

Российская Академия Наук
Институт философии

ОЧЕРКИ ИСТОРИИ
ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОГО
ЛИБЕРАЛИЗМА
(XVII–XIX вв.)

Москва
2004

УДК 141
ББК 87.4
О-95

Общая редакция
доктора филос. наук *А.А.Кара-Мурзы*

Рецензенты
кандидат филос. наук *А.В.Захаров*
кандидат филос. наук *В.П.Перевалов*

О-95 Очерки истории западноевропейского либерализма
(XVII–XIX вв.). – М., 2004. – 226 с.

Книга написана коллективом сотрудников Института философии РАН и представляет собой сборник философско-биографических эссе о крупнейших европейских либеральных мыслителях XVII–XIX вв. По существу, речь идет о генезисе либеральной идеи как таковой – формировании основного круга тем, способов аргументации, первых формах политико-государственного обоснования либерального проекта.

Книга предназначена для научных работников, аспирантов, студентов, всех тех, кто интересуется историей философской и политической мысли.

ISBN 5-9540-0006-9

© ИФРАН, 2004

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая вниманию читателей книга представляет собой сборник очерков о крупнейших европейских либеральных мыслителях XVII—XIX столетий. По существу, речь идет о зарождении и начальном развитии либеральной идеи как таковой — формировании основного круга тем, подходов, способов аргументации, первых формах политического обоснования либерального проекта.

Либерализм, как интеллектуальное направление, центрирующееся вокруг проблематики прав и свобод личности, их политико-правового обеспечения, закономерно предстает как явление весьма разнообразное и внутренне противоречивое. Различаются порой и авторские позиции — ведь книга написана тремя ведущими и очень яркими современными исследователями и теоретиками либерализма.

Книгу объединяет как общность проблематики, так и особого рода стилистическое единство. Жанр политико-интеллектуального портрета избран авторами сознательно — именно он позволил задать личностное измерение исследуемой проблеме. Генезис европейского либерализма предстает в книге как совокупность философско-политических прозрений и прорывов, неких интеллектуальных «вспышек», совершенно по-новому осветивших и историю человечества, и — главное — его перспективы.

Коллективная монография является результатом большой исследовательской работы, которая в течение многих лет ведется в отделе социальной и политической философии Института философии РАН. Авторы выражают искреннюю признательность руководству ИФ РАН и Правлению Совета по национальной стратегии, на протяжении ряда лет обеспечивавших плодотворную работу над проектом.

ТОМАС ГОББС

Введение

Томас Гоббс — одна из самых монументальных фигур в политической философии Нового времени. Споры вокруг его интеллектуального наследия не только не утихают, но, похоже, становятся в XX — начале XXI века еще интенсивнее, чем прежде. Непримируемую полемику вызывает даже вопрос об отнесении Гоббса к одному из основных политико-идеологических течений современности. Одни, как Фридрих фон Хайек, видят в нем предтечу и провозвестника тоталитаризма; другие, как Карл Шмитт, считают родоначальником теории «буржуазного права и конституционного государства».

«Либерал» ли Гоббс или, точнее, что именно в его наследии дало импульс дальнейшему развитию либеральной мысли — это отнюдь не только сугубо академический историко-философский вопрос. Это — вопрос о *генах* либерализма. О них можно не думать, пока организм здравствует, как и о Гоббсе не слишком много думали, скажем, в викторианской Англии девятнадцатого века. Двадцатый век заставил заняться глубинной диагностикой тяжелых болезней, и Томас Гоббс сразу оказался в центре внимания и защитников, и противников либерализма.

Биография

Жизнь Гоббса — на фоне бурных и кровавых событий его эпохи — протекла весьма спокойно. Второй сын в семье мало чем примечательного vicar из Вестпорта близ Малмсбери, он родился весной 1588 года. Окончив школу, Томас поступил в Оксфордский уни-

верситет, где пять лет прилежно изучал греческий, латынь и классическую литературу и где ознакомился с великими теологическими дебатами его времени.

В 1608 году он стал домашним учителем, а позднее – секретарем сына Уильяма Кавендиша, первого эрла Девонширского. Основная часть долгой жизни Гоббса оказалась связана с семейством Кавендишей. В их доме ему довелось встретиться с выдающимися мыслителями тогдашней Англии, включая Френсиса Бэкона. В атмосфере их интеллектуального круга сложилось его решение посвятить себя науке.

Однако к 1628 году, когда после смерти второго эрла Девонширского Гоббс расстался на время с Кавендишами, его творческие усилия успели материализоваться только в переводе Фукидида, опубликованном в том же году. Уже в качестве учителя в другом благородном семействе Гоббс провел три года на континенте, в течение которых познакомился с Галилеем во Флоренции, Гассенди – в Париже, а главным образом – с новым математическим и геометрическим стилем мышления, дотоле ему неизвестным, но уже отождествлявшимся континентальными европейцами с рациональной философией как таковой.

После возвращения в Англию Гоббс завершает в 1640 году свой первый капитальный труд – «Принципы права», который, однако, увидел свет лишь десять лет спустя. Гоббсу 52 года, и в его голове складывается план грандиозной философской системы, объемлющей мироздание от неживой природы до души человека и Бога. Но в Англии грянула революция, заставившая, по выражению видного британского историка Кристофера Хилла, «мир перевернуться вверх дном».

Следующие 11 лет Гоббс проводит в Париже, вначале свободный от каких-либо формальных обязанностей. Вместо всеобъемлющей «общей» философии он пишет свою первую великую работу по теории политики – «О гражданине», напечатанную в 1642 году. В 1645 году в Париже обосновывается двор изгнанного с родины Чарльза, принца Уэльского, будущего короля Карла II. Гоббса назначают его наставником. В 1651 году выходит «Левиафан».

В 1652 году Гоббс возвращается в Англию и вновь поселяется в доме Кавендишей. Там он работает над оставшимися частями его философской системы – «О теле» (напечатана в 1655 г.), «О человеке» (1659 г.). Оставшиеся ему 20 лет жизни заполнены почти непрерывной полемикой по вопросам теологии, политики, теории познания... По крайней мере часть ее оказалась довольно тягостной для Гоббса. Хотя он был принят при дворе после Реставрации, ему при-

ходилось отбиваться от довольно навязчивых обвинений в оппортунизме в период Протектората и даже от утверждений, будто его политическая теория оправдывала подчинение Кромвелю. Трагикомично, но королевский цензор запретил публикацию написанного им в 1668 году «Бегемота», который задумывался как описание ужасов Английской революции 1640–1660 годов.

Вероятно, это были самые крупные неприятности в жизни Гоббса. Он скончался в покое зимой 1679 года. Ему исполнился девяносто один год.

Политико-философские взгляды

Политическая теория Гоббса – это высокая драматургия. В первом акте драмы мы видим людей в «естественном состоянии», которое трудно назвать иначе, как антиутопией «золотого века». Их существование ужасно: беспросветная бедность, неустойчивость, постоянная угроза насильственной смерти. Идет непрерывная «война всех против всех». Почему? Потому, что обитатели «естественного состояния» – идеальные «экономические человеки» (*homo economicus*) и в этом смысле – идеальные буржуа.

Идеальный «экономический человек» движим прежде всего соображениями максимизации собственной выгоды, во-вторых, недоверием к другим, которые постоянно выступают соперниками в борьбе за обладание ресурсами (дефицитными всегда, ибо потребности современного, т.е. буржуазного, человека растут по мере их удовлетворения), в-третьих, готовностью переступить любые нравственные табу, вернее, растворить любую этику в расчете своих прибылей и убытков. Ведь «добро и зло, – пишет Гоббс, – суть имена, обозначающие наши расположения и отвращения...».

Конечно, «экономический человек» понимает губительность положения, в котором все движимы такой мотивацией и руководствуются таким отношением к морали. Он тоже боится смерти (от рук тех, с кем он соперничает и кто не доверяют ему так же, как и он – им), ему тоже хочется стабильно обладать имеющимися у него или приобретаемыми им благами, наконец, есть дела, в которых ему не обойтись без сотрудничества со своими «ближними». Все это, по Гоббсу, «страсти, ведущие к миру». Но им противостоят не менее мощные и как бы аннигилирующие их «страсти, ведущие к войне» – те, о которых шла речь выше. Как здесь быть?

Великое достоинство Гоббса в том, что он не позволяет увернуться от серьезности этого вопроса за счет легковесных и, казалось бы, самоочевидных ответов.

Увертка первая. Мы можем сказать: соперничество как экономическая конкуренция — это хорошо, а как перерезание глоток, нарушение договоров и обещаний, обман, предательство и т.п. — плохо. Должны быть суды, органы правопорядка, наконец, исправительная система, где и место тем, кто не в состоянии отличить «хорошее» соперничество от «плохого».

Гоббс бы ответил на это: откуда же взять такие суды, органы и систему, которые бы *беспристрастно* устанавливали различие между «хорошим» и «плохим» соперничеством и заставляли *всех и в равной мере* его соблюдать? Разве в судах, органах и системе, будь они созданы, окажутся люди особой, *нечеловеческой* природы, т.е. не такие, у которых собственный интерес на первом месте (со всеми вытекающими из этого и описанными в концепции «войны всех против всех» последствиями)? Фантазии о таких нечеловеческих правителях и судьях — типа платоновских философов-царей — совершенно беспочвенны для буржуазного мира, в котором «экономический человек» становится универсальным (скажем скромнее — доминирующим) человеческим типом. Именно поэтому Гоббс с такой решимостью отменяет античную политическую философию. Именно осознание этого обстоятельства делает его первопоходцем политической философии современности. Нам, жителям посткоммунистической России, его соображения на сей счет должны быть особенно понятны.

Увертка вторая. Мы можем сказать: разве можно представить себе *нормального* человека, напрочь лишенного моральных представлений и не руководствующегося ими, хотя бы в какой-то степени, даже в тех ситуациях, в которых это противоречит его собственным интересам? Такую полную имморальность можно вообразить только у отпетых преступников или душевнобольных. Но они — исключение, а не правило. Коли так, то «война всех против всех» — не проблема устройства общежития людей как такового, т.е. проблема не *политическая*, а скорее *уголовно-административная* или *медицинская*, и затрагивает она не *нас* всех, а лишь особые и сравнительно узкие категории *других* людей.

Гоббс начал бы свой ответ с легкого согласия с нами. Конечно, все люди обладают моральными представлениями о должном и недолжном. Более того, он считал такие представления атрибутами естественного разума и, подчеркивая это, называл их «законами природы». Но весь вопрос в том, руководствуются ли люди этими пред-

ставлениями на практике, когда, во-первых, они имеют дело с чужими (а в «естественном состоянии» как универсальной модели человеческих отношений все — чужаки), во-вторых, если моральные предписания оказываются в конфликте с вожделениями. Ответ Гоббса на данный вопрос: «законы природы» *«молчат»* в «естественном состоянии».

Эта метафора «молчания» наполнена глубочайшим смыслом. Мораль «молчит» в нашей практической деятельности, а отнюдь не как «внутренний голос». Она молчит именно потому, что то пространство новоевропейской жизни, в котором соперничают гоббсовские «человеки», — уже не античный полис, основывающийся на аристотелевской «дружбе» граждан, и не средневековое «христианское государство» как большая духовная «семья». В отношениях между соперничающими чужаками мораль не обладает «прямодействием». Что-то должно дать ей *практическую силу*, сделать действенной для них. Что может быть этим «чем-то»? Воля, причем воля коллективная, т.е. политическая.

Здесь корень великой ереси Гоббса в отношении всего предшествующего канона моральной (а она же была политической) философии: не политика строится на «моральных основаниях», а сама мораль, в той мере, в какой она обладает практической действенностью, — следствие политики. Только политика может «разговорить» «законы природы». В этом смысле само понятие справедливости, отсутствующее в «состоянии природы», есть произведение политики. Но как возможна коллективная воля у эгоистов, коими по определению являются «экономические человеки»? Это становится главной проблемой гоббсовской философии, которую он со всей отчетливостью формулирует уже в первой главе «О гражданине»: «Общество образуется при посредстве нашей воли...». Воли, заметим себе, а не «интересов» или тем паче — «веры» или «дружбы».

Увертка третья. Мы можем сказать: разве не фикция, не плод фантазии само «естественное состояние» и присущая ему «война всех против всех»? Мыслимо ли, чтобы у людей вообще не было каких-либо институтов, так или иначе, пусть очень плохо, но организующих их жизнь? Внесоциальное существование людей невозможно, следовательно, Гоббс не просто сильно «преувеличил», но ложно поставил исходную проблему (как преодолеть *такое* состояние?), а потому и дальнейшие его рассуждения не имеют отношения к реальной жизни.

В той мере, в какой такое замечание — больше, чем увертка, оно — выражение обоснованной консервативной *критики* либерализма. Модель «естественного состояния», действительно, базируется на инди-

видуализме, доведенном до «атомизма»: человек или «человеки» методологически мыслятся вне и до общества, создавая его посредством своих волевых усилий и «договора». Давид Юм, Эдмунд Берк, Георг Гегель и многие другие философы убедительно показали ложность такого хода мысли. Человек возможен только как общественное существо и только будучи носителем тех или иных (коллективных) традиций, играющих тем более важную роль в его формировании, чем менее они осознаются и волевыми усилиями перекраиваются им. Правда, признав справедливость упрека Гоббсу в «методологическом индивидуализме», мы тут же должны согласиться с тем, что становится *невозможным* весь либерализм, построенный на идеях «естественных» и «неотчуждаемых» прав человека. Ведь такими правами он обладает именно независимо от общества, т.е. как внесоциальное существо, что и дает ему основание протестовать, когда общество на них покушается. Здесь мы обнаруживаем еще одну примечательную связь Гоббса и либерализма: то, в чем он действительно слаб, оказывается в то же время слабостью либерализма, точнее, его «естественно-правовой» ветви.

Но позволяет ли данный упрек отменить гоббсовскую концепцию «естественного состояния» как теоретически бессмысленную вообще? Не забудем, что семнадцатый век не имел того исторического сознания, которое приходит гораздо позже — с «шотландским просвещением» (Юм, Адам Смит, Адам Фергюсон и др.), а затем — с романтиками и Гегелем. «Левиафан» — отнюдь не философия истории, драматургия преодоления «естественного состояния» — вовсе не показ исторических законов образования «современного общества». Все сколько-нибудь серьезные его иллюстрации Гоббс брал из современной западноевропейской жизни, обращаясь, казалось бы, к невинным наблюдениям — как люди дома запирают сундуки, *не доверяя* даже своим ближним, или как они стремятся путешествовать компаниями, *опасаясь* разбоя. Получается, что «естественное состояние» в его *типичных* проявлениях — чуть ли не наша повседневность.

«Естественное состояние» — не описание, пусть абстрактно-теоретическое, какой-то эпохи или формы человеческой жизни. Это прежде всего аналитическая модель, позволяющая уловить важную тенденцию новоевропейской жизни — тенденцию эрозии старых, «естественных» этико-религиозных форм регуляции человеческих отношений под влиянием нового буржуазного «рационального» индивидуализма, а вместе с ними — и покоящихся на них форм политической и правовой организации. Домысленная «до конца», до своего

логического предела, которым и оказывается «война всех против всех», эта тенденция представляла тотальным разрушением самих основ социальной жизни.

Катастрофа Англии в середине семнадцатого века позволяла увидеть *реальность* этого логического предела и сделать его отправным пунктом теоретического построения. Так и поступает Гоббс в своей политической философии, и он прав — не столько теоретически, сколько практически, ибо преодоление состояния общественного коллапса и есть важнейшая и ключевая задача. Для решения ее мало умозрительно философствовать и «объяснять». Нужно действовать! Философия может действовать как пропаганда, призыв, программа действий. И Гоббс открыто и честно принимает роль пропагандиста и политического стратега. В предисловии к первой своей крупной политической работе он пишет: «...Я надеялся, что, узнав и продумав предлагаемое мной учение, вы предпочтете переносить некоторые неудобства в частной жизни..., а не приводить государство в состояние смуты. Я сделал это также для того, чтобы... вы не позволили в дальнейшем честолюбивым людям проливать вашу кровь ради приобретения ими власти». И далее в том же духе.

Во имя этой цели и разрабатывается Гоббсом теория нового государства. Нового — не в смысле «очередного» и «сменяющего предыдущее», а в смысле беспрецедентности характера этого государства, ибо только оно адекватно природе проблем, созданных устремлениями и отношениями «экономических человек». Масштаб и новизну вставших задач Гоббс и передает подчеркиванием *искусственного* характера этого политического образования: Левиафан — искусственный «коллективный человек». Полис был *естественным* для древних греков, христианское государство — для средневековых европейцев. Для современников же Гоббса, «экономических человек», *естественным* является безгосударственное состояние «войны всех против всех». Но в нем невозможно жить. Чтобы жить, они должны совершить нечто для себя противоестественное — заняться политикой как целенаправленным и коллективным устроением своего общежития. Они, будучи *естественным* образом частными лицами, должны как-то перевернуться и выступить в *искусственном* для них виде *граждан*, т.е. публично-политических субъектов. Выходит, что возможность жить как частные буржуазные лица они могут получить, лишь отрицая себя, лишь создавая такую сферу жизни (политико-правовую сферу), в которой отменяются законы их «естественной» буржуазно-конкурентной жизни.

Скажем для простоты *своими словами* так: условием капитализма является его ограничение, его неполнота как формы организации человеческой жизни, наличие рядом с ним того, что противоположно ему, но что только и делает его возможным. Иначе он станет саморазрушительным. Чтобы была капиталистическая экономика, политика должна быть устроена некапиталистически в самом элементарном смысле: приватизация средств власти – подобная приватизации средств производства – уничтожает (экономический) капитализм: разграничить «плохое» и «хорошее» соперничество становится невозможным.

Учитывая эти соображения, мы, вероятно, можем яснее представить себе *исторический* смысл гоббсовской концепции «естественного состояния». Конечно (с нашей исторической точки зрения), какие-то институты и традиции существуют всегда, следовательно, и в таком состоянии. Ведь существуют они и в местах типа Сомали, Либерии, Сьерра-Леоне, Косово и т.д., где государство по сути перестало быть. И люди (те, кто пока не погиб) продолжают там как-то физически и даже духовно жить. Но вопрос в том, могут ли они жить как «экономические человеки» с присущими последним «рациональными» стратегиями производства, приобретения, накопления? Господство «насильственной смерти» в гоббсовском «естественном состоянии» означает, конечно же, не невозможность жизни как таковой, а невозможность жизни того культурного типа человека, который мы обозначили как «*homo economicus*» и который *небезосновательно* (для новоевропейского контекста) отождествлялся Гоббсом с «человеком вообще».

Кульминация драмы, которой является гоббсовская политическая философия – второй акт, называемый «общественный договор». Третий акт – явление самого «Левиафана» – не более, чем «хэппи-энд». Строго говоря, в последнем представляется не столько политическая, сколько административная теория устройства общежития «экономических человеков». Однако казус в том, что второй акт объявлен, но не разыгран. И этот казус – то, что заставляло биться над теорией «общественного договора» лучшие умы позднейших времен – Локка, Руссо, Канта, или же отвергать его в качестве основания современного государства, как то сделали Юм, Бентам, Гегель...

Краткое описание второго акта, предложенное Гоббсом, гласит: в какой-то момент (гипотетический, находящийся вне времени и истории) «экономические человеки» решают выйти из своего невыносимого «естественного состояния» и с этой целью заключают между собою «договор» об учреждении «суверена», которому они передают

свои естественные права с условием, что он обеспечит их безопасность. Этот «договор» обязывает их абсолютным и необратимым образом повиноваться «суверену», но до того предела, за которым «суверен» — по каким-либо причинам — утратит способность обеспечивать их безопасность (к примеру, не только в результате поражения от другого «суверена», но и посылая своих подданных на смерть: солдат, согласно Гоббсу, *вправе* покинуть поле боя при реальной угрозе гибели, равно как и «суверен» *вправе* покарать его за дезертирство смертью, *если* в силах это сделать).

Создаваемый же «договором» «суверен» ни в чем не подотчетен подданным и даже не ответственен перед им же вводимыми законами. Его воля — первоисток не только любых законов, но и любых нравственных определений, самого разграничения добра и зла, справедливого и несправедливого, которое впервые становится *действенным* (а не только умозрительно данным) в организованном его властью «гражданском обществе». Однако власть «суверена» — отнюдь не самодурство, не тирания (в античном ее понимании). Гоббс уверен: законы, даваемые его «сувереном», «немногочисленны, а запрет наложен на немногое». Более того, «суверен» признает обязанность сохранять «неприкосновенную свободу» граждан. Являющийся в третьем акте Левиафан и демонстрирует *технически*, как это все делается. Однако во втором акте нам *не* показывают, как «экономические человеки» его создают. Ведущий программу (Гоббс) только объявляет нам, что они уже сделали это. Почему же нас лишили этого зрелища?

Мы уже заметили: Гоббс верно видит различие между мыслью и практикой. Мало *понять*, даже если это понимают все и одинаковым образом, что «так жить больше нельзя» (ведь и моральные «законы природы» знают все, но в практической жизни они «молчат»). Нужно *действовать* сообща, чтобы создать новое общежитие. А как действовать сообща, если я не доверяю другим, а они — мне и друг другу? Откуда взяться уверенности, что если я, к примеру, не буду обманывать других ради того будущего, в котором обман станет «невозможен» (подавляем политико-правовыми механизмами), то и все другие станут действовать так же, а не воспользуются моей «наивностью» к собственной выгоде, делая тем самым «будущее без обмана» недостижимым?

Ведь сама рациональность «экономического человека» базируется прежде всего на оптимизации соотношения затрат и прибыли, на расчете возможно большего выигрыша при меньших издержках. В ней нет ничего такого, что заведомо бы исключало обман (и любой

другой аморальный прием) как возможный способ снижения затрат при максимизации прибыли. А «будущее без обмана», привлекательное абстрактно, слишком неопределенно, как и любое будущее, чтобы деловые люди включали его в свой *трезвый* расчет. Ныне, к примеру, гораздо более вероятное будущее экологической катастрофы человечества пока еще никого не заставило отказаться от логики экономического роста, и даже скоординированные правительственные усилия (не говоря уже о деятельности частных предпринимателей) дают весьма неудовлетворительные результаты, чему свидетельство — тот же американский саботаж Киотского протокола.

Сила Гоббса в том, что он чужд иллюзии, получившей большое распространение уже в Век Просвещения и бытующей до сих пор. Он не верит в способность «просвещенного интереса», т.е. того же эгоизма, но стратегически отдающего предпочтение отдаленным выгодам перед сиюминутным выигрышем, менять мир и политически переустраивать общежитие. И он прав: любой интерес есть расчет, а рассчитывать можно только факты, т.е. только то, что *есть*, а не то, что выступает лишь возможностью, вероятность осуществления которой в *логике фактов* туманна. Самый «просвещенный интерес» неизбежно замкнут настоящим, и для него будущее может быть лишь «разросшимся настоящим», а не качественно новым, отрицающим настоящее будущим. Прорыв же из «естественного состояния» в «гражданское общество» есть именно такое отрицание (о степени его радикальности у Гоббса мы еще скажем ниже), т.е. переход в «новое будущее». «Экономические человеки» не могут мыслить и тем паче действовать в таких категориях.

Здесь и возникает у Гоббса мистическое понятие «народа». «Народ» — сугубо политическая, а не этнографическая или даже социологическая категория. Это — не агрегат частных лиц, пусть даже имеющих одинаковое мнение о том, что нужно делать, а «реальное единство», единая воля. В такой воле, кладущей некую идею в качестве *безусловного общего блага* и своей цели, преодолеваются недоверие и соперничество, присущие любым расчетам частных лиц. Но подобная приверженность общему благу, подобное отождествление его со своим частным интересом характерны для *граждан*, как это понятие трактовалось в отвергнутой Гоббсом античной философии. Если бы второй акт драмы гоббсовской политической теории был бы, действительно, разыгран, то нам бы показали, каким образом частные лица — «экономические человеки» — становятся гражданами, способными обладать единой волей и учреждать воплощающее ее государство.

Вместо этого нам *декларируют* следующее. Люди в «естественном состоянии» испытывают *равный страх* насильственной смерти. Это — *универсальное* чувство, приводящее в действие волю, одинаковую у всех (заметим, как у частных лиц, ибо озабочены они только собственным самосохранением). Практически «молчавшие» моральные законы («законы природы») подсказывают им, к чему этой воле нужно стремиться, т.е. сообщают ей направление. Все это и ведет к тому, что люди — все до единого — договариваются друг с другом о передаче своих «естественных» прав «суверену». Именно в нем, а не в самих договаривающихся, воля приобретает единство и именно поэтому его власть абсолютна (институциональная форма «суверена» по сути имеет мало значения, хотя монархия предпочтительнее вследствие большего единства воли, сосредоточенной в одном лице).

Договаривающиеся же, оставаясь частными лицами, — всего лишь агрегат, т.е. нечто политически недееспособное и ничтожное. Сразу же после заключения договора они возвращаются к своей прежней жизни с присущими ей соперничеством и недоверием, и в этом смысле «естественное состояние» сохраняется и в «гражданском обществе». Но теперь оно ограничено, регламентировано, направлено в приемлемое русло железной рукой «суверена». «Плохое» соперничество отделено от «хорошего». Капитализм стал возможен под дланью абсолютистской власти. Можно сказать, что он вводится ею, ибо, согласно Гоббсу, «собственность возникает одновременно с государством» и сохраняется только им. Без (до) него вместо собственности имеет место лишь случайное *обладание* (а потому ни о каком накоплении капитала, ни о каком рынке как упорядоченно-систематической форме отношений хозяйствующих субъектов не может быть и речи).

Получается, что «экономические человеки» так и не превращаются в граждан. Но как тогда воля к общему благу (всеобщему порядку) может столь решительно и безусловно перевесить любые частные расчеты выгод и убытков, в том числе — от соблюдения или несоблюдения условий договора? Она и не может их перевесить, что ясно самому Гоббсу. Именно поэтому он запрещает подданным «суверена» (тем же частным лицам) даже судить о его действиях и решениях, самостоятельно трактуя вопросы справедливости. Ведь любые такие их суждения будут отражать лишь своекорыстные расчеты, а потому, если их не запретить, они только спровоцируют хаос, ярчайшее проявление которого — революция. Но чем по сути частные лица как подданные отличаются от частных лиц как участников общественного договора? Абсолютно ничем! Различаются только внешние условия, в которые они поставлены.

Конечно, остается общий и равный страх. Это — ключевая посылка Гоббса. Равенство участников договора — неперемное условие не только возможности его заключения, но и его состоятельности. У Гоббса уравнивает страх. Но здесь-то и сказывается вся слабость его «методологического индивидуализма». Если в самом деле жизнь людей немислима без каких-то институтов, то мы обязаны предположить, что они неким образом распределяют имеющиеся ресурсы власти, богатства, интеллектуального капитала, идеологического воздействия... Такое распределение никогда не бывает равным уже потому, что любой институт есть некая субординация функциональных (а потому уже не тождественных) ролей. А коли так, то в любой ситуации одни не только защищены лучше других, но и могут быть заинтересованы в ее сохранении, тогда как для вторых она, действительно, может оборачиваться сплошной угрозой насильственной смерти. Следовательно, равенства в страхе нет и не может быть. А если так, то рушится вся гоббсовская логика перехода от «естественного состояния» к «гражданскому обществу». Поэтому нам ее и не показывают в действии, т.е. как (возможную) политическую *деятельность* людей.

Какой может быть такая деятельность — это было практически показано чередой событий, последовавших за смертью Гоббса и осмысленных уже другими философами. Вместе они составили эпопею войн и революций, из которых родился современный мир. Но в ней нашлось место и такому камерному событию, как английская «Славная революция» 1688—1689 г.г., которая, пожалуй, ближе всех подходила к модели «общественного договора». Разумеется, не всех со всеми, а лишь тех, кто принадлежал к верхушечным группировкам тори и вигов: как остроумно заметил Юм, к тем «семи сотням, которые определили перемены для почти десяти миллионов».

Заключение

Так каково же отношение Гоббса к либерализму? Конечно, те, кто отождествляют последний с представительным и выборным правлением, многопартийностью, свободой слова и собраний и т.п., в ужасе отшатнутся от Гоббса как апологета крайних форм абсолютизма или даже (вспомним суждение Хайека) «тоталитаризма». Но присмотримся внимательнее. В экономическом смысле гоббсовский Левиафан, так сказать, меньше «минимального государства»: раз установив незыблемость частной собственности, он вообще никак не вмешивается в хозяйственную жизнь. Ему чуждо даже притворство в

отношении «защиты труда», и он охотно мирится и с рабством, если так складываются частнохозяйственные отношения (кажется парадоксальным, но против античных авторов Гоббс отстаивает суждение о том, что господин и его рабы «могут образовывать государство»). Его совершенно не интересует идеология, и если он и готов заниматься каким-то воспитанием подданных, то лишь в духе классических буржуазных ценностей прилежания, усердия, бережливости, осмотрительности и т.д. Он, как отмечалось выше, даже готов соблюдать все свободы подданных, поскольку они не вступают в конфликт с той *минимальной* регуляцией их жизни, которая необходима им самим как «экономическим человекам» и которую он поддерживает своей железной рукой.

Сам Хайек как-то сказал (в отношении диктатуры Пиночета в Чили), что если бы ему пришлось выбирать между демократией без либерализма и либерализмом без демократии, то он предпочел бы последнее. Гоббсовский Левиафан и есть либерализм без демократии, точнее – экономический либерализм, обеспечиваемый политической несвободой. Но такое ли уж нестерпимое бремя этой несвободы? Гоббс уверен: для «экономических человек» отнюдь нет, ибо их интересы – в частной жизни, а «общественными делами» они и так «в высшей степени тяготятся». Конечно, для других культурных типов человека или же для «экономических человек», поскольку они не являются законченно «экономическими», политическая несвобода может оказаться бременем, заслуживающим того, чтобы его сбросить борьбой. В конце концов, комбинация абсолютизма и капитализма была *типичной* в мировом масштабе именно для периода становления буржуазного общества, уступив в наше время, во всяком случае в странах ОЭСР, место тому явлению, которое стали называть «демократическим капитализмом».

Означает ли это, что теперь, наконец-то, Гоббса можно целиком предоставить тому музею человеческой мысли, который именуется «историей политических идей»?

Вряд ли. Сила Гоббса в том, что он показал *базисные* политико-правовые условия общества собственников, без которых оно, включая рыночную экономику, не может существовать. И он объяснил, что эти условия создаются и поддерживаются непреклонной волей, а отнюдь не спонтанной игрой спроса и предложения и тем менее – абстракциями морального или правового разума. Пока эти условия неприкосновенны – капитализм может позволить себе и такую роскошь, как свобода слова и представительное правление. Левиафан отступает в тень или одевает наряд предвыборных шоу, теледебатов претен-

дентов, расследований махинаций Никсона или сексуальных похождения Клинтон и, конечно, праведного негодования оппозиции. Когда же эти условия сталкиваются с серьезным вызовом, тогда реальная политика выходит на поверхность, и Левиафан задает вопрос, от ответа на который невозможно уклониться: «Либерализм без демократии или демократия без либерализма — вы за что?»

ДЖОН ЛОКК

Введение

Джон Локк — признанный классик либеральной политической философии. Точнее было бы сказать, что с Локком либерализм впервые обретает теоретико-систематический характер. В ходе его дальнейшего развития многие элементы локковской системы были ревизованы или даже отвергнуты. Само по себе — это самое обычное явление для истории любого крупного философского и идеологического течения. Вопрос в другом: может ли либерализм отказаться от того основания, которое подвел под него Локк, не рискуя «повиснуть в воздухе» и превратиться из системы просто в «сумму взглядов» на те или иные вопросы общественной жизни. Основание же либерализма у Локка — с нашей нынешней точки зрения — кажется парадоксальным. Либерализм, первое и осевое политическое учение современности, возводится им на теологическом фундаменте, на тех представлениях о «законе природы», «естественном праве» и «естественном состоянии», которые, по словам Бертрانا Рассела, являются «лишь повторением средневековой схоластической доктрины». И ведь именно это — то логическое и концептуальное условие, которое позволяет Локку преодолеть абсолютизм гоббсовского Левиафана и перейти к ставшей хрестоматийной теории либерального государства.

Биография

Джон Локк родился в 1632 г. в городке Рингтон около Бристоля в благополучной семье провинциального адвоката. Отец Джона придерживался пуританских взглядов и был критично настроен по отно-

шению к официальной англиканской церкви и Короне. Во время революции он оказался в рядах парламентской армии, свергнувшей монархию. Некоторые биографы придают этим семейным обстоятельствам немалое значение, пытаются выяснить истоки либеральных и в чем-то революционных воззрений Локка. Возможно, семейные влияния как-то сказались на его творчестве, но очень опосредованно, ибо в ранних работах, появившихся уже в период Реставрации, он предстает скорее сторонником режима, чем его противником, а в «Опытах о законе природы» (1663–1664) прямо отвергает формулу «глас народа – глас божий», служившую своего рода санкцией оспаривания «божественного права» королей. Радикализация его политических взглядов происходит значительно позже и в связи с иными обстоятельствами.

В 1647 г. Джон Локк поступает в привилегированную Вестминстерскую школу, а закончив ее, становится в 1652 г. студентом Оксфордского университета. С Оксфордом связана значительная часть жизни Локка – с небольшими перерывами вплоть до 1684 г., когда он был лишен места в университете по настоянию короля Карла II. Однако вряд ли можно сказать, что Локк комфортно чувствовал себя в атмосфере тогдашней оксфордской жизни, остававшейся во многом пропитанной схоластикой. Характерно, что уже в последние годы его жизни собрание деканов колледжей Оксфорда указало преподавателям не обсуждать со студентами главное философское произведение Локка – «Опыт о человеческом разумении». Тем не менее после окончания университета в 1656 г. и получения магистерской степени в 1658 г. он остается в Оксфорде в качестве преподавателя – вначале греческого и риторики, а позже – моральной философии. Стоит заметить, что, преподавая эти классические дисциплины, Локк проявляет в те годы живой интерес к естественным наукам, прежде всего – к медицине, и сближается с выдающимся естествоиспытателем Робертом Бойлем. В 1668 г. Локк становится членом Королевского естественного общества, а в 1669 г. – членом его Совета.

После краткой отлучки из Оксфорда зимой 1665–1666 годов, когда Локк пробует себя на дипломатическом поприще, происходит поворотное событие в его жизни – сближение с Энтони Эшли Купером, позднее – первым эрлом Шафтсбери, подлинным грандом складывавшейся в то же время группировки вигов. Отношения Локка и Шафтсбери были закреплены одним удивительным событием. Опираясь на свои медицинские познания, Локк диагностировал непонятный многим врачам недуг Шафтсбери и провел операцию, которая, как представляется, спасла Эрлу жизнь.

Само пребывание Локка в доме Шафтсбери поставило его в центр тогдашней политической жизни Англии. Взлеты и падения лидера вигов, его растущая оппозиционность по отношению к политике Карла II – все это прямым образом отражалось и на положении Локка в обществе, и на его мышлении. Первая вынужденная эмиграция Локка в 1675 г. была вызвана публикацией памфлета, написанного под влиянием (если не по просьбе) Шафтсбери и разъярившего правительство. Примечательно, что сам Локк никогда не признавал свое авторство этого произведения, как, впрочем, и многих других, включая знаменитые «Два трактата о правлении» – даже после «Славной революции» 1688-1689 годов, когда он стал признанным и высоко чтимым мэтром политической теории.

В 1679 г. Локк вернулся в Англию, имея с собой, по всей вероятности, черновики «Опыта о человеческом разумении», излагавшего в первую очередь его теорию познания (опубликован в 1690 г.). Начало работы над «Двумя трактатами о правлении» относится к этому периоду, и, как считают биографы, стимулировано оно было опять же Шафтсбери. В 1683 г. был раскрыт заговор с целью покушения на жизнь короля. Из-за подозрений в причастности к нему Локк вновь эмигрирует. Как и многие другие английские оппозиционеры, он оказывается в Голландии.

На сей раз Локк находится в эмиграции вплоть до победы «Славной революции». В Голландии он пишет (вероятно, в 1685 г.) знаменитое «*Epistola de Tolerantia*», опубликованное на английском в 1689 г. под названием «Письмо о терпимости». Впрочем, свои авторские права и на это произведение Локк также никогда публично не признавал.

Заключительную часть своей жизни Локк проводит в основном в усадьбе сэра Френсиса и леди Мешэм неподалеку от Лондона. Он весьма активен – и как литератор, и как политик. В эти годы пишутся «О разумности христианства» и «Некоторые мысли о воспитании», публикуются второе и третье «Письма о терпимости», а также менее (сейчас) известные эссе, посвященные экономическим сюжетам, такие как «Некоторые соображения о снижении процентных ставок и повышении стоимости денег» (возможно, последнее было написано, хотя бы в основном, еще в 1668 г.). Одновременно Локк занимает видные посты в новом истеблишменте, наиболее высокий из которых связан с контролем над торговлей с британскими колониями. Кроме того он сыграл заметную роль в отмене «Закона о регуляции печати» (1695 г.) и принятии решений о новой чеканке обесценившейся английской монеты.

Локк никогда не был женат и не имел детей. Ему довелось немало кочевать и менять свои пристанища. Но скончался он в 1704 г., окруженный заботой семейства Мешэмов. Он был в зените философской и политической славы.

Политико-философские взгляды

С точки зрения дальнейшего развития либерализма главное в локковском теоретическом наследии видится в формулировке и обосновании им следующих идей:

— все граждане государства, каковы бы не были имущественные или статусные различия между ними, признаются равными в политико-правовом отношении;

— такое равенство означает в первую очередь то, что каждый гражданин считается обладающим индивидуальными правами, ограничиваемыми допустимыми в отношении его действия со стороны как других граждан, так и государства;

— единственным основанием легитимности власти является то, что она служит «общему благу» и никоим образом — не «частным благам» власть имущих, если последние отличаются от первого;

— «общим благом» являются прежде всего сами права граждан, соблюдать которые — первейшая обязанность государства (однако Локку не чужды представления об обязанности государства заботиться и о благополучии граждан, особенно в экстремальных ситуациях);

— среди прав граждан ключевыми являются права на жизнь, свободу и собственность, которые в обобщенном виде можно представить как право на собственность, что и делает его главным и при учреждении государства, и в его функционировании (к этому деликатному сюжету мы вернемся ниже);

— государство, удовлетворяющее указанные выше условия, не может не быть «правовым государством», т.е. таким, в котором правит признанный всеми Закон, а не произвол правителя (поэтому абсолютизм оказывается «нелегитимным», так сказать, по определению);

— оптимальный или даже единственно возможный механизм устройства такого государства представляет собой воплощение принципа «сдержек и противовесов» различных ветвей власти (позднее, но не самим Локком, он был превращен в концепцию «разделения властей»);

— в отношении личных взглядов и убеждений граждан государство должно соблюдать принцип терпимости (по существу — «мировоззренческого нейтралитета»), но лишь до тех пределов, которые

определяются соображениями безопасности самого либерального государства (локковская интерпретация этих пределов вызывает в наше время острейшую полемику);

— если граждане, ради «общего блага» которых существует государство, считают, что оно недостаточно заботится о нем или, тем более, нарушает их права, то они «по справедливости» могут оказывать сопротивление такой власти, она же — утрачивает легитимность (моральное основание своего существования).

Все эти положения в том или ином виде прочно вошли в арсенал либерального мышления. Но из чего **выводит** их Локк и как он их **доказывает**? Не только в конкретном духовном контексте его эпохи, но и в общем философском и логическом плане ответы на эти вопросы вытекают из того, каким образом он опровергает рассуждения Гоббса о неспособности буржуазных эгоистических индивидов к самоорганизации в публично-политической жизни и, следовательно, о необходимости Левиафана как единственного способа удержать их от «войны всех против всех» и иметь (хотя бы авторитарно устроенное) общежитие. Задавшись вопросом о доказательности либеральных взглядов Локка, тем самым — об их «системности», мы вынуждены вновь (как и в случае с Гоббсом) обратиться к концепции «естественного состояния» как к началу его политической философии.

Здесь нас ждет удивительное открытие. Мы не обнаруживаем у Локка «экономических человек», этих характерных персонажей буржуазной эпохи, с наблюдения за логикой действий которых Гоббс начинает всю свою политическую философию. Мы находим лишь морально совершенные существа, почти ангелов, в среде которых отдельные эгоисты выглядят патологическими и трудно объяснимыми исключениями. Удивительно же то, что современная теория либерализма, предназначенная для коммерческого и конкурентного (в том числе — в политике) общества, имеет в качестве своих прототипов ангельские типажи, взятые из явно «досовременных» рассказов о «золотом веке».

В самом деле, мы узнаем от Локка, что «люди, живущие вместе в соответствии с разумом, без обычного превосходства одних над другими и с правом судить друг друга, и представляют собою... естественное состояние». Понятие разума несет здесь главную нагрузку. Разумом наделен каждый, и разум — это то, что открывает каждому «закон природы», являющийся вечным и универсальным, как закон Бога. «Жить в соответствии с разумом» и означает «жить в соответствии с моралью», т.е. **непосредственно** иметь ее в качестве практического правила «моего» поведения и принципа «моих» взаимоотноше-

ний с другими. Они же, само собой, руководствуются теми же правилами и принципами. Это и есть идиллия «золотого века». Ясно, что после представления такой картины Локку остается только заключить: «естественное состояние» столь же противоположно «войне всех против всех», как мир, добрая воля и взаимопомощь — вражде, злобе, насилию и взаимному разрушению.

Конечно, в «естественном состоянии» случается и встречается нечто, что кажется странным или неприятным — нам или Локку. Нас, к примеру, может смутить то, что в нем имеются *рабы*. Локка это ничуть не озадачивает, ибо превращение в рабов тех, кто пленен в «справедливых войнах», полностью соответствует вечной и универсальной морали. С чьей точки зрения такие войны «справедливы» — также не обсуждается. Ведь справедливость чего бы то ни было делает самоочевидной тот же вечный и универсальный разум. Локка больше заботит то, что и в «естественном состоянии» встречаются индивиды, которые (по не вполне понятным причинам) не зрят «светоча разума» и потому совершают столь безрассудные поступки, как покушения на чужую собственность. Но — по его же определению *природы человека* — они не могут не быть всего лишь «девиантным меньшинством», а потому не способны создать для «нормального большинства» какую-либо серьезную *политическую* проблему, заставляющую задуматься о переустройстве «естественного состояния» в «политическое общество».

Правда, Локк несколько обостряет эту проблему, когда утверждает, что с ходом времени — по мере роста производительности людей и появления у них излишков и в особенности — после введения денег и частного присвоения бывшей ранее в общем владении собственности — подобные отклонения от морального поведения, видимо, учащаются. Однако даже это — едва ли достаточный повод *всем и сообща* перейти к государственной жизни. Ведь коли в «естественном состоянии» нет никакого иного закона, кроме морального, стало быть и превращение общей собственности в частную произведено абсолютно справедливо и к удовольствию всех (разумных существ), и достаток трудолюбивого соседа может быть только источником моей радости, и денежный оборот должен строго соответствовать моральным правилам (а каким иным он может соответствовать?). Покушения на чужую собственность, следовательно, остаются аномалией и не могут требовать политических решений.

Почти идиллическая картина «естественного состояния» ставит перед Локком проблему, прямо противоположную гоббсовской. Гоббсу было крайне трудно объяснить саму возможность разумного

коллективного действия эгоистов, направленного на выход из «естественного состояния» при условии, что необходимость такого выхода была очевидна. Локку нелегко объяснить другое: зачем обитателям «естественного состояния» выходить из него, почему они не могут улаживать случающиеся недоразумения или пресекать бесчинство одиночек на основе самого «закона природы», который — в отличие от гоббсовской концепции — не только доступен их умозрению, но и универсально практикуется ими.

Говоря философским языком, такое различие в проблематике проистекает из следующего. У Гоббса «естественные права» (как право «на все») предшествуют — в практической жизни людей — «законам природы», которые только должны быть еще «внедрены в жизнь», и учреждение Левиафана — единственный путь достичь этого в форме права. У Локка же, напротив, первичен моральный «закон природы», который определяет содержание и границы «естественных прав» человека. Переход в «политическое состояние» может быть понят в этом контексте лишь как «отладка» действия «закона природы», но отнюдь не как его актуализация. Именно такое локковское понимание связи «закона природы» и «естественных прав» является «досовременным» — в том смысле, что оно присуще классическому и средневековому морально-политическому мышлению. И напротив — Гоббс порывает с этим типом мышления именно благодаря произведенной им инверсии соотношения «закона природы» и «естественных прав».

Что же нуждается в корректировке действия «закона природы» в «естественном состоянии»? То, что в любой конкретной ситуации (а не только в тех исключительных, в которых морально незрячие посягают на чужую собственность) каждый является «судьей в своем собственном деле». Это чревато тем, что любой человек может оказаться небеспристрастным и вынести ложное суждение.

Но как логически увязать такое опасение с тем, что каждый (нормальный) человек — уже в силу своей «природы» — руководствуется только моральным законом? — По-видимому, двояко. Во-первых, люди могут ошибаться в интерпретации «закона природы». Во-вторых, они и могут ошибаться потому, что этот вечный и универсальный закон, в сущности своей явленный всем одинаково, приходится применять к особнным и меняющимся обстоятельствам, как раз и составляющим содержание каждой конкретной ситуации. Общее (моральный закон) не проецируется на особенное (конкретная ситуация) самоочевидным и однозначным образом. Эту связь общего и особенного нужно как-то и чем-то опосредовать, дабы устранить ее неяс-

ность и возможный субъективизм в ее трактовках. Оказывается, моральный закон все же не обладает «прямодействием», не дает самоочевидную регуляцию человеческого поведения, не способен устранять и разрешать конфликты и споры между «нормально» разумными людьми, что гораздо серьезнее, чем те эксцессы, которые учиняют морально слепые одиночки.

Чем же и как опосредовать эту связь общего и особенного? Прежде всего, должны быть выработаны правила, так сказать, среднего уровня, приближенные к эмпирии человеческой жизни, но в то же время опирающиеся на универсальный «закон природы». Назовем такие правила «позитивным правом» — в отличие от «естественного права». Установить первые — дело самих людей, конечно же, разумных, т.е. зрящих «закон природы». Установление их само по себе предполагает некоторые процедуры, согласно которым оно будет производиться и которые признаются всеми. Говоря кратко, это — вопрос о формировании законодательной власти, ее прерогативах, полномочиях и условиях легитимности.

Далее. Поскольку позитивное право все равно не в состоянии давать прямых указаний на то, как разрешать данный единичный спор, необходима особая позиция, с которой это можно было бы делать. Это — позиция *над* точками зрения тяжущихся сторон и в то же время признанная ими в качестве авторитетной и имеющей *прямое отношение* к их делу. Это — позиция беспристрастного судьи, устраняющая главную трудность «естественного состояния» — необходимость каждому быть «судьей в своем собственном деле».

Наконец, решения судьи должны в обязательