и у нас нет ни малейшего справиться с ними до тех пор, пока мы не станем членами самоуправляющегося сообщества.

С одной из этих форм мы уже встречались. Она возникает – в терминологии Макиавелли, «изнутри» сообщества, и отражает желание *grandi* достигать власти ценой угнетения своих сограждан. Это угроза, которую невозможно уничтожить, ибо *grandi* всегда с нами, и они неизменно предрасположены к реализации своих эгоистичных целей. Они обычно стараются достичь их, собирая вокруг себя группы своих сторонников (*partigiani*), стремясь использовать эти «частные силы» чтобы вырвать контроль над правительством из рук народа и самим захватить власть. Макиавелли различает три способа, какими амбициозные *grandi* могут приобрести таких сторонников. Они стараются избираться и переизбираться на общественные должности на длительные сроки, тем самым устанавливая отношения патронажа и становясь объектами всё более усиливающейся личной лояльности. Они могут тратить свои огромные богатства для того, чтобы покупать поддержку и благосклонность *popolo*, в ущерб общественным интересам. Или же они могут использовать своё высокое общественное положение и репутацию для того, чтобы вызвать чрезмерное благоговение сограждан и убедить их принять меры, более способствующие реализации частных интересов, чем благу сообщества в целом. В каждом случае возникает одна и та же цепная реакция «из сторонников возникают группировки в городах, из группировок – их погибель». Мораль в том, что «если город не сумеет разработать разные пути и средства сломить амбиции *grandi*, они быстро разрушат его и ввергнут в рабство».

Другая форма *ambizione*, описываемая Макиавелли, возникает и угрожает свободным сообществам «извне». Здесь образ государства как «политического тела» (body politic) несёт всю силу аргументации. Ибо параллель между естественными и социальными телами распространяется, согласно Макиавелли и на то, что они имеют те же склонности. Также как некоторые индивиды стремятся к тихой жизни, в то время как другие ищут власти и славы, так и политические тела: некоторые довольствуются «тихой жизнью и наслаждением свободой в своих собственных пределах», но некоторые стремятся господствовать

над соседями и принудить их существовать как зависимые государства. Как всегда, в пример приводится древний Рим, как наилучшая иллюстрация этой истины. В силу *ambizione* римляне вели бесконечные войны со всеми окружавшими их народами, и достигли своего «наивысшего величия», своей власти и славы, завоевав по очереди всех соседей, уничтожив их *libertà*, и подчинив их служению Риму.

Как и в индивидуальных *grandi*, так и в целых сообществах, эта предрасположенность действовать амбициозно вполне естественна и неустранима. Некоторые сообщества «никогда не удовольствуются жизнью сами с собой», но всегда «стремятся господствовать над другими». Отсюда следует, что «соседствующие князья и республики всегда чувствуют естественную ненависть друг к другу, следствие этой *ambizione di dominare*». Более того, также как клиентела амбициозных *grandi* обнаруживает, что принуждена служить целям патрона, также и граждане государства, которое становится «клиентом» другого, автоматически теряют свою свободу, так как, как только их государство попадает в рабство, их принуждают выполнять приказания завоевателя. Из этого вытекает, что любое государство, желающее сохранить свою свободу, должно всегда быть готовым завоёвывать других, ибо «если вы не готовы к нападению, вы уязвимы для нападения». Мораль здесь такова, что «вы не сможете обезопасить себя иначе как применяя силу».

Короче говоря, из-за вездесущей *ambizione* возникают две угрозы личной и гражданской свободе. Как защититься от этих угроз? Рассмотрим сначала опасность «рабства, возникающего извне». Чтобы отразить эту угрозу, очевидно, что члены свободного сообщества должны применять правильные методы обороны и развивать необходимые для этого качества. Макиавелли считает, что они одинаковы для естественных и политических тел. Правильный метод в том, чтобы принять военные установления, обеспечивающие то, чтобы «ваши собственные граждане действовали как защитники своей свободы», избегая лени и изнеженности (выражающихся, в частности, в использовании наёмников или надежде на то, что другие будут воевать

вместо них). Макиавелли постоянно предупреждает, что полагаться на наёмников означает верную гибель вашего города и отказ от вашей свободы, поскольку единственная их мотивация воевать заключается «в той небольшой плате, которую вы им даёте». Это означает, что они «никогда не будут верными, никогда не будут вашими друзьями настолько, чтобы положить свои жизни за ваше дело». Напротив, армия граждан всегда будет бороться за славу в атаке, свободу в обороне, и поэтому всегда будет намного более готова биться до смерти. Макиавелли, естественно, не говорит, что город, который защищает себя своим оружием, тем самым гарантирует своим гражданам свободу. Как это поняли самниты в войнах с Римом, сражаясь против значительно превосходящих сил, в конце концов невозможно избежать рабства. Но он уверяет нас в том, что если мы не будем лично участвовать в обороне нашего сообщества от внешнего агрессора, мы «сделаем его жертвой любого, кто пожелает напасть», вследствие чего мы, скорее рано, чем поздно, окажемся порабощенными.

Что касается личных качеств, которые необходимо культивировать в себе для наиболее эффективной защиты свободы, Макиавелли выделяет их два. Прежде всего, мы должны быть мудрыми. Но требуемая мудрость не та, что свойственна «профессиональным мудрецам», *savi*, к которым Макиавелли (следуя в этом Ливию) относится с иронией. Быть таким мудрецом (*savio*) обычно означает как раз не иметь тех свойств мудрости, которые крайне необходимы в военных (да и в гражданских) делах. Это качества, необходимые для практических суждений, осторожный и эффективный расчёт возможностей и результатов. Это качества *prudenza* (благоразумия – прим. перев.). Благоразумие говорит, когда идти на войну, как вести кампанию, как переносить в ней удачи и неудачи. Это одно из качеств, отличавших величайших полководцев, таких как Туллий и Камилл, сыгравших важнейшую роль в успехах раннего Рима. Каждый из них был *prudentissimo* в командовании.

Другое качество, необходимое для успешной обороны, это, конечно, *animo* (боевой дух, мужество - прим. перев.), иногда

Макиавелли объединяет его с *ostinazione*, решимостью и настойчивостью. Мужество – это другое качество выдающихся полководцев, как подчёркивает Макиавелли, объясняя военные успехи раннего Рима. Когда, к примеру, Цинциннат был позван прямо от плуга на защиту города, он взял на себя диктатуру, собрал армию, выступил в поход и разгромил врага в удивительно короткое время. Качество, которое обеспечило эту победу, было его *la grandezza dello animo*, его высокое мужество. «Ничто в мире его не пугало, ничто вообще не могло потревожить или смутить его». Мужество – это также то качество, которое должно быть воспитано в каждом солдате, если мы хотим победить. Ничто не является более пагубным, ничто с большей вероятностью не принесёт «явное поражение» чем «случай, из-за которого мужество покинет армию» и оставит её в страхе. Как показывает поведение в бою французов, «природной ярости» недостаточно, необходима ярость, дисциплинированная настойчивостью, или, одним словом, мужество.

Даже если удастся успешно отбить «внешние амбиции», остаётся подкрадывающаяся более незаметно опасность, что эти же злые наклонности возникнут «изнутри», в самом городе, в душе его ведущих граждан, и обратят нас в рабство. Как предотвратить это? Макиавелли снова доказывает, что прежде всего это проблема правильных законов и распоряжений, и снова прибегает к метафоре политического тела, объясняя какие именно законы необходимы. Они должны быть такими, чтобы помешать отдельны конечностям или частям тела оказывать недолжное воздействие на его волю. Но это означает, что, для того, чтобы законы, управляющие жизнью общества, выражали его общую волю, а не волю активной и наиболее амбициозной его части, должны быть законы, служащие как *temperamento* – средство умерения, обуздания – для контроля эгоистичных амбиций богатых и знати. Ибо, как Макиавелли постоянно утверждает, цитируя метафору, часто используемую Вергилием, а также Ливием и Цицероном, пока на «грандов» не надета узда,

и пока их не держат под контролем, их природная неумеренность будет быстро приводить к беспорядкам и тирании[534].

И наконец, в гражданских и военных делах есть некоторые качества, которые граждане должны в себе воспитывать, если они хотят быть бдительными стражами своей свободы. Снова Макиавелли выделяет два главных из них. Первое – это снова мудрость, и снова это не мудрость профессионального мудреца. Это скорее житейская мудрость или рассудительность опытного государственного деятеля, человека с практической способностью находить лучшую последовательность действий и осуществлять их. Это качество не только незаменимо для эффективного политического лидерства. Одним из главных тезисов политической теории Макиавелли является то, что ни одно сообщество не может стать «хорошо упорядоченным» пока в нём не наведёт порядок такой *prudente ordinatore* (благоразумный распорядитель – прим. перев.), обладающий житейской мудростью организатор общественной жизни. Вдобавок к этому, не менее важно то, что все граждане, желающие участвовать в управлении, помогать в защите свободы своего сообщества, должны быть людьми благоразумия. Если мы, к примеру, спросим, как получилось, что древний Рим мог на протяжении столь долгого времени устанавливать «все законы, необходимые для сохранения свободы», мы обнаружим, что жизнь в городе постоянно организовывалась и реорганизовывалась людьми, которые были *prudenti*, и в этом ключ к объяснению его успеха.

Другое качество, которое каждый гражданин должен культивировать, это готовность избегать всех проявлений неумеренного и распущенного поведения, обеспечивая тем самым обсуждение общественных дел и принятие решений на основе строгого порядка и умеренности. В этом месте, обращаясь к римскому идеалу *temperantia* (умеренности – прим. перев.), Макиавелли следует классическим источникам, особенно Ливию и Цицерону, деля обсуждение темы на две части. Один ас-

[534] См. Machiavelli 1960:136, сравни также 142, 179-80, 218, 229-31, 243-4, 257, 314. О классической идее temperamentum, также цитируемой Макиавелли, см. Cicero, *De Legibus*, III.10.24. По поводу образа узды см. Vergil, Aeneid, I.541 (отрывок, аллюзия на который, как кажется, есть у Макиавелли на С. 173). Об использовании той же метафоры Ливием см. *Ab Urbe Condita*, 26.29.7.

пект *temperantia*, как объяснил Цицерон в своём трактате «Об обязанностях», заключается в качествах, необходимых гражданину, если он хочет советовать и действовать как подлинный государственный деятель. Самыми важными из них, неоднократно указывает Цицерон, являются *modestia* и *moderatio*[535] (скромность и сдержанность – прим. перев.). Макиавелли полностью согласен. «Нет другого пути для советника, как действовать *moderamente*" и «защищать свои мнения бесстрастно и с *modestia*». Другое требование умеренности, добавляет Цицерон, заключается в том, каждый должен соблюдать порядок (*ordine*). Ему вторит Ливий, настаивающий на необходимости действовать *recte et ordine*, правильно и в соответствии с порядком[536]. Снова Макиавелли совершенно согласен. Чтобы сохранить свободное сообщество, *vivere libero*, каждый гражданин должен избегать всякого *disordine* (беспорядка – прим. перев.) и вести себя *ordinariamente*, соблюдая порядок. Если будут разрешены неумеренные и нарушающие порядок методы (*modi straordinari*), в результате возникнет тирания; но пока следуют умеренным методам (*modi ordinari*), свободу можно успешно сохранять очень долго.

Макиавелли суммирует всё сказанное им в конце книги I, объясняя, почему он верит в то, что города Тосканы «могут легко ввести *vivere civile"* (гражданскую жизнь – прим. перев.), если только среди них появится благоразумный человек «со знанием древнего искусства государственного управления» и возглавит их. Как основание для этого суждения он приводит то, что члены этих сообществ имели *animo*, мужество, и *ordine*, умеренность и приверженность порядку. Отсюда следует, что если бы добавился отсутствующий компонент – благоразумное руководство, «они смогли бы защитить свою свободу».

VI

Гоббс уверяет нас в «Левиафане», что «свобода, столь часто и благородно упоминаемая в истории и философии древних

[535] Cicero, *De Officiis*, 1.27.93, ср. также 1.27.96; 1.40.143; 1.45.159.
[536] Например, Livy, *Ab Urbe Condita*, 24.31.7; 28.39.18; 30.17.12.

Греков и Римлян, и в трудах и рассуждениях тех, кто получил от них всё свое знание политики, это не свобода индивидуума, но свобода сообщества» (Hobbes 1968: 266).

Теперь мы, однако, можем видеть, что Гоббс либо не понял суть классической республиканской аргументации, которую я здесь попытался реконструировать, либо сознательно пытается исказить её. Ибо суть этой аргументации в том, что свобода сообщества и свобода индивидуума не могут рассматриваться отдельно, как это представляют себе Гоббс и его эпигоны из числа современных теоретиков негативной свободы. Сущность республиканской идеи в том, что если сообщество не будет находиться в состоянии свободы (в обычном негативном смысле свободы от принуждения, свободы действовать по своей воле), то и индивидуальные члены такого «политического тела» окажутся лишёнными личной свободы (опять-таки в обычном негативном смысле потери свободы преследовать свои собственные цели). Основания для такого заключения в том, что, как только «политическое тело» теряет способность действовать в соответствии с общей волей, и становится объектом воли либо своих амбициозных *grandi*, либо властолюбивых соседей, с гражданами начинают обращаться как со средствами в достижении целей их хозяев, и они теряют свободу преследовать собственные цели. Таким образом, порабощение сообщества приносит с собой неизбежную потерю индивидуальной свободы; и наоборот, свобода индивида, вопреки Гоббсу, может быть обеспечена только в свободном сообществе.

Понять это означает в то же время увидеть, что нет никакой сложности в защите обеих утверждений об общественной свободе, которые, как мы видели в начале, современные философы заклеймили как парадоксальные или, по крайней мере, несовместимые с идеей негативной свободы.

Первое – это утверждение о том, что только те, кто со всей душой служат своему сообществу, могут обеспечить свою свободу. Теперь мы можем видеть, что, с точки зрения классической республиканской мысли, это не формулировка парадокса,

а прямо высказанная истина. Для такого автора как Макиавелли, свобода индивидуальных граждан зависит в первую очередь от их способности отразить «рабство, приходящее извне». Но это можно сделать только тогда, когда они сами берутся за защиту своего политического сообщества. Отсюда следует, что готовность добровольно служить обществу, в том числе и сражаться в составе вооружённых сил, составляет необходимое условие защиты индивидуальной свободы от рабства. Если мы не будем действовать «как те, кто с оружием защитил свободу Рима», если мы не будем «готовы действовать для защиты Отечества», мы будем завоёваны и порабощены.

Личная свобода для Макиавелли также зависит от того, чтобы *grandi* не принудили *popolo* служить их целям. Но единственная возможность предотвратить это – организовать политическое сообщество таким образом, чтобы каждый гражданин был в равной степени готов участвовать в управлении сообществом в целом. Это, в свою очередь, означает, что готовность занимать публичные должности, выполнять общественные обязанности, добровольно служить обществу, составляет следующее необходимое условие сохранения собственной свободы. Только если мы готовы «действовать в пользу общества», «делать добро сообществу», «помогать» и «действовать во имя общего блага», соблюдать и следовать всему необходимому для его поддержания, только тогда мы можем надеяться избежать тирании и личной зависимости.

Цицерон уже заявил в трактате «Об обязанностях» что личная и гражданская свобода может быть сохранена только если communi utilitati serviatur, если мы будем действовать «как рабы для пользы общества». У Ливия тоже встречается такое поразительное использование терминологии рабства для обоснования условий политической свободы[537]. Макиавелли просто повторяет этот классический оксюморон: цена, которую мы должны заплатить за любую степень свободы с хоть какой-то гарантией её сохранения есть добровольное общественное рабство.

[537] Например, Livy, *Ab Urbe Condita*, 5.10.5.

Теперь я обращаюсь ко второму утверждению, которое современные авторы объявили несовместимым с негативным пониманием свободы. Это утверждение о том, что качества, требуемые от каждого индивида для выполнения общественных обязанностей, есть достоинства (virtues), и только обладающие ими могут обеспечить свою свободу. Если мы вернёмся к тому, как описывает Макиавелли качества, которые мы должны культивировать, чтобы служить нашему сообществу на войне и в мире, мы также сможем легко увидеть, что, с точки зрения классической республиканской мысли, это очевидная истина.

Нам говорят, что мы должны прежде всего иметь три качества: мужество для защиты нашей свободы; умеренность и приверженность порядку для защиты свободного правления; и благоразумие, чтобы наиболее эффективно осуществлять наши гражданские и военные мероприятия. Но выделяя эти свойства, Макиавелли, конечно, обращается к трём из четырёх «основных» добродетелей, перечисляемых римскими историками и моралистами. Все они были согласны, что понятие более высокого уровня virtus generalis (общая добродетель – прим. перев.) состоит из четырёх компонентов, и это (цитируя формулировку Цицерона в «De Inventione”) – «благоразумие, справедливость, мужество и умеренность». Как мы уже видели, Макиавелли также поддерживает основные идеи классических теоретиков республиканизма о важности этих качеств, идеи, наиболее систематически развитые Цицероном в «Об обязанностях». Одна из них – это то, что именно эти четыре качества мы должны приобрести если хотим выполнять наши высшие земные обязанности: служение нашему обществу в войне и мире; другая – что наша способность сохранить свою свободу и свободу родины полностью зависит от нашей готовности выполнять эти обязанности.

Конечно, верно и то, что анализ Макиавелли отличается от цицероновского в одном важном невероятно отношении. Ибо Макиавелли молчаливо вносит одно изменение – малозаметное на вид но грандиозно важное по значению – в классическом описании достоинств, необходимых для служения обществен-

ной пользе он стирает «справедливость», качество, охарактеризованное Цицероном в «Об обязанностях» как венчающее великолепие добродетели.

Я не говорю, что Макиавелли не обсуждает понятие справедливости в «Рассуждении». На самом деле он следует анализу Цицерона почти слово в слово. Цицерон доказывал в «Об обязанностях» что сущность справедливости заключается в избежании *iniuria*, вреда, противоположности *ius*, или праву. Такой вред возникает в двух случаях: как следствие или мошенничества, или «грубой» и «антигуманной» жестокости и насилия. Соблюдать веления справедливости, следовательно, означает избегать обоих этих пороков, и эта обязанность лежит на нас всегда. Ибо на войне не менее чем в мире необходимо всегда соблюдать честность и избегать жестокости. Заключая, Цицерон также говорит, что соблюдение этих обязанностей в наших интересах. Если мы ведём себя несправедливо, то мы не только лишаем себя чести и славы; мы подрываем нашу способность содействовать общему благу и тем самым защищать свою свободу.

Макиавелли полностью согласен с этой трактовкой того, что составляет качество справедливости. Но он решительно отвергает ключевое утверждение о том, что соблюдение этой добродетели неизменно способствует служению общему благу. Он рассматривает это как очевидную и пагубную ошибку, и его несогласие показывает нам самую суть его оригинальности и «подрывной работы» в качестве теоретика государственного управления. Макиавелли начинает с того, что проводит жесткое разграничение между справедливостью на войне и в мире, доказывая, что во время военных действий обе формы *iniuria* часто бывают необходимы. Обман часто играет решающую роль в достижении победы, и называть его бесславным абсурдно. Это не менее верно и по отношению к жестокости, качеству, свойственному величайшим из римских военачальников, таких как Камилл и Манлий, и в каждом случае оказывавшемуся жизненно важным для их успехов. Более того, эти же уроки применимы почти в той же степени и к гражданским делам. Хотя обман

в этом случае отвратителен, он часто абсолютно необходим для достижения великих целей. И хотя жестокость может расцениваться как обвинение против того, кто её проявляет, нельзя отрицать, что её часто придётся практиковать. И это должно быть прощено, если надо спасти жизнь и свободу свободного сообщества.

Всё это представляет собой эпохальный разрыв с классическим республиканским подходом к основным добродетелям. Неожиданность и полноту этого разрыва невозможно переоценить. Но вряд ли менее важно подчеркнуть, что это единственное расхождение Макиавелли с классическими авторитетами. Всё остальное в его анализе virtù и её связи с libertà безупречно цицероновское. Он не только сосредотачивает всё внимание на качествах мужества, умеренности и благоразумия; он постоянно ссылается на них как на составные части добродетели (virtue) и предпосылки свободы. Когда военачальники или целые армии демонстрируют *animo*, о них всегда говорится как о проявляющих *virtù*. Когда сообщество и его члены характеризуются *ordine*, о них снова говорится как об обладающих *virtù*. Когда гражданские и военные лидеры хвалятся за «виртуозное» поведение, это часто происходит потому, что о них говорится как об обладателях исключительной *prudenza*. Во всех этих случаях качества, которые гарантируют свободу, это основные добродетели.

Я понимаю, что предлагаю здесь неортодоксальное прочтение взглядов Макиавелли на смысл и значение *virtù*. Шабод резюмирует более обычные взгляды на это, когда объявляет, что у Макиавелли virtù не является “моральным” качеством, каким оно выступает для нас; вместо этого оно означает обладание энергией или способностью принимать решения и действовать. Но я не отрицаю это; пока что всё это вполне правильно. Макиавелли чаще и последовательнее всего использует термин *virtù* говоря о средствах, с помощью которых мы достигаем определённых результатов; средствах, в силу которых (by virtue of which), как мы и сейчас говорим, они достигаются. В результате, когда он начинает говорить о тех результатах, которые бо-

лее всего интересуют его в «Рассуждении» – сохранении свободы и достижении гражданского величия – он последовательно использует понятие *virtù* для описания человеческих качеств, необходимых для достижения этих успехов. Говоря о *virtù* в этой связи, он тем самым говорит о способностях, талантах, возможностях. Он часто замечает о военачальниках и армиях что качество, которое позволяет им побеждать врагов, одерживать великие победы, это их *virtù*. И, обсуждая роль *virtù* в гражданских делах, он аналогичным образом использует это понятие чтобы описать таланты, необходимые для того, чтобы основать города, ввести упорядоченное правление, избежать борьбы группировок, предотвратить коррупцию, решительно осуществлять управление и поощрять все другие искусства мирного времени.

Моё возражение против взглядов, представленных Шабодом в том, что они основаны на не слишком глубоком анализе[538]. Необходимо поставить вопрос о *природе* талантов или способностей, служащих достижению великих результатов в гражданских и военных делах. И если мы копнём глубже, то увидим, что ответ Макиавелли состоит из двух частей. С одной стороны, мы нуждаемся в некоторой безжалостности, готовности отбросить требования справедливости и действовать с жестокостью и вероломством, когда это необходимо для защиты общего блага. Но с другой стороны, остающиеся качества, в которых мы нуждаемся – это мужество, умеренность и благоразумие. Таким образом, в сердце политической теории Макиавелли чисто классическая идея, оформляемая той же игрой слов, которую использовали классические республиканские теоретики. Если мы спросим, в силу каких качеств, каких талантов и способностей мы можем надеяться обеспечить свою свободу и способствовать общему благу, ответ будет: в силу гражданских добродетелей (в оригинале непереводимая игра слов: in virtue of the virtues – прим. перев.).

[538] Это, как мне кажется, применимо и к Price 1973, хотя это наилучший на сегодняшний день анализ использования термина *virtù* в политических трудах Макиавелли.

VII

В свете изложенной выше попытки описать в общих чертах структуру классической республиканской теории свободы, я хочу вернуться к сегодняшним дискуссиям по проблеме негативной свободы. Я полагаю, что изложенные мной материалы по истории политической мысли значимы для этих дебатов в двух отношениях.

Во-первых, они показывают нам, что для этих обсуждений характерна путаница в терминологии. Все стороны согласны, что теория свободы, соединяющая идею общественной свободы с выполнением исполненных гражданских доблестей актов общественного служения, должна начинать с постулирования некоторых целей, к которым для каждого рационально стремиться, и затем стараться доказать, что достижение этих целей будет означать обладание самой полной или истинной свободой. Конечно, это возможный способ соединения понятий свободы, гражданской доблести и общественного служения. Многие считают (я думаю, ошибочно)[539], что его использует Спиноза в «Политическом трактате» и, конечно, похоже, что это делает Руссо в «Общественном договоре». Но это ни в коем случае не единственный способ, как полагают аналитические философы наших дней. В теории Макиавелли отправным пунктом является не *eudaimonia* или подлинные человеческие интересы, но просто описание предрасположенностей, которые склоняют нас к выбору различных целей и попыткам их реализовать. Так что Макиавелли не спорит с положением Гоббса том, что способность преследовать такие цели без помех есть то, что понятие свободы правильно означает. Он просто утверждает, что и выполнение общественных обязанностей, и культивация добродетелей, необходимых для их выполнения, оказываются, как демонстрирует изучение этого вопроса, необходимым средством для того, чтобы избежать принуждения и рабства, и потому –

[539] Потому что подобные интерпретации недооценивают размах восстановления Спинозой классических республиканских идей, особенно тех, что были разработаны Макиавелли в его «Рассуждении».

необходимым условием обеспечения личной свободы в чисто гоббсовском смысле этого слова.

Это подводит меня к тому, что является другим важным для сегодняшних обсуждений моментом классической республиканской теории. Некоторые современные философы, проглядев возможность того, что теория негативной свободы может непротиворечиво иметь изложенную мной структуру, начали провозглашать другие утверждения об этом понимании свободы, которые они подают как очевидные истины, но которые, на самом деле, верны только по отношению к их собственным частным теориям негативной свободы.

Одно из них – утверждение Гоббса о том, что любая теория негативной свободы должна быть теорией прав личности. Как мы видели, в современных дискуссиях о негативной свободы это стало аксиомой. Нас уверяют, что свобода действия – «это право», что существует «моральное право на свободу», что мы обязаны рассматривать нашу свободу и как естественное право, и как средство обеспечить другие наши права[540]. Всё это, как сейчас стало очевидным, всего лишь догмы. Классическая теория, одной из разновидностей которой является концепция Макиавелли, помогает нам увидеть, что мы не обязаны рассматривать нашу свободу таким образом. Теория Макиавелли – это теория негативной свободы, но он развивает её совершенно не используя понятие прав личности. Хотя он часто рассуждает о том, что является *onesto*, то есть морально правильным, я не знаю ни одного места в его политических произведениях где бы он говорил об индивидах как о носителях *diritti*, то есть прав[541]. Напротив, сущность его теории можно выразить, сказав, что достижение общественной свободы не может быть делом обеспечения личных прав, так как оно необходимо требует выполнения гражданских обязанностей. Для тех, кто ответит – в духе

[540] Эти утверждения см. в Day 1977:270; McCloskey 1965: 404-5.

[541] Colish 1971:345-6 утверждает, что «Макиавелли часто соединяет libertà с некоторыми частными правами» и «явно отождествляет свободу с защитой частных прав». Я не могу найти никакого текстуального подтверждения этим заявлениям ни в одном из политических произведений Макиавелли. По поводу опровержения таких анахронизмов см. также Sasso 1958:333-41.

схоластов-современников Макиавелли или их потомков-контрактарианцев, - что лучшим способом обеспечения нашей личной свободы будет, тем не менее, представлять её как право, как разновидность духовной собственности, - классические республиканцы имеют очевидное возражение. Такое отношение, считают они, есть не только квинтэссенция разложившейся гражданственности, но также (как и всякое уклонение от общественного долга), высшая степень проявления неблагоразумия. Благоразумный гражданин осознаёт, что любой достижимый для него уровень негативной свободы может быть только следствием (если хотите, наградой) постоянного признания и преследования общего блага, за счёт чисто индивидуалистических и частных целей.

Однако, как мы уже видели, современные теоретики негативной свободы не лезут в карман за своим собственным возражением на это утверждение. Они отвергли лежащее в основе его представление о том, что выполнение общественного долга может быть в наших интересах как опасную метафизическую чепуху. Но теперь понятно, что и в этом они ошибаются. Макиавелли, конечно, верит в то, что у нас, как граждан, есть долг (*ufficio*), который мы должны выполнять. Это долг помогать советом и служить нашему сообществу всеми силами. Он неоднократно повторяет, что есть многие вещи, которые мы обязаны делать, и многие вещи, которых мы должны избегать. Но он никогда не говорит, что основание для культивирования добродетелей и служения общему благу в том, что это наши обязанности. Основание в том, что они представляют собой лучшие и, по сути, единственные для нас средства «жить хорошо» для самих себя, и в особенности единственное средство обеспечить какую-то личную свободу преследовать свои цели. В этом совершенно ясном и неметафизическом смысле можно сказать, что Макиавелли, хотя он никогда и не говорит об интересах, верит в то, что наш долг и наши интересы это одно и то же. Более того, он знаменит своим подчёркиванием того, что все люди злы, и от них никогда нельзя ожидать чего-нибудь хорошего, пока они не увидят, что сделать это будет им самим во бла-

го. Так что он заключает не только тем, что провозглашает очевидной истиной кажущийся парадокс долга как интереса; как и его классические авторитеты, он верит в то, что это самая удачная из всех нравственных истин. Ибо, пока большинству злых людей не будут даны эгоистические основания для добродетельного поведения, невероятно, чтобы любой из них совершил хоть какие-то добродетельные действия.

Литература

Baldwin, T. 1984. 'MacCallum and the two concepts of freedom', Ratio(forthcoming)

Benn, S. and Weinstein, W. 1971. 'Being free to act, and being a free man', Mind 80:194-211

Benn, S. and Wemstem, W. 1974. 'Freedom as the non-restriction of options: a rejoinder', Mind 83:435-8

Berlin, I. 1969. Four Essays on Liberty. Oxford: Oxford University Press

Cadoni, G. 1962. 'Liberta, repubblica e governo misto in Machiavelli', Rivista Intemazionale difilosofia del diritto 39:462-84

Chabod, F. 1964. 'II segretario fiorentino' in Scritti su Machiavelli. Turin: Einaudi

Colish, M. 1971. 'The idea of liberty in Machiavelli', Joumal of the History of Ideas 32:323-50

Day, J. 1977. 'Threats, offers, law, opinion and liberty', American Philosophical Quarterly 14:257-71

Day, J. 1983. 'Individual liberty', in A. Phillips Griffiths (ed.), Of Liberty. Cambridge: Cambridge University Press

Dunn, J. 1968. 'The identity of the history of ideas', Philosophy 43:85-104

Feinberg, J. 1973. Social Philosophy. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall

Feyerabend, P. 1981. 'On the "meaning" of scientific terms', in Realism, Rationalism and Scientific Method: Philosophical Papers, Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press

Flew, A. 1983. '"Freedom is slavery": a slogan for our new philosopher kings', in A. Phillips Griffiths (ed.), Of Liberty. Cambridge: Cambridge University Press

Gibbs, B. 1976. Freedom and Liberation. Brighton: Sussex University Press

Gray, J. 1980. 'On negative and positive liberty', Political Studies. 28:507-26 Guillemain, B. 1977. Machiavel: L'anthropologe politique. Geneva: Librarie Droit Haitsma Mulier, E. 1980. The Myth of Venice and Dutch Republican Thought и the Seventeenth Century. Assen: Van Gorcum
Harding, A. 1980. 'Political liberty in the Middle Ages', Speculum 55:423-43.
Harrington, J. 1977. 'Oceana' in J. Pocock (ed.), The Political Works of James

Hamngton. Cambridge: Cambridge University Press

Hexter, J. 1979. On Historians. London: Collins

Hobbes, T. 1968. Leviathan, edited by C. B. Macphcrson. Harmondsworth: Penguin Books

MacCallum, G. 1972. 'Negative and positive freedom', in P. Laslett el at. (eds.)

Philosophy, Politics and Society, fourth series. Oxford: Basil Blackwell McCloskey, H. 1965. 'A critique of the ideals of liberty', Mind 74:483-508 Machiavelli, N. 1960.Il principe e discorsi, ed. S. Bertelli. Milan: Feltrinelli Maclntyre, A. 1966. A Short History of Ethics. New York: Macmillan

Mackie.J. 1976. Problems from Locke. Oxford: The Clarendon Press

Nozick, R. 1974. Anarchy, State and Utopia. New York: Basic Books

O'Connor, D. 1964. 'Preface' to A Critical History of Western Philosophy London: Collier Macmillan

Oppenheim, F. 1981. Political Concepts. Oxford: Basil Blackwell

Parent, W. I974a. 'Some recent work on the concept of liberty', American Philosophical Quarterly 11:149-67

Parent, W. 1974b. 'Freedom as the non-restriction of options', Mind 83:432-4 Pocock, J. 1975. The Machiavellian Moment. Princeton, NJ: Princeton University Press

Pocock, J. 1981. 'Virtues, rights and manners', Political Theory 9:353-68

Prezzolini, G. 1968. Machiavelli. London: Robert Hale

Price, R. 1973. 'The senses of virtu in Machiavelli', European Studies Review 3:315-45

Price, R. 1982. 'Ambizione in Machiavelli's thought', History of Political Thought 3:383-445.

Rawls, J. 1971. A Theory of Justice. Cambridge, Mass.: Harvard University Press

Raz.J. 1970. 'On lawful governments', Ethics 80:296—305

Renaudet, A. 1956. Machiavel. 6th edition. Paris: Gallimard

Ryan, C. 1980. 'The Normative Concept of Coercion', Mind 89:481-98

Sasso, G. 1958. Niccolo Machiavelli: Storia del suo pensiero politico. Naplei Istituto Italiano

Scruton, R. 1981. From Descartes to Wittgenstein: A Short History of Modern Philosophy. London: Routledge and Kegan Paul

Skinner, Q. 1969. 'Meaning and understanding in the history of ideas', History and Theory 8:3-53

Skinner, Q. 1983. 'Machiavelli on the maintenance of liberty', Politics 18:3-15 Spinoza. 1958. Tractatus Politicus', in A. G. Wernham (ed.), The Political Works. Oxford: Oxford University Press

Sterner, H. 1974-5. 'Individual liberty', Proceedings of the Aristotelian Society 75:33-50

Taylor, C. 1979. 'What's wrong with negative liberty', in A. Ryan (ed.), The Idea of Freedom. Oxford: Oxford University Press

Tuck, R. 1979. Natural Rights Theories: their Origin and Development. Cambridge: Cambridge University Press

Tully, J. 1980. A Discourse on Property. Cambridge: Cambridge University Press

Перевод С.В.Моисеева

Дуэйн Лейси

Принцип непреднамеренности: «Логико-философский трактат» Л.Витгенштейна и политическая непреднамеренность

В древности политика представлялась понятием естественным, если не сказать космологическим; принадлежность к полису была частью естественной ситуации человека и даже определяла человека как такового, как это выражено, прежде всего, в известной аристотелевской дефиниции человека как политического животного. Правда, в политической мысли раннего модерна проводилось различие между естественным состоянием человека, с одной стороны, и потребностью в политическом управлении с целью улучшить это состояние, - с другой. Этот переход очевиден у Гоббса, для которого естественное положение человека выступает основой учреждения социальной организации посредством политической модели, однако у Гоббса еще четко обосновывается различие между естественным состоянием и нормой закона. У Витгенштейна же – как я покажу в данной работе – данное различие, можно сказать, выпадает при допущении еще более резкого разделения, а именно, когда политическое как таковое существует только в изобразительной форме, исключая таким образом возможность существования политического факта в мире. В этом смысле данный статус политического может сам по себе быть описан на основе представления, учитывающего отношение между предложениями и фактами, а это представление, в свою очередь, может быть адекватно понято согласно тому, что мы будем называть здесь *принципом непреднамеренности*.

При помощи этого принципа мы можем осознать, каким образом фактическое событие должно быть нацелено на то, чтобы быть событием политическим. А также понять, что, делая это, данное событие, однако, не может быть политическим фактом, разве что лишь посредством своих изображений как

таковых. Тем не менее, с другой стороны, это широкое различие между естественными и изобразительными условиями может, в свою очередь, вернуть политическое в естественный контекст, ибо статус картины [Bild] или изображения [representation] есть сам по себе статус факта, то есть изобразительного факта в мире. Следовательно, широкое различие, упомянутое выше, не означает различия между природой и изображением (или обычаем), но, скорее, различие между двумя видами естественных или мирских фактов: с одной стороны, теми, что мы могли бы назвать фактами события [facts of occurrence], а с другой стороны, - фактами изображения [facts of representation].

Когда мы спрашиваем себя, что мы подразумеваем под «политикой», мы в целом можем согласиться с тем, что мы понимаем под ней нечто такое, что относится к вопросам полиса [polis] или государства. Но тут возникает вопрос – а для чего существует такая вещь как «государство»? Более того, из этого вопроса вытекает другой, может быть, не столь прямой вопрос: какую функцию выполняет государство? Последний вопрос может быть понят как вопрос, относящийся не столько к тому, *что* есть государство, сколько к тому, *как* оно есть, то есть, как оно существует, и что оно делает. Другой способ вопрошания о природе государства, вытекающий из вопроса о том, как оно существует, или в чем может состоять его функция, есть вопрошание о цели государства: а зачем оно существует? Благодаря такой постановке вопроса мы можем довольно отчетливо заметить, что появилось еще нечто помимо государства – нечто, для чего само государство существует. Это подразумевает, что государство не есть цель в себе самом. Если это так, а именно, что государство существует для чего-то еще, тогда, даже если мы действуем, еще не зная, чем это «что-то» могло бы быть, мы можем сказать, что все вещи, полагающие политику и государство как свою цель, действуют непреднамеренно. Ибо в то время, когда они направлены на политику и государство, они, тем не менее, случайно обнаруживают (или не обнаруживают) другую, возможно, неизвестную цель.

В этой связи мы обсудим здесь «Логико-философский трактат» Витгенштейна, чтобы не просто выяснить, как политика изображена в языке, но рассмотреть, как полис сам по себе может быть изобразительным тем же способом, что и язык. Более того, следует выяснить, каким образом полис – в точности, как и язык, который может лишь показывать логическую форму своего изображения, но не может изображать саму эту форму – тоже может лишь показать то, что он сам по себе не может изображать в своем политическом языке. Этот феномен может быть понят посредством анализа различия, которое Витгенштейн проводит между показыванием и говорением. Предложение намеревается сказать то, что оно говорит, но каждое предложение, имеющее смысл, также показывает свою логическую форму. Это показывание, однако, само по себе не может быть сформулировано или высказано. Даже когда сам Витгенштейн говорит, что предложение показывает свою логическую форму, это его утверждение тоже показывает такого рода форму, однако сформулировать или высказать это показывание оно не способно. Все же, если из того, что показывается, извлекается смысл, то это делается не просто посредством косвенности, которую показывает осмысленное говорение, но скорее посредством непреднамеренности.

Различие между косвенностью и непреднамеренностью редуцируется к различию между намерениями: косвенность является преднамеренной как в терминах того, *что* косвенность подразумевает по видимости, так и того, *что* она действительно подразумевает посредством такой видимости. Непреднамеренность, с другой стороны, может подразумевать лишь то, что она по видимости подразумевает. В противном случае, то, что действительно достигается, не было бы достигнутым непреднамеренно, а скорее, преднамеренно. Следовательно, кажущаяся цель достигнутого была бы, скорее просто косвенной, чем непреднамеренной. Это различие станет яснее, если мы рассмотрим некоторые страницы из текста Витгенштейна. После этого мы сможем сравнить различие между говорением и показыванием в предложениях со схожим, если не с тем же различи-

ем, которое содержится в нашей концепции следствий, вытекающих из этого различия для сферы политики и политического.

Рассмотрим, прежде всего, страницы, относящиеся к основе этого различия, а именно, к понятию «картины», как его дает Витгенштейн:[542]

«2.171. Картина может изображать любую действительность, форму которой она имеет… 2.172. Свою же форму изображения картина изображать не может, ее она показывает. 2.173. Картина изображает свой предмет изображения извне (ее форма изображения — это ее точка зрения) … 2.174. Но вне своей формы изображения картина находиться не может. 2.18. То, что во всякой картине, при любой ее форме, должно быть общим с действительностью, дабы она вообще могла — верно или неверно — изображать ее, суть логическая форма, то есть форма действительности»[543].

Если мы позволим себе гибкое применение витгенштейновского понятия *das Bild*, то сразу сможем увидеть одну возможную черту, относящуюся к сфере политики, а именно, что все то, что кажется на самом деле политическим и осознается в качестве такового, оказывается уже и картиной, *ein Bild* самого политического. И все же, если мы принимаем витгенштейновский аргумент о том, что *das Bild* не может изображать свое собственное изображение, тогда политический факт не может – тем же способом и в то же время – быть также изображением политического, или, более конкретно, он не может изображать себя в качестве политического факта. Ведь делая это, он означал бы политический факт, изображающий себя в качестве политического, то есть факт, изображающий собственное изображение. Из этой возможности мы можем сделать простой вывод: то, что изображается как политическое, само по себе вообще не является политическим, но скорее должно пониматься как факт другого рода. Возможно, любой вид факта может, напротив,

[542] Здесь и далее мы цитируем «Логико-философский трактат» Л.Витгенштейна в русском переводе. См.: Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994 (Прим. пер. - С.П.)

[543] Витгенштейн Л. Логико-философский трактат …, с. 9.

изображать политическое, но возможно и то, что лишь определенные виды фактов могут образовывать такие изображения, или, возможно, всего один вид факта. В любом случае, каким бы ни был вид факта, главное, он должен быть отличным от того, *что* он изображает.

Нашей задачей является, далее, определить, согласно принципу непреднамеренности, какой вид (или виды) фактов могут изображаться как политические. Делая это, мы можем развить понятие непреднамеренности с помощью следующей исходной идеи: нечто является непреднамеренным, когда, стремясь достигнуть одну цель, оно достигает нечто другое. В этом смысле, далее, факт, который стремится достичь политическую цель и быть таким образом политическим фактом, может непреднамеренно достичь цель другого рода и таким образом быть фактом другого рода.

Важно, конечно, не забывать, что сам Витгенштейн не говорит о политическом, и что мы здесь, скорее, применяем его анализ языка и мысли к понятию политического. Делая это, мы можем экспериментировать с различными возможностями такого применения, одно из которых заключено в понимании «политического» как «имени» [Name]. Имя, расположенное внутри предложения, согласно Витгенштейну, есть «элемент» или «простой знак» предложения (TLP 3.144 – 3.202).[544] В качестве предварительного примера политического как имени мы можем использовать определение термина «политика», как его дает В.Хёсле в своем труде «Мораль и политика». Хёсле пишет: «Под ‘политикой’ я понимаю действия, которые в контексте борьбы за власть направлены на определение и/или реализацию государственных целей. О каких целях идет речь – это мы пока оставляем без рассмотрения; защита от внутреннего и внешнего насилия наверняка является такой целью, однако не единственной. Так как определение является теоретической задачей, эта дефиниция подразумевает, что публичное занятие вопросами

[544] Здесь и далее аббревиатурой TLP мы вслед за автором обозначаем «Логико-философской трактат» Витгенштейна с указанием номера соответствующего пассажа. – *Прим. пер.* – С.П

политической философии тоже должно считаться политикой. … В любом случае, было бы серьезной ошибкой полагать, что политика возможна только как действие государственных органов»[545].

Если мы соединим это определение с некоторыми аспектами витгенштейновского трактата, то увидим тот вид связи, который позволяет нам лучше уяснить природу политического. В самом деле, мы уже выделили виды фактов, которые изображаются как политические, то есть эти факты (или «факты события») понимаются как «действия, которые в контексте борьбы за власть направлены на определение и/или реализацию государственных целей». К этому можно добавить два элемента из витгенштейновской теории, которые заключаются в том, что термин «политическое» является сам по себе тоже фактом, а именно, фактом изображения и, более того, он появляется рядом с дефиницией, как сам по себе некий объект. Признавая прочность дефиниции Хёсле (а я нахожу ее весьма удачной), наше внимание к «политическому» перенаправляется на действия, просвещенные относительно государственных целей, и, следовательно, относится к понятию того, что есть государство само по себе (т.е. направляется на вопрос, который мы уже поставили выше). В самом деле, если определение целей государства есть само по себе теоретическая задача, и если в этом смысле вещь определяется согласно своей цели, тогда цели государства определяют то, что есть государство, подразумевая, что государство теоретически определимо. Однако никакое государство не является просто теоретическим; еще и потому не является, что цели государства полностью овеществлены или существуют в качестве теории, когда государство, о котором идет речь, уже существует. Следовательно, и государство, которое определяется согласно своим целям, и сами эти цели суть тоже средства для некоторых иных целей.

В этом пункте мы можем обратиться к другому аспекту витгенштейновского трактата, аспекту, затрагивающему наше

[545] Hösle V. Morals and Politics. (trans. by Steven Rendall). Notre Dame, IN.: University of Notre Dame Press, 2004. P. 68.

субъективное и этическое отношение к миру. Одна из ясных позиций, которую Витгенштейн занимает, заключена в мысли о том, что последствия действия не являются релевантными относительно его этической ценности: «6.422. При установлении этического закона, имеющего форму «ты должен...», сразу же приходит в голову: а что, если я этого не сделаю? Ясно, однако, что этика не имеет ничего общего с наказанием и вознаграждением в обычном смысле. Следовательно, вопрос о *последствиях* поступка не должен иметь значения. — По крайней мере эти последствия не должны быть событиями. Ибо должно же быть что-то правильное в такой постановке вопроса. Действительно, должно существовать некоего рода этическое вознаграждение и этическое наказание, но они должны заключаться в самом поступке. (И ясно также, что вознаграждение должно быть чем-то приятным, а наказание — чем-то неприятным.)»[546].

Эта идея, соединенная с упомянутым выводом о целях государства, подразумевает, что государство не может распознавать этические versus неэтические цели как таковые. Вместо этого, государство может применять меры поощрения или наказания как следствие данного акта, но награда или наказание не могут использоваться для оценки того, является ли данное действие само по себе нравственным или безнравственным. Но Витгенштейн фактически идет еще дальше, утверждая: «6.42. Потому и невозможны предложения этики. Высшее не выразить предложениями. 6.421. Понятно, что этика не поддается высказыванию. Этика трансцендентальна»[547].

Проблема здесь состоит в том, заключена ли этическая ценность в самом действии, или же действия, как таковые, не могут иметь этической ценности. Или, возможно, есть, так сказать, среднее основание, в соответствии с которым действие реально имеет этическую ценность, но ни действие в отношении этого действия, ни какое-либо предложение о нем не могут быть выражением чего-то этического. В самом деле, мы можем

[546] Витгенштейн Л. Логико-философский трактат …, с. 70-71.
[547] Там же.

выразить это философски более привычным способом, если помыслим действия как всегда относящиеся к сфере особенного, как то, что существует в качестве особых событий в мире. И, следовательно, постольку, поскольку этика трансцендентна, то и действия, в качестве действий, не могут быть каким-либо выражением этики. Основная проблема тогда состоит не в том, что нет ничего этического, но скорее в том, что этическое не может быть выражено, что и утверждает Витгенштейн. Здесь, однако, мы натолкнулись на значение принципа непреднамеренности, ибо в какой мере государство стремится быть нравственным, оно в то же время не может быть нравственным, если этика трансцендентна.

Как тогда мы сможем оценить успех или неудачу государства, его конституции, законов, если у нас нет пристанища в оценивающей моральной инстанции? Ответ на этот вопрос заключается в том, может ли государство оцениваться не сообразно этике, а, скорее, с точки зрения истинности или ложности. Это, по крайней мере, один из путей, по которому мы можем пойти, и который ниже я обрисую более детально. Другой путь, который, по-видимому, предлагает Витгенштейн, включает в себя понятие счастья, которое, правда, только вскользь упоминается в витгенштейновском тексте. Причина, по которой счастье является значимой в этом контексте категорией, относится к тому факту, что – как это видно у Платона и еще в большей мере у Аристотеля – нравственная добродетель объединена со счастьем. Ведь согласно Аристотелю, добродетельный индивид есть индивид, совершающий добродетельные действия, которые в свою очередь суть действия в соответствии с рациональным принципом и, соответственно, источник реального счастья, в какой мере счастье само по себе есть именно разумная деятельность души. И хотя Витгенштейн устраняет нашу способность устанавливать добродетель как таковую, он, по-видимому, сохраняет нашу способность быть счастливыми или несчастными: «6.43. Если добрая или злая воля изменяет мир, то ей по силам изменить лишь границы мира, а не факты, — не то, что может быть выражено посредством

языка. Короче, мир благодаря этому должен тогда вообще стать другим. Он должен как бы уменьшиться или увеличиться как целое. Мир счастливого отличен от мира несчастного»[548].

До известной степени эта концепция счастья может совпадать с аристотелевскими заключительными замечаниями из «Никомаховой этики»[549] о счастье как созерцательной деятельности, однако то пространство действия в практическом смысле, которое у Аристотеля тоже есть, позиция Витгенштейна уже включить не может. Таким образом, для Витгенштейна должно иметься взаимодействие или отношение между тем, что есть положение дел, или истина (в отношении к миру) и понятием счастья, находящегося, тем не менее, вне этого мира. Следовательно, или факты мира счастья отличны от фактов мира несчастья, или те же самые факты мира могут каким-то образом быть различными для счастья versus несчастья. Однако Витгенштейн не дает нам какой-то дефиниции счастливого и несчастного, поэтому мы должны рассмотреть его понятие фактичности и истины, чтобы определить, должны или не должны факты и истина всегда оставаться одними и теми же, или факты могут действительно меняться, продолжая оставаться истинными.

В своем «Трактате» Витгенштейн, конечно, говорит много об истине, но мы можем просеять эти многочисленные страницы с целью установить те высказывания, которые относятся к нашему делу. В этой связи есть смысл возвратиться к понятию картины у Витгенштейна: «4.05. Действительность сопоставляется с предложением. 4.06. Предложение может быть истинным или ложным лишь в силу того, что оно — картина действительности. 4.061. Не приняв во внимание, что предложение имеет смысл независимо от фактов, можно с легкостью уверовать в то, что истинность и ложность — равноправные отношения знаков и обозначаемого. В таком случае можно было бы говорить, например, что «p» обо-

[548] Там же, с. 71.
[549] См. Аристотель. Никомахова этика. 1176 b и далее. – *Прим. Пер.*

значает истинным образом то, что «~p» обозначает ложным образом, и т. д.»[550]

Суть дела в последнем случае заключается в признании того, что предложения действительно имеют смысл независимо от фактов именно потому, что они могут быть истинными или ложными предложениями в той мере, в какой они суть картины реальности. Но что тогда значит для предложения – иметь смысл и быть картиной реальности? Витгенштейн дает нам такой возможный ответ на этот вопрос: «4. 027. В самой природе предложения заложено то, что оно способно сообщить нам *новый* смысл. 4.03. Предложение может передавать *новый* смысл старыми выражениями. Предложение повествует о некоей ситуации, следовательно, оно должно быть *существенно* связано с этой ситуацией. И эта связь состоит как раз в том, что оно является ее логической картиной. Предложение высказывает нечто лишь постольку, поскольку оно есть картина»[551].

Отправляясь от этой страницы и с учетом того, что цитировалось выше, мы уже можем начинать делать выводы, которые покажутся несколько резкими, к примеру: постольку, поскольку предложение содержит политическое в качестве этического, оно (предложение) стремится обозначить нечто такое, что не находится в мире и, следовательно, не может иметь смысла. Поясняя этот вывод, мы можем рассмотреть определение «политического», которое направило нас в сторону действий, предназначенных для государственных целей, а оттуда – к вопросу, касающемуся установления государственных целей. Вопрос состоит в том, имеют ли эти цели отношение к достижению добродетели, соответствующей счастью, или, вместо этого, представляют точку зрения, что добродетель и этика не находятся в мире, тогда как счастье может, тем не менее, как-то отделяться от добродетели, поддерживая некоторый род отношения к миру. Это дает нам в остатке счастье и предложения, относящиеся к политике, так что посредством непреднамерен-

[550] Витгенштейн Л. Логико-философский трактат …, с. 22.
[551] Там же, с. 21.

ного представления о государстве как относящемся к этике, наши предложения относительно политического нацелены на этическое, относясь, тем не менее, к счастью. Другими словами, предложения, касающиеся политического, суть непреднамеренно этические предложения ради счастья. Если это верно, тогда остается вопрос о том, что подразумевает Витгенштейн под счастьем, и каким образом счастье связано (если вообще связано) со смыслом, фактами, а также с истинными или ложными предложениями.

Короче говоря: если этическое не может быть высказано, и если этическая или нравственная добродетель все же соединена со счастьем, тогда счастье не может просто иметь какое-либо прямого отношения к истинным или ложным предложениям. Заключительный пассаж витгенштейновского «Трактата», кажется, проливает некоторый свет на то, как следует в целом трактовать предложения: «6.54. Мои предложения служат прояснению: тот, кто поймет меня, поднявшись с их помощью — по ним — над ними, в конечном счете признает, что они бессмысленны. (Он должен, так сказать, отбросить лестницу, после того как поднимется по ней.) Ему нужно преодолеть эти предложения, тогда он правильно увидит мир. О чем невозможно говорить, о том следует молчать»[552].

Если мы соотнесем политические предложения относительно государства с этим пониманием вещей, тогда они оказываются непреднамеренными таким же образом, что и лестница, о которой пишет Витгенштейн. Ибо когда некто взбирается по лестнице, у него есть представление о лестнице как таковой, иначе он вообще бы не стал по ней подниматься. Все же в некоторых моментах установление этой самой непреднамеренности как таковой означает отбрасывание лестницы. Конечно, мы не можем отсюда делать вывод, что следует отбросить само государство или полис; скорее, это значит, что можно понять все политические дела как непреднамеренные средства – с тем, чтобы «правильно видеть мир». В этом смысле, если «Трактат» есть тоже такая «лестница», тогда цель текста можно усмотреть

[552] Там же, с. 72-73.

в том, чтобы отражать цель политики и государства. Как, в таком случае, сам «Трактат» является средством для достижения счастья? Помощь в ответе на этот вопрос мы находим в книге Джеймса Эдвардса «Этика без философии: Витгенштейн и моральная жизнь»:

«Согласно «Трактату», «Я» [the Self] есть граница мира, а не его часть. (TLP 5.641). Поскольку мир уже есть мир фактов, а не вещей (1.1), и поскольку это значит, что мир есть мир, показывающий себя в предложениях, и поскольку «Я» есть необходимое условие пропозиционального изображения, тогда «Я» есть необходимое условие самого мира. «Мир является *моим* миром» (TLP 5.62). Но это трансцендентально необходимое «Я» есть просто *граница* мира, видящий глаз, который никогда не является частью визуального поля, которое он обводит взглядом. (TLP 5.633).

Философское «Я», которое есть граница мира, является, однако, также центром этической привязанности или – как выражается Витгенштейн – центром *воли*. Не потому, конечно, что воля есть способность действовать, метафизическое «Я» совершенно бессильно как-то повлиять на случайности мира. (TLP 6.373). «Я» есть центр воли только в том смысле, что оно судит о мире с определенной (счастливой или несчастной) позиции. (NB, p. 87).[553] Мир счастливого «Я» отличен от мира несчастного «Я». (TLP 6.43). Воля есть модус метафизического видения, присущего «Я», окрашивание мира отчаянием или блаженством; и открытие смысла жизни – ответ на этический вопрос – будет отмечен изменением того, каким образом воление «Я» позволяет несчастному миру стать счастливым»[554]

Благодаря этому описанию и пониманию, извлеченному из «Трактата», мы можем четко расположить политику и государство внутри мира фактов, то есть, мира, который «показывает себя в предложениях» и «пропозициональном изображении».

[553] См.: Wittgenstein L. Notebooks 1914-1916. Oxford: Basil Blackwell, 1979. – *Прим. пер.*
[554] James C. Edwards. Ethics without Philosophy: Wittgenstein and the Moral Life. Tampa: University Presses of Florida, 1982. P. 67-68.

Отсюда следует, что чье-то метафизическое «Я» не может взаимодействовать с политическим или с государством как таковым, но, скорее, маркирует их границы. Поэтому никакое государство и никакая политика сами по себе не могут произвести счастья. Но остается вопрос о том, как можно оценивать политическую систему или вообще что-либо политическое. Несомненно, у государства есть реальные последствия, и все же может обнаружиться, что чья-то воля не оказывает влияния на что-то политическое, но, скорее, может лишь привлекаться как трансцендентальное и неизобразимое отношение к политике и государству. Таким образом, мы как будто снова пришли к мнению, что политическое, в качестве пропозиционального изображения, должно оцениваться согласно не этике, но пропозициональной истине, что значит, осмысленному показыванию.

Если это так, тогда мы можем сделать вывод, что оценивать можно лишь конститутивные предложения, предложения, сформулированные политиками относительно государственных дел, а также все другие политические предложения, сформулированные согласно двух оснований. Первым из этих оснований выступает принцип непреднамеренности. Он обнаруживает смысл, в котором такие предложения не могут быть этическими, даже если они мотивированы, в конечном счете, стремлением достичь то, чего может достичь только трансцендентальное «Я», а именно, счастья, лежащего, в свою очередь, в основе этического проекта. Вторым основанием для оценки политических предложений могло бы послужить рассмотрение их как картин реальности, а также оценка их истинности или ложности согласно витгенштейновскому логическому анализу. В конечном счете, мы можем видеть, каким образом «должное» было передано метафизике, оставляя даже политические предложения предметом более классического стандарта «сущего». Поэтому более радикальный раскол между государством и природой у Витгенштейна, посредством чего государство приобретает непреднамеренную и изобразительную фактичность, тем не менее, возвращает политические дела к «естественному» ана-

лизу истинности и ложности в предложениях. Таков на самом деле мир Витгенштейна, включающий и мир политики.

До сих пор мы старались обрисовать следствия и выводы, которые можно сделать относительно политики, применяя витгенштейновскую теорию изображения и этики. С исторической точки зрения наиболее убедительным является способ, каким государство характеризуется как естественное в античном смысле, но неестественное в смысле раннего модерна, и, кроме того, опять же естественное в качестве изображения в современном [modern] или – в любом случае – витгенштейновском смысле. Однако на скорее политическом уровне мы можем рассмотреть теперь наш собственный опыт знакомства с государством и политикой сообразно этой последней (витгенштейновской) точке зрения, а также исследовать пределы, до каких непреднамеренность может или не может точно характеризовать наш политический опыт. С учетом проведенного выше анализа, мы можем сформулировать проблему в гораздо более ясной форме, поставив некоторые вопросы.

Первый вопрос: как, в точности, действует «государство»? Другими словами, – как утверждает и В.Хёсле в приведенном выше фрагменте, – политические действия совершаются отнюдь не только посредством «государственных органов», так что мы должны также поразмыслить над тем, как вообще можно утверждать о государственных организациях, что они совершают действия как таковые. По-видимому, такое действие, что значит, действие государства или государственной институции (министерства, департамента и т.п.) есть только «государственное» действие согласно изобразительной реальности самого политического. Или, если выразить это более резко: люди совершают действия, и эти действия только в изобразительном смысле суть действия государства. Различие, которое Витгенштейн приписывает этому сценарию, состоит в следующем. Вместо того чтобы просто называть государство человеческим конструктом, мы сталкиваемся теперь с видом реальности или естественности, которой действительно обладают изобразительные факты. Соответственно, если мы спросим «Каким об-

разом реально государство?», то ответ в этом случае будет гласить: оно реально в качестве изображения. Дополнительным элементом нашего анализа является то, что изобразительная реальность есть также реальность непреднамеренная. Таким образом, утверждать, что политическое реально в качестве изображения, отнюдь не значит преуменьшать его реальности и способа, каким оно реально. Как тогда мы на самом деле понимаем эту природу политического? И что значит быть непреднамеренной реальностью?

Целью акцентирования здесь понятия непреднамеренности является то, что мы можем удалиться от представления, будто изображение есть нечто искусственное или просто символическое. Символизм и непреднамеренность не суть одно и то же, и структура изображения, по-видимому, больше совпадает с непреднамеренностью, чем с символизмом. Это, возможно, так же просто, как сказать, что когда люди совершают действия от имени государства, они не действуют символически, в какой мере они действуют непреднамеренно. Их действия задуманы как государственные действия, однако то, чего эти действия достигают, выходит за рамки самого государства. Таким образом эти изобразительные / государственные действия оказываются реальными в качестве изобразительных, но поэтому они непреднамеренно также производят факты события, которые никогда не могут быть редуцированы к фактам изображения или государству, даже когда они лишь задуманы как государственные действия.

В качестве примера мы можем рассмотреть избирательную компанию нынешнего президента США Барака Обамы. С исторической точки зрения выборы, как процесс голосования, а также инаугурация, маркируют собой значительные и в известной мере символические события. И все же, говоря политически, ничего выдающегося не происходит – налицо лишь мирная передача власти, соответствующая тому же процессу, которым характеризовалась политическая система США двести лет тому назад. Этот процесс сам по себе не может быть назван действием; вместо этого мы имеем людей, которые голосуют, людей,

которых избирают, всех, кто вовлечен в организацию и протекание этого события, - одним словом, большое количество человеческих индивидов, совершающих всякие действия. И эти индивиды действуют так не ради самого политического; но, скорее, ради того, ради чего существует само политическое в качестве изобразительной реальности. В нашем анализе это «ради чего» есть счастье. Тот факт, что счастье остается для Витгенштейна субъективным поведением, лишь усиливает роль, которую оно играет в выработке различия между индивидуальными действиями как фактами события и политическими «действиями» как непреднамеренными фактами изображения.

В данной работе есть маленькая тайна; в известном смысле, наш анализ несколько больше реалистической редукции политического к индивидуальным человеческим действиям. Важность такой редукции, однако, может лежать не столько на ее уровне достоверного описания, сколько в ее следствиях для идеологического мышления. Витгенштейновская мысль, прилагаемая, как здесь, к статусу и природе политического, по-видимому, предполагает, что не может быть таких вещей, как реально существующее «идеальное» государство. Я имею в виду, что понятие совершенной политической системы завершается бессмыслицей, за исключением того, что государство совершенно, в какой мере оно функционирует как непреднамеренное средство изображения ради счастья. Или, в более резкой формулировке: правительство любого рода, если его редуцировать к человеческим действиям, есть нечто несуществующее – за исключением того, что оно фактически есть просто непреднамеренное бытие. Если мы перевернем это утверждение, тогда будет легче схватить нашу основную идею: убери от данного правительства все индивидуальные действия, и оно просто исчезнет. Где государство, и как существует государство, если оно берется вне индивидуальных действий, которые существуют как факты события, и которые составляют это самое государство? Ответ гласит: государство существует непреднамеренно, оно есть то, ради чего совершаются такого рода действия, однако только в такой мере, в какой само государство су-

ществует непреднамеренно ради счастья, – а в этом случае, согласно Витгенштейну, оно есть счастье субъективное.

Если мы приложим витгенштейновские идеи к политике, мы действительно не сможем избежать этого вывода. Ведь мы вынуждены, в терминах наших субъективных «я», размышлять о правильном способе существования, которое государство могло бы иметь в мире. Но когда мы размышляем об этом, мы можем лишь вернуться к себе самим в мире, и никакая часть нашей самости не может быть каким-либо действительным способом конституирована государством или политической системой. Даже наши действия не могут быть учреждены, потому что в таком случае этическое должно быть частью фактического мира, а для Витгенштейна этого быть не может. Тем не менее, с более широкой политико-философской точки зрения я бы сказал, что есть немало выгод, которые приносит с собой исключение возможности совершенного государства. Действие, совершенное ради идеального государства, по-видимому, отличается от действия, совершенного просто ради государства, когда оно не украшено внешними атрибутами совершенства. Действие какого-то лица, которое допускает, что государство, для которого это действие совершено, подвержено ошибкам, уже подразумевает, что само государство не может быть конечной целью данного действия. Таким образом, это мышление ближе к признанию государства как непреднамеренной цели, нежели действие, совершенное для государства, поскольку то совершенно, или даже с целью какого-то совершенствования государства. Другим словами, наша критическая способность, как может показаться, до некоторой степени атрофируется, если мы действуем ради совершенной политической системы, тогда как мы, по-видимому, сохраняем б*о*льшую дистанцию и различие между нашим действиями и политическим, когда мы устраняем возможность такого явления как совершенное правительство. В самом деле, действие ради более подходящего правительства или улучшения государства – это нечто совсем другое, чем действие ради уже совершенной системы. На самом деле эти

два представления взаимно исключают друг друга, ибо как же можно улучшить уже совершенную систему?

В заключение заметим, что идеи Л.Витгенштейна позволяют нам позиционировать государство как естественный феномен, поскольку его фактическое существование есть бытие изображения и непреднамеренности. Анализ Витгенштейном смысла делает невозможным для фактов изображения быть равными фактам события, а витгенштейновская оценка статуса этического как чего-то субъективного и не являющегося частью мира делает невозможным, чтобы наши действия учреждались политикой. Кроме того, счастье, что бы оно ни значило в действительности для Витгенштейна, вновь вводится в политическое – как то, ради чего политическое есть непреднамеренная цель. Таким образом, мы видим, каким образом, по крайней мере, в этих двух смыслах, витгенштейновские идеи возвращают политическое к более классическим дискуссиям, которые вращаются вокруг полиса как естественного феномена и возможной формулы для реализации счастья. Однако способ, каким полис является естественным, вполне современен, ибо он есть факт не события, но изображения, и он есть непреднамеренное средство всецело субъективного способа быть счастливым.

Перевод с англ. С.П.Поцелуев

М.С.Константинов

Аналитический анархизм: проблема определения и демаркации

Анархизм в целом, как явление идеологии и политической практики, достаточно хорошо изучен[555]. Однако существует направление анархизма, возникшее в конце 90-х – начале 2000-х годов, которое ещё не стало предметом специального анализа в отечественной политической науке: аналитическая версия анархистской идеологии. В целом, аналитический анархизм содержит все базовые свойства традиционного анархизма: отрицание государства; отрицание форм правления, основанных на насилии и принуждении; предпочтение альтернативных форм социального бытия, лишённых авторитарных структур и насильственных методов[556]. Однако в деталях представители аналитического анархизма расходятся весьма существенно. Между ними нет согласия ни по поводу определения сути данного явления, ни по его базовым ценностям, ни в вопросах методологических.

Согласно одной версии, к аналитическому анархизму относятся Энтони де Ясаи, в известной степени Дэвид Фридман и др., которые пытаются использовать методы аналитической философии для конкретизации, прояснения и апологетики анархистской идеологии[557]. Так, несмотря на то, что в фундаментальной работе «Государство», в которой с позиций аналитической философии анализируется государство как целостность, обладающее своими собственными интересами, Э. де

[555] См., например: Бученков Д.Е. Анархисты в России в конце XX века. М.: ЛИБРОКОМ, 2009. 150 с., Макаренко В.П. Главные идеологии современности. Ростов н/Д: Феникс, 2000. 480 с., Шубин А.В. Анархия - мать порядка. Между красными и белыми: Нестор Махно как зеркало Российской революции. М.: Эксмо: Яуза, 2005. 410 с., Эльцбахер П. Анархизм. Суть анархизма. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2009. 350 с.

[556] Макаренко В.П. Главные идеологии современности. Ростов н/Д: Феникс, 2000. С. 400.

[557] См., например: Ясаи Э. де. Государство. М.: ИРИСЭН, 2008. 410 с., Jasay A. de. Against Politics: on Government, Anarchy, and Order. New York: Routledge. 1997. 254 p., Friedman D.D. The Machinery of Freedom. New York: Harper & Row. 1973. 132 p.

Ясаи избегает прямо заявлять о своих политических взглядах, однако некоторые из его оговорок чётко демонстрируют отношение автора к анархизму: «В последние годы доминирующая идеология западной демократии осторожно, по капле втягивает в себя ранее отторгавшиеся элементы теоретического анархизма, либертарианства и традиционного индивидуализма, … а в менее интеллектуальной плоскости нарастает ощущаемая в душе потребность в „откате государства“»[558]. Поэтому, полагает он, «отступление ... стало умной политикой для государства»[559]. Ещё более явно позиция Э. де Ясаи обозначена в поздней книге «Против политики: о правительстве, анархии и порядке», в которой средствами аналитической философии исследуются возможности спонтанных соглашений для создания анархического порядка[560]. Тем не менее, нельзя не признать, что применение методов аналитической философии ещё не даёт оснований говорить о возникновении нового течения в анархистской мысли. При подобном подходе остаётся неясной содержательная специфика рассматриваемого направления; демаркация по отношению к другим направлениям анархизма пролегает по линии метода, но не теории.

Несколько иную позицию занимает Петер Дж. Бёттке[561], который, опираясь на работы М. Ротбарда, Х.-Х. Хоппе и Р. Нозика[562], определяет аналитический анархизм как «позитивную политическую экономию анархизма»[563], или, говоря иначе, как «анархизм с экономической точки зрения»[564]. По мнению П. Дж. Бёттке, историю анархизма можно разделить на три ос-

[558] Ясаи Э. де. Цит. соч., с. 341.
[559] Там же.
[560] Jasay A. de. Against Politics: on Government, Anarchy, and Order. New York: Routledge. 1997. 254 p.
[561] Boettke P.J. Anarchism as a Progressive Research Program in Political Economy // In E. P. Stringham (Ed.). Anarchy, State and Public Choice. Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing. 2005. P. 206-219.
[562] См., например: Нозик Р. Анархия, государство и утопия. М.: ИРИСЭН, 2008. 424 с., Ротбард М. К новой свободе: Либертарианский манифест. М.: Новое издательство, 2009. 398 с., Hoppe H.-H. Eigentum, Anarchie und Staat – Studien zur Theorie des Kapitalismus. Opladen: Westdeutscher Verlag. 1987. 200 s.
[563] Boettke P.J. Op. cit., p. 211.
[564] Ibid., p. 208.

новных этапа или традиции: - утопическая традиция У. Гудмена (1790-е годы); - революционная традиция М. А. Бакунина и Первого Интернационала (1864-76 годы); - аналитическая традиция, заложенная в работах Мюррея Ротбарда, Дэвида Фридмана и позднее – Роберта Нозика и Джеймса Бьюкенена. Специфика аналитической анархистской традиции, полагает П. Дж. Бёттке, состоит в переносе акцентов на экономическую проблематику в анархистской аргументации.

Главная линия размежевания в экономике, полагает П. Дж. Бёттке, пролегает между презумпцией государственного вмешательства, которое позволяло бы решать проблему общего блага, проблему монополий и провалов рынка, и презумпцией свободной игры рыночных сил, которые в условиях капитализма, не ограниченного государственным вмешательством, способны создать свободное и справедливое общество. Классическая либеральная философия решала эту проблему с помощью концепции «минимального государства» и «связанного правительства», которое должно обеспечивать правопорядок и защиту граждан, а также общие блага (такие, как библиотеки, дороги, маяки и т.д.), но не вмешиваться в дела гражданского общества. Джеймс Бьюкенен был одним из первых, кто зафиксировал дилемму: учитывая тенденцию увеличения государственной ренты посредством перераспределений, каким образом можно удержать «минимальное государство» в узде и не допустить его превращения в «государство максимальное»[565]?

Отвечая на этот вопрос, П. Дж. Бёттке следует классической для анархо-капиталистического либертарианства постановке проблемы, акцентируя взаимовыгодность добровольного обмена и его самоусиливающуюся природу за счёт спонтанно возникающих эндогенных правил взаимодействия акторов в той ситуации, которую П. Дж. Бёттке называет «практической анархией» (в ситуациях социального сотрудничества среди незнакомых людей в торговых клубах, в военных конфликтах и проч.). По мнению П. Дж. Бёттке, вклад «позитивной политиче-

[565] Бьюкенен Дж. Границы свободы. Между анархией и Левиафаном // Бьюкенен Дж. Избранные труды. М.: Таурус Альфа, 1997. С. 207-443.

ской экономии анархизма» в решение дилеммы Дж. Бьюкенена, как раз и должен состоять в выявлении таких эндогенных правил, которые от конфликтов приводят к сотрудничеству: «Вместо проектирования идеальных институтов, которые мы можем накладывать экзогенно на системы взаимодействий акторов, обеспечивая „правильную“ институциональную среду, … мы должны исследовать эндогенное создание социальных правил самими участниками. Наука и искусство есть примеры такого самоуправления»[566].

Однако и в данном случае возникает проблема демаркации, поскольку П. Дж. Бёттке, по сути, исследует традиционные для анархо-капиталистического либертарианства проблемы взаимоотношения государства и рынка: парадоксы кооперации в условиях государственного регулирования, проблемы порядка в отсутствие государственного законодательства и т. п. Не совсем ясно, что именно специфицирует подход П. Дж. Бёттке в качестве «аналитического», а не «капиталистического» анархизма.

Иную версию аналитического анархизма развивает Алан Картер[567], который видит в данном направлении ответ анархистской политической теории и философии на вызов аналитического марксизма. Исходную проблему А. Картер видит в том, что после того, как марксизм (прежде всего, благодаря работам Джеральда Алана Коэна) сумел сохранить свою оригинальность и получить дополнительные стимулы к развитию в рамках англоязычной традиции аналитической философии, «главная альтернатива марксизму на левом революционном фланге»[568] – анархизм – был «оставлен далеко позади»[569]. Анархизм в целом понимается А. Картером как нормативная оппозиция конкретным политическим неравенствам[570], а специфика аналитического анархизма выявляется им в ходе анализа ключевых

[566] Boettke P.J. Op. cit., p. 211.
[567] Carter A. Analytical Anarchism: Some Conceptual Foundations // Political Theory. 2000. vol. 28, no. 2, April 2000. P. 230-253.
[568] Ibid., p. 230.
[569] Ibid.
[570] Ibid., p. 231.

связей между политическими и экономическими неравенствами. В анархизме, полагает А. Картер, выделяются два элемента: - нормативный (и в этом смысле анархизм есть политический эгалитаризм); и - эмпирический (утверждающий, что централизованные авторитарные формы правления не могут иметь результатом политическое равенство). Заимствуя из ключевой работы Дж. А. Коэна[571] и развивая аналитический категориальный аппарат, А. Картер определяет основные постулаты анархистской теории исторического изменения и эксплицирует негативную роль государства в революционных процессах.

По мнению А. Картера, отрицание государства отнюдь не означает отрицание управленческих структур в принципе: напротив, анархисты предлагают структуры, которые уполномочивают в рамках организации, но не ведут к централизации власти. Марксисты же для организации диктатуры пролетариата в процессе революционных изменений полагали необходимым наличие государства. Естественно, анархисты, принимая марксистскую философию истории в целом, не могут принять тезис о государстве. Для решения этой проблемы А. Картер в коэновскую аналитическую триаду: производительные силы – производственные отношения – политические отношения (которые есть лишь отражение уровня развития экономических) предлагает добавить четвёртую – активную категорию – политические силы, т. е. силы защиты и принуждения, которые могут иметь и имеют свои собственные интересы, состоящие в систематическом потреблении излишков, произведённых экономическими силами. В таком случае развитие политических сил будет более выгодным и рациональным, хотя эта рациональность и ограничена уровнем развития производительных сил: они должны создавать излишек больше прожиточного минимума.

Тем самым удаётся объяснить националистические движения, к которым марксизм был нечувствителен, сохраняя два ключевых фактора в коэновском «тезисе развития» производительных сил в истории – рациональность и дефицит (в ситуации

[571] Cohen G.A. Karl Marx`s Theory of History: A Defense. Oxford, UK: Clarendon. 1978. 442 p.

дефицита рационально развивать технологию). Введя категорию «политические силы», А. Картер переворачивает систему Дж. А. Коэна: «...Развитие производительных сил создаёт излишки, которые необходимы для финансирования постоянной армии и полиции, для исследования вооружения и т. д., и именно эти силы принуждения позволяют государству контроль над производственными отношениями, которые приводят к созданию излишков, необходимых государству. Короче говоря, … структуры политических отношений обычно выбирают и формируют экономические отношения, которые являются для него функциональными»[572]. Таким способом удаётся сохранить коэновский функционализм, но с существенным изменение акцентов: если у Коэна исторические изменения инициировались технологическими изменениями, то у Картера объяснительное первенство приобретают структуры юридических и политических институтов в сочетании с силами обороны и принуждения, т. е. государство.

В результате проведённого анализа анархистская теория получает развитый и испытанный в марксизме аналитический аппарат, при этом лишённый марксистских недостатков: преувеличенного внимания к технологическим и экономическим факторам, в ущерб акценту активной роли государства.

Таким образом, в методологическом плане на сегодняшний день можно выделить два основных течения в аналитическом анархизме: индивидуалистическое анархо-капиталистическое, следующее классическим либертарианским методологическим принципам (методологический индивидуализм, рациональный выбор, теория игр и т. д.), но дополненное использованием методов аналитической философии; и холистское, отдающее предпочтение анализу поведения коллективных субъектов в контексте социальных, экономических и политических структур.

Тем не менее, это различение достаточно условно, поскольку методологические противоречия аналитического анархизма нетрудно разрешить. Уже в аналитическом марксизме методо-

[572] Ibid., p. 247.

логический индивидуализм вполне успешно сочетался с классовым анализом. Аналитический анархизм не составил исключения. Например, немецкий экономист Ханс-Херманн Хоппе в своей работе «Марксистский и австрийский классовый анализ»[573] показал, что марксисткая классовая теория вполне может сочетаться с аналитическими моделями австрийской школы для объяснения поведения представителей классов и классовых отношений. Более того, как и А. Картер, Х.-Х. Хоппе принимает «жёсткое ядро системы марксистских верований»[574], которое, по его мнению, сводится к пяти основным тезисам: - история человечества есть история классовой борьбы; - правящий класс объединён общим интересом сохранения своего эксплуататорского положения, поэтому и успех борьбы с ним зависит от классового сознания угнетённых; - классовое господство проявляется в специальных установлениях относительно перераспределения прав собственности; - для их закрепления создаётся государство, помогающее воспроизводить заданную классовую структуру благодаря контролю над системой «классового правосудия», а также легитимировать классовое господство посредством контроля над идеологией; - по мере развития производительных сил и дальнейшей централизации эксплуататорского господства экономическая стагнация и кризисы способствуют становлению революционного классового сознания угнетённых, что создаёт революционную ситуацию, разрешение которой приводит к установлению бесклассового общества, «отмирания государства» и экономическому процветанию. Как и А. Картер, с этими тезисами Х.-Х. Хоппе полностью согласен. Однако, в отличие от А. Картера, полагающего необходимым анализ политических сил для экспликации политических неравенств, Х.-Х. Хоппе обращает внимание на концепцию эксплуатации в условиях капитализма.

Как полагает Х.-Х. Хоппе[575], марксисты допустили подмену тезиса в концепции капиталистической эксплуатации, когда конкретно-исторический анализ проявлений эксплуататорской

[573] Hoppe H.-H. Marxist and Austrian Class Analysis // The Journal of Libertarian Studies. 1990. vol. IX, no. 2. P. 79-93.
[574] Ibid., p. 79.
[575] Ibid., p. 80.

сущности капитализма в эпоху первоначального накопления капитала, был спроецирован на феномен «чистого» капитализма вообще в концепции прибавочной стоимости как основы капиталистической эксплуатации. Х.-Х. Хоппе предлагает[576] исправить этот недостаток марксистской классовой теории, заменив марксистскую теорию капиталистической эксплуатации концепцией эксплуатации Л. фон Мизеса - М. Роттбарда, которая сводится к следующему: эксплуатация действительно, характеризовала отношения раба с рабовладельцем и крепостного с феодальным лордом в прошлом. Но при чистом капитализме никакая эксплуатация невозможна. Принципиальное отличие капитализма состоит в признании принципа освоения. Крестьянин при феодализме угнетён, потому что он не имеет исключительного контроля над землёй, которую он освоил, а раб, – потому что у него нет исключительного контроля над своим собственным освоенным телом. Если, с другой стороны, у каждого есть исключительный контроль над своим собственным телом (иметь его – значит быть свободным работником), и каждый действует в соответствии с принципом освоения, никакой эксплуатации быть не может. В таком контексте «чистый» (то есть, не ограниченный государственным управлением, налогообложением и регулированием) капитализм выступает как гарантия свободы.

Таким образом, на конкретном примере Х.-Х. Хоппе показывает, что методологически марксизм оказывается вполне совместим с индивидуалистическим анализом либертарианцев. Из этого можно заключить: непроходимых методологических барьеров между рассмотренными выше версиями аналитического анархизма нет. Более того, методологически эти подходы могут вполне успешно друг друга дополнять: использование методов аналитической философии для уточнения и конкретизации базовых понятий анархизма, дополненное конкретно-историческим анализом, анализом с позиции теории рационального выбора и теории игр, удачно сочетаются с уточнённой марксисткой философией истории, классовым подходом и т. д.

[576] Ibid., p. 83.

Совсем иначе обстоит дело в ценностном плане. Примирить на базе анархистской идеологии сторонников либертарианской идеи радикальной свободы, реализуемой только в условиях «чистого», ничем не ограниченного капитализма, с идеями равенства, представляется достаточно проблематичным. Либертарианское (анархо-капиталистическое) течение аналитического анархизма, представленное, прежде всего П. Дж. Бёттке, на уровне ценностей несовместимо с эгалитаристской версией аналитического анархизма, предложенной А. Картером. Собственно говоря, в аналитическом анархизме снова проявляет себя давний раскол между левыми и правыми анархистами: «Правые анархисты делают больший акцент на персоналистском начале анархистского мировоззрения, в то время как левые чаще предпочитают говорить о „массах“, „пролетариате“, „классах“ – то есть, о социальных группах. Правые анархисты государственную власть и государство считают явлением первичным – от которого зависят экономические отношения, и в соответствии с этим выстраивают свои лозунги (на лозунгах, листовках правых анархистов, например, вы никогда не увидите фразу „Против власти и капитала“, не увидите слов „класс“, „капитал“), в то время как для левых анархистов капиталистические экономические отношения, если и не являются более важным объектом критики, то вместе с государством капитализм ставится наравне»[577].

Сможет ли аналитический анархизм преодолеть рассмотренные в данной статье противоречия, покажет время. Сегодня его представители предпочитают просто игнорировать друг друга.

[577] Бученков Д.Е. Анархисты в России в конце XX века. М.: ЛИБРОКОМ, 2009. С. 98.

Использованная литература

А.М. Деборин. Георг Лукач и его критика марксизма. М.: "Материалист", 1924

А.М. Деборин. Ленин - воинствующий материалист // Н. Ленин. Материализм и эмпириокритицизм. (2-е изд-е). Ленинград: Государственное издательство, 1923

Абель Т. Социология. Основы теории. Перевод с польского и научная редакция Макаренко В.П. М., Вузовская книга, 2003

Алтаев В. Вооруженные силы СССР: в конце пути // Политика. 1990. № 11

Андрески Ст. Самое уязвимое место: понятие рациональности // Политическая концептология, 2011, № 1

Аристотель. Политика // Аристотель. Соч. в 4-х тт. Т.4, Москва, Мысль, 1983

Бакеркина В.В., Шестакова Л.Л. Краткий словарь политического языка. М.: АСТ; Астрель; Русские словари, 2002

Баранович-Поливанова А. Картинки из жизни военных лет // Знамя. 1995. № 10

Батыгин Г.С., Девятко И.Ф. Трудные послевоенные годы // Наш философский дом. К 80-летию Института философии РАН. Ред. Гусейнов А.А. и др. М., Прогресс-Традиция, 2009

Берлин И. Оригинальность Макиавелли // Человек. 2001, № 2-5

Берлин И. Философия свободы. Европа. Москва, Новое литературное обозрение, 2001

Бибихин В.В. Другое начало. М., 2003

Большая актуальная политическая энциклопедия. Настольная книга современного политика. М., ЭКСМО, 2009

Бояджи Э. История шпионажа. М., Олма-Пресс, 2003

Бруцкус Э. Дневник матери-хозяйки // Знамя. 1995. № 11

Бученков Д.Е. Анархисты в России в конце XX века. М.: ЛИБРОКОМ, 2009

Бьюкенен Дж. Границы свободы. Между анархией и Левиафаном // Бьюкенен Дж. Избранные труды. М.: Таурус Альфа, 1997

Бюрократия / Онлайн-энциклопедия «Кругосвет» (Интернет-ресурс: http://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye_nauki/ sociologiya/ BYUROKRATIYA. html.

Бюрократия и власть в новой России. Аналитический доклад Центра комплексных социальных исследований Института социологии РАН. М., 2005. Интернет-ресурс: http://www.isras.ru/files/File/Doklad/Doclad_Byuro krat_i_ vlast.pdf.

В. И. Ленин. Детская болезнь "левизны" в коммунизме // В.И. Ленин. Полное собр. соч., Т. 41

В. И. Ленин. Крах II Интернационала // В. И. Ленин. Полное собр. соч., Т. 26

В. И. Ленин. Марксизм и восстание // В.И. Ленин. Полное собр. Соч., Т. 34

В.И. Ленин. "Коммунизм. Журнал Коммунистического Интернационала для стран Юго-Восточной Европы" (на немецком языке). Вена, тетради 1-2, от 1 февраля 1920, до 18-ой, от 8 мая 1920 // В. И. Ленин. Полное собр. соч. Т. 41

В.И. Ленин. Детская болезнь "левизны" в коммунизме // В.И. Ленин. Полное собр. Соч., Т. 41

В.И. Ленин. Доклад о международном положении и основных задачах Коммунистического Интернационала 19 июля (II конгресс Коммунистического Интернационала 19 июля - 7 августа 1920 г.) // В. И. Ленин. Полное собр. соч., Т. 41

В.И. Ленин. Доклад о работе в деревне (VIII съезд РКП(б), 23 марта 1919) // В.И. Ленин. Полное собр. Соч., Т. 38

В.И. Ленин. Доклад о революции 1905 года // В.И. Ленин. Полное собр. Соч., Т. 30

В.И. Ленин. Итоги дискуссии о самоопределении // В.И. Ленин. Полное собр. Соч. Т.30

В.И. Ленин. Крах II Интернационала // В. И. Ленин. Полное собр. Соч. Т. 26

В.И. Ленин. Материализм и эмпириокритицизм. // В.И. Ленин. Полное собр. соч., Т. 18

В.И. Ленин. О компромиссах // В.И. Ленин. Полное собр. соч., Т. 34

В.И. Ленин. Письмо к товарищам // В.И. Ленин. Полное собр. соч. Т. 34

В.И. Ленин. Письмо членам ЦК // В.И. Ленин. Полное собр. соч., Т. 34

В.И. Ленин. Политический отчет Центрального Комитета РКП(б) 27 марта // В.И. Ленин. Полное собр. Соч. Т. 45

В.И. Ленин. Политический отчет ЦК РКП(б) съезду РКП(б) // В.И. Ленин. Полное собр. соч., Т. 45

В.И. Ленин. Шаг вперед, два шага назад // В.И. Ленин. Полное собр. соч. Т. 8

Валлерстайн И. После либерализма. М.: УРСС, 2003

Васильев Л. С. История Востока. М., 1994. Т. 1

Вебер М. История хозяйства: Город. М., Канон-пресс-Ц, Кучково поле, 2001

Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. М., 2003

Вебер М. Хозяйство и общество. М., Изд-во ГУ ВШЭ, 2010

Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994

Воронков В. Этот безумный, безумный, безумный количественный мир // Неприкосновенный запас. 2004, № 3 (35)

Г. Зиновьев, Н. Ленин. Против течения. (3-е изд-е). Москва-Петроград: Государственное издательство, 1923

Г. Зиновьев. Война и кризис социализма. Петербург: Государственное издательство, 1920

Г. Зиновьев. Пролетариат и крестьянство. Москва-Ленинград: Государственное издательство, 1925

Г.В. Плеханов. К. Шмидт против К. Маркса и Ф. Энгельса // Г.В. Плеханов. Избранные философские произведения. В 5-ти тт. Т. 2. М.: Госуд. изд-во полит. лит-ры, 1956

Г.В. Плеханов. Очерки по истории материализма // Г.В. Плеханов. Избранные философские произведения. В 5-ти тт. Т. 2. М.: Госуд. изд-во полит. лит-ры, 1956

Г.В. Плеханов. Очерки по истории материализма // Г.В. Плеханов. Избранные философские произведения. В 5-ти тт. Т. 2. М.: Госуд. изд-во полит. лит-ры, 1956

Г.В.Ф. Гегель. Наука логики. Т. 2. М., 1971

Гайденко П. П.. Давыдов Ю. А. История и рациональность. М, 1991

Гаспаров М. Об античной поэзии. СПб., 2000

Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. // Соч. Т. IV. М., 1959

Генон Р. Кризис современного мира. М., 1991.

Гжегорчик А. Жизнь как вызов: введение в рационалистическую философию. Авторизованный перевод с польского и научная редакция Макаренко В.П. М., Вузовская книга, 2000

Гоббс Т. Избр. произв. В 2-х тт. Т.2. М., Мысль, 1964, с.241

Григорьев А. Эстетика и критика. М., 1980

Гусейнов А.А. Понятие насилия // Философия, наука, цивилизация. Отв. ред. Казютинский В.В. Москва, Наука, 1999

Данто А. Ницше как философ. М., 2001

Дельбрюк Г. История военного искусства в рамках политической истории. В 7-ми томах. М: Госуд. воен. изд-во, 1936-1939.

Депперт, В. Мифические формы мышления в науке на примере понятий пространства, времени и закона природы // Разум и экзистенция. Анализ научных и вненаучных форм мышления. СПб., РХГИ, 1999

Дмитриев А.Н. Марксизм без пролетариата: Георг Лукач и ранняя Франкфуртская школа 1920-1930-е гг. СПб, Изд. Европ. ун-та в Санкт-Петербурге; М., Летний сад, 2004

Донде А. (Кустарев) Комментарий Макса Вебера к русской революции // «Русский исторический журнал»(РГГУ) , 1998, № 1

Дубин Б. Российские библиотеки в системе репродуктивных институтов: контекст и перспективы // Новое литературное обозрение. 2005, № 74

Здравомыслов А.Г. Немцы о русских на пороге нового тысячелетия. М., РОССПЭН, 2003

Земляной С. История, сознание, диалектика. Философско-политическая мысль молодого Лукача в контекстах XX1 века // Лукач Г. История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике. Пер. с нем. / Перевод, предисловие С.Н.Земляного. М., Логос-Альтера, 2003

Зотов А. Ф. Научная рациональность: история, современность, перспективы // Вопросы философии, 2011, № 5

И. Кант. Критика чистого разума. М., 1994

И. Сталин. Об основах ленинизма // И. Сталин. Сочинения. М.: ОГИЗ, 1947. Т. 6

Ильин И. П. Постмодернизм от истоков до конца столетия. Эволюция научного мифа. М., 1998

Ионин Л. Г. Вебер / Культурология. XX век. Энциклопедия. Т. 1. СПб, «Университетская книга», 1998

Исаков В.А. Концепция заговора в радикальной социалистической оппозиции. Вторая половина 1840-х — первая половина 1880-х годов. М., 2004.

К. Маркс - Ф. Энгельсу, 7 ноября 1868 г. // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., Т. 32

К. Маркс - Фердинанду Лассалю, 31 мая 1858 // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 29

К. Маркс и Ф. Энгельс. Немецкая идеология // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 3

К. Маркс. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 8

К. Маркс. К критике политической экономии. Предисловие // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 13

К. Маркс. Капитал. Т. 1 // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 23

К. Маркс. Капитал. Т. 3. Ч. II. // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., Т. 25 Ч. II

К. Маркс. Наемный труд и капитал // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 6

К. Маркс. Святое семейство // К. Маркс и Ф. Энгельс. Т. 2

К. Маркс. Святое семейство, или критика критической критики // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 2

К. Маркс. Тезисы о Фейербахе // К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., Т. 42

К. Маркс. Теории прибавочной стоимости // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 26. Ч. I

К. Маркс. Теории прибавочной стоимости. Ч. II // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., Т. 26. Ч. II

К. Маркс. Теории прибавочной стоимости. Ч. III // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 26. Ч. III

К. Маркс. Экономические рукописи 1857-1859 годов // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 46. Ч. I

Камю А. Бунтующий человек. М., 1999

Канетти Э. Человек нашего столетия. М., 1990

Козловски П. Миф о модерне. М., «Республика». 2002. Пер. с нем. М.Б.Корчагиной, Е.Л.Петренко, Н.Н.Трубниковой. Общ. ред. д.филос.н., проф. Е.Л. Петренко

Корсаков С.Н. Становление Института философии и судьбы философов при сталинском режиме // Наш философский дом. К 80-летию Института философии РАН. Ред. Гусейнов А.А. и др. М., Прогресс-Традиция, 2009

Костюк К. Три портрета: социально-этические воззрения в Русской Православной Церкви конца XX века // Континент. 2002, № 113

Кравченко И. И Рациональное и иррациональное в политике: утопические аспекты политическою сознания // Вопросы философии. 1996. № 3

Кропоткин П. А. Этика. М., 1991

Кузин Б. С. Воспоминания // Дружба народов. 1995. № 11

Кузнецов М. М. Теодор В. Адорно: основные этапы жизненного и творческого пути // История философии. № 12. М., ИФРАН, 2005

Л. Рудаш. Против новейшей ревизии марксизма. М. Изд-во Коммунистической Академии, 1925

Лаку-Лабарт Ф., Нанси Ж. Л. Нацистский миф. СПб., 2002

Левинсон А. Г. Термин «бюрократия» в российских контекстах // Вопросы философии. 1994. № 7-8.

Лоренц К. Агрессия : так называемое зло. М., 1994

М. Вебер. Избранные произведения. М., 1990

Макаренко В. П. Бог и лучший из возможных мир // Философские исследования. 1995. № 4.

Макаренко В. П. Вера, власть и бюрократия: критика социологии М. Вебера. Ростов н/Д, 1988

Макаренко В. П. Обслуга государственной машины России: политико-идеологические свойства // Политическая концептология, 2011, № 1

Макаренко В.П. «Пуганый народ» и проблема восстановления памятника Ломоносову // Политическая концептология. 2009, № 1 http://politconcept.sfedu.ru/2009.1/19.pdf

Макаренко В.П. Анализ бюрократии классово-антагонистического общества в ранних работах Карла Маркса. Ростов-на-Дону, изд. Рост.ут-та, 1985

Макаренко В.П. Главные идеологии современности. Ростов н/Д: Феникс, 2000

Макаренко В.П. Марксизм: идея и власть. Ростов-на-Дону, изд.РГУ, 1992

Макаренко В.П. Теория бюрократии М.Вебера и буржуазные концепции организации и управления // Вопросы философии. М., 1986. № 3

Макаренко В.П. Цикл работ 1985-2000 гг. по фундаментальным проблемам политической науки http://lib.sibnet.ru/book/2544

Макиавелли Н. Государь. Размышления над первой декадой Тита Ливия. Минск, Харвест, 2003

Маркс - Людвигу Кугельману, 17 апреля 1871 г. // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., Т. 33

Маркс - Энгельсу, 18 июня 1862 г. // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 30. С. 204.

Масловский М.В. Теория бюрократии Макса Вебера и современная политическая социология. Н.Новгород: Изд-во ННГУ, 1997

Мир в войне: победители/побежденные. 11 сентября 2001 года глазами французских интеллектуалов. М., 2003

Михайлов Ал. В. «Эстетика» Жан-Поля. // Жан-Поль. Приготовительная школа эстетики. М., 1981

Неклесса Л. Контуры Нового мира и России (геоэкономический этюд) // Знамя. 1995 № 11

Никитин А., Катерли Н. Дело Никитина. Стратегия победы. СПб. Изд. Журн. «Звезда», 2001

Нозик Р. Анархия, государство и утопия. М.: ИРИСЭН, 2008

Ожиганов Э. А. Политическая теория Макса Вебера. Рига, 1986

Организационное строительство коммунистических партий, методы и содержание их работы (Документы III конгресса Коммунистического Интернационала) // Коммунистический Интернационал в документах (1919 - 1932). Под ред. Бела Куна. М., "Партийное издательство", 1933

Патрушев Л. М. «Расколдованный мир» Макса Вебера. М.. 1991

Полан Ж. Тарбские цветы, или Террор в изящной словесности. СПб., 2002

Политическая наука: новые направления. Под ред. Гудина Р. И Клингемана Х.-Д. М., Вече, 1999

Порус В. Н. На Мосту интерпретаций: Р. Мертон и социальная эпистемология // Социология науки и технологий, 2010, т. 1, № 4

Порус В. Н. Обжить катастрофу. Своевременные заметки о духовной культуре России // Вопросы философии, 2005, № 11

Порус В. Н. Рациональность, наука, культура. М., УРАО, 2002.

Порус В. Н. У края культуры. Философские очерки. М., «Канон+», 2008.

Порус В.Н. Культурная самоидентификация как проблема эпистемологии / Философия познания. К юбилею Людмилы Александровны Микешиной. М., РОССПЭН, 2010

Порус В.Н. Психология в культурно-исторической проекции // Вопросы философии, 2011, № 7

Проблемы социальной трансформации: российско-польский сборник научных трудов. Отв.ред. Макаренко В.П. Изд.СКНЦ ВШ, 1997

Пятый Всемирный конгресс Коммунистического Интернационала. 17 июня - 8 июля 1924 г. Стенографический отчет. - Ч. I. М.- Л., 1925

Р. Люксембург. Организационные вопросы русской социал-демократии. Минск, 1932

Розанов В.В. Сочинения. Л., 1990

Ролз Д. Теория справедливости. Новосибирск, Изд-во Новосибирского университета. 1995

Россия-США: опыт политического развития. Российско-американский сборник. Отв.ред. Макаренко В.П., Марченко М.Н. Ростов-на-Дону, 1993

Ротбард М. К новой свободе: Либертарианский манифест. М.: Новое издательство, 2009

Савчук В. Комментарии к переводу Э.Юнгера // Альманах Ступени. Санкт-Петербург, 2000, №11

Сибрук Д. Nobrow. Культура маркетинга. Маркетинг культуры. М., 2005

Скворцов Л. В. Россия: социальное самосознание на историческом переломе // Октябрь. 1995. № 11

Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна / Перев. с англ. Анны Костиковой и Дмитрия Кралечкина. Предисловие СП. Капицы — М.: "Дом интеллектуальной книги", 2002

Соломон Г. Среди красных вождей. М., Современник, 1995

Степин В. С. Философия науки. Общие проблемы. М., «Гардарики», 2007

Страхов Н. Н. Нигилизм. Причины его происхождения и силы // Страхов Н. Н. Литературная критика. М., 1984

Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1989

Тезисы по крестьянскому вопросу // Расширенный пленум Исполкома Коммунистического Интернационала (21 марта - 6 апреля 1925 г.). Стенографический отчет. Москва - Ленинград: Государственное изд-во, 1925

Тиме Г.А. Немецкая литературно-философская мысль XVIII-XIX веков в контексте творчества И.С. Тургенева (Генетические и типологические аспекты). Muenchen, 1997.

Туманова О., Чернаков А. Профессия чиновника – самая востребованная в вузах России. Интернет-ресурс: http://madan.org.il/node/690).

Уилл Кимлика. Современная политическая философия. Введение. – Издательский дом Государственного университета – Высшей школы экономики. М., 2010, С. 363.

Уолцер М. Компания критиков. Социальная критика и политические пристрастия XX века. М., Идея-пресс, 1999

Ф. Меринг. История германской социал-демократии. Т. 3. М.: Государственное издательство, 1921

Ф. Ницше. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М.: “REFL-book”, 1994

Ф. Энгельс - Фридриху Ланге, 29 марта 1865 г. // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 31

Ф. Энгельс. Анти-Дюринг // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., Т. 20

Ф. Энгельс. Введение к английскому изданию "Развития социализма от утопии к науке" // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 22

Ф. Энгельс. Заметки о войне // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., Т. 17

Ф. Энгельс. Крестьянская война в Германии // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., Т. 7

Ф. Энгельс. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., Т. 21

Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., Т. 21

Ф. Энгельс. Революция и контрреволюция в Германии // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., Т. 8

Федотов Г.П. О судьбе русской интеллигенции. М., 1991

Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М., 1992

Хайдарова Г. Предисловие // Судьба нигилизма. Э. Юнгер, М. Хайдеггер, Д. Кампер, Г. Фигаль. Перевод с немецкого Г. Хайдаровой. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006

Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1994

Хеффе О. Политика, право, справедливость. М., 1994

Хомский Н. Прибыль на людях. Неолиберализм и мировой порядок. М.: "Праксис", 2002. С. 83.

Хоркхаймер М., Адорно Т. В. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М.-СПб, «Медиум–Ювента», 1997

Хюбнер К. Истина мифа. М., «Республика», 1996

Чернов С.А. Кантианцы против Якоби // Credo New. Теоретический журнал. 2004, № 4

Шлегель К. Берлин, Восточный вокзал. Русская эмиграция в Германии между двумя войнами (1919-1945). М., Новое литературное обозрение, 2004

Шлегель Ф. Избранные произведения. В 2-х т. Т. 2. М., 1983. С. 120 – 121.

Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. В 2-х т. Т. 2. М., 1992.

Шопенгауэр А. Смерть и ее отношение к неразрушимости нашего существа // Шопенгауэр А. Избранные произведния. М., 1993

Шубин А.В. Анархия - мать порядка. Между красными и белыми: Нестор Махно как зеркало Российской революции. М.: Эксмо: Яуза, 2005

Элементы теории политики. Перевод с польского. Под ред. В.П.Макаренко. Ростов-на-Дону, изд. Ростовского госуниверситета, 1991

Эльцбахер П. Анархизм. Суть анархизма. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2009

Эпштейн М. Н. Постмодерн в России. Литература и теория. М., 2000

Эрн В. Ф. От Канта к Круппу // Вопросы философии, 1989, № 3

Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт. СПб., “Наука”. 2000. С. 75-76.

Ясаи Э. де. Государство. М.: ИРИСЭН, 2008

Ясперс К. Вопрос виновности // Знамя. 1994. № 1.

Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994

Andreski S. Syphilis, Puritanism and Witch-Hunts. London, 1989

Andreski St. Maxa Webera olsnienia i pomyłki. Warszawa, PWN, 1992.

Andreski St. Maxa Webera olsnienia I pomylki. Warszawa, Wydawnictwo naukowe PWN, 1992

Andreski Stanisław. Czarnoksięstwo w naukach społecznych. Warszawa, Oficyna Naukowa. 2002

Andreski Stanislaw. Maxa Webera olsnienia I pomylki. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1992

Armin Mohler. Begegnungen bei Ernst Juenger. // Festschrift fuer Ernst Juenger zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Armin Mohler. F.a.M.; 1955

Baldwin T. MacCallun and the two concepts of freedom // Ratio. 1984, nr 26

Baudrillard J. Simulacres et simulation. P., 1981

Benjamin W. Zur Kritik der Gewalt. // Benjamin W. Gesammelte Schriften. Bd. II. 1. Fr. am M., 1977

Boettke P.J. Anarchism as a Progressive Research Program in Political Economy // In E. P. Stringham (Ed.). Anarchy, State and Public Choice. Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing. 2005

Burke E. The Philosophy of Edmund Burke. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1970

Carter A. Analytical Anarchism: Some Conceptual Foundations // Political Theory. 2000. vol. 28, no. 2, April 2000

Coady C. Politics and the problem of dirty hands // A Companion to Ethics. Red/ Singer P. Oxford, Blackwell, 1991

Cohen G. Capitalism, freedom and the proletariat // The Idea of Freedom

Cohen G. Robert Nozick and Wilt Chamberlain how patterns preserve liberty // Justice and Economic Distribution. Red. Arthur J., Shaw W. Englewood Cliffs, New York, 1978

Cohen G.A. Karl Marx`s Theory of History: A Defense. Oxford, UK: Clarendon. 1978

Creel H. The Beginnings of Bureaucracy in China // What is Taoism? Chicago, 1974

Ernst Juenger. Politische Publizistik. 1919 bis1933. Herausgegeben, kommentiert und mit einem Nachwort von Sven Olaf Berggoetz. Klett-Cotta. 2001

Ernst Juenger-Karl Schmitt. Briefe 1930-1983. Hrsg. von Helmuth Kiesel. Klett-Cotta. 1999

F. Mehring. Neue Zeit. Jg. XXVIII., Bd. I.

Friedman D.D. The Machinery of Freedom. New York: Harper & Row. 1973

G. Lukács. Geschichte und Klassenbewußtsein // Georg Lukács Werke. Frühschriften II. Bd. 2. Neuwied und Berlin: Luchterhand, 1968

G. Lukacs. Zur Frage des Parlamentarismus // Kommunismus I/6, 1920

G. Plechanow. Neue Zeit. Jg. X., Bd. I

Goodin R. Freedom and the welfare state: theoretical foundations // Journal of Social Policy. 1982, nr 11

Gray J. Marxian freedom, individual liberty and the end of alienation // Social Philosophy and Policy. 1986, nr 4

Gray J., Pelczynski Z. (red.). Conceptions of Liberty in Political Philosophy. London, Athlone Press, 1984

Heidegger M. Zur Seinsfrage. Gesamtausgabe Band 9, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, F.a.M. 1976

Helmuth Kiesel. Nachwort des Herausgebers //Ernst Juenger-Karl Schmitt. Briefe 1930-1983. Hrsg. von Helmuth Kiesel. Klett-Cotta. 1999

Hoppe H.-H. Eigentum, Anarchie und Staat – Studien zur Theorie des Kapitalismus. Opladen: Westdeutscher Verlag. 1987

Hoppe H.-H. Marxist and Austrian Class Analysis // The Journal of Libertarian Studies. 1990. vol. IX, no. 2.

Hösle V. Morals and Politics. (trans. by Steven Rendall). Notre Dame, IN.: University of Notre Dame Press, 2004

J.-P. Carasso, G. Dauvé, K. Nesic. Grauer September // Wildcat-Zirkular Nr. 61, Januar 2002.

James C. Edwards. Ethics without Philosophy: Wittgenstein and the Moral Life. Tampa: University Presses of Florida, 1982

Jasay A. de. Against Politics: on Government, Anarchy, and Order. New York: Routledge. 1997

Jasay A. de. Against Politics: on Government, Anarchy, and Order. New York: Routledge. 1997

K. Kautsky. Neue Zeit. Jg. XXIII., Bd. II

Klein H.-D. Philosophie der Gegenwart - Versuch einer Begriffsbestimmung (200 Jahre nach Lukács G. Geschichte und Klassenbewußtsein // Georg Lukács Werke. Bd. 2., "Geschichte und Klassenbewußtsein, Frühschriften II", Neuwied und Berlin: Hermann Luchterhand Verlag, 1968

L Rudas. Genosse Trotzky über die ungarische Proletarierrevolution. IV

Le Petit Robert. P., 2001

Levin M. Negative liberty // Social Philosophy and Policy. 1984, nr 2

Lukacs G. Es geht um den Realismus. Berlin, 1954

Lukacs G. Mein Weg zu Marx. Berlin, 1965

Lukacs G. Taktik und Ethik // Archiv fur Geschichte des Sozialismus und der Arbeitbewegung. 1919, № 32

Lukacs G. The Meaning of Contemporary Realism. London, 1968, p.93

MacCallum G. Negative and positive freedom // Liberty. Red. Miller D, Oxford, Oxford University Press, 1991

Martin Heidegger: Gesamtausgabe. Band 90: Zu Ernst Jьnger. Herausgegeben von Peter Trawny. Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2004

Miller D. Constraits on freedom // Ethics. 1983, nr 94

Mueller-Lauter W. Nihilismus // Historisches Worterbuch der Philosophie. Bd. 6. / Hrsg. Joachim Ritter und Karl_Fridrich Gr-u nder. - Basel; Stuttgart, 1984

Mueller-Lauter W. Nihilismus // Historisches Worterbuch der Philosophie. Bd. 6. / Hrsg. Joachim Ritter und Karl_Fridrich Gr-u nder. - Basel; Stuttgart, 1984

Nachwort: Ernst Juenger und Politik // Ernst Juenger. Politische Publizistik. 1919 bis1933. Herausgegeben, kommentiert und mit einem Nachwort von Sven Olaf Berggoetz. Klett-Cotta. 2001

Needham J. Wielkie miareczkowanie. Warszawa, 1984

Parsons T. The Theory of Social and Economic Organization. New York, 1947

Risenhuber K. Nichts // Handbuch Philosophischer Grundbegriffe. Muenchen, Koesel, 1973

Sidgwick H. Practical Ethics. London, Swan Sonnenschein and Co., 1898

Skinner Q. The paradoxes of political liberty // Miller D. (ed.). Liberty. Oxford University Press, 1991

Taylor C. What's wrong with negative liberty // The Idea of Freedom. Essays in Honour of Isaiah Berlin. Red. Ryan A., Oxford, Oxford University Press. 1979

Thompson D. Political Ethics and Public Office. Harvard, Mass., Harvard University Press, 1987

Walcer M. Political action: the problem of dirty hands // Philosophy and Public Affairs. 1973, nr 2

Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. Tubingen, 1922

Wittgenstein L. Notebooks 1914-1916. Oxford: Basil Blackwell, 1979

Сведения об авторах

Константинов Михаил Сергеевич, кандидат политических наук, доцент, старший научный сотрудник Северо-Кавказского НИИ экономических и социальных проблем Южного федерального университета, доцент кафедры теоретической и прикладной политологии Южного федерального университета (Ростов-на-Дону, Россия)

Лейси Дуэйн, доктор философии, доцент кафедры философии Колледжа гуманитарных и социальных наук Университета Объединённых Арабских Эмиратов (Абу-Даби, Объединенные Арабские Эмираты)

Макаренко Виктор Павлович, доктор политических и доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, заслуженный деятель науки Российской Федерации, академик Национальной академии педагогических наук Украины, директор Центра политической концептологии Северо-Кавказского НИИ экономических и социальных проблем Южного федерального университета (Ростов-на-Дону, Россия)

Моисеев Сергей Вадимович, MA in Political Science и MPhil in Social Theory, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Новосибирской государственной архитектурно-художественной академии (Новосибирск, Россия)

Порус Владимир Натанович, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой онтологии, логики и теории познания Научно-исследовательского университета-Высшая школа экономики (Москва, Россия)

Поцелуев Сергей Петрович, доктор политических наук, доцент, ведущий научный сотрудник Северо-Кавказского НИИ экономических и социальных проблем Южного федерального университета, заведующий кафедрой теоретической и прикладной политологии Южного федерального университета (Ростов-на-Дону, Россия)

Савчук Валерий Владимирович, доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания философско-

го факультета Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия)

Квентин Скиннер, британский историк, философ и политолог, преподаватель колледжа Queen Mary в Лондонском университете, известный специалист в области истории политической мысли (Лондон, Великобритания)

Хайдарова Гульнара Равилевна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии Национального государственного университета физкультуры, спорта и здоровья им.П.Ф.Лесгафта (Санкт-Петербург, Россия).

Научное издание

Труды совместной лаборатории
истории, философии, социологии и организации науки
(выпуск 2)

ПРОБЛЕМЫ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ: ПЕРЕВОДЫ, КОММЕНТАРИИ, ПОЛЕМИКА

Под редакцией В.П.Макаренко

Сдано в набор 3.06.12. Подписано в печать 20.06.12.
Формат 60x84/16. Бумага офсетная. Гарнитура «Times»
Печать цифровая. Усл. печ. л. 26,9
Тираж 500 экз.

Типография ЗАО «Центр Универсальной Полиграфии»
344006, г. Ростов-на-Дону, ул. Пушкинская, 140, офис 201
тел. 8-918-570-30-30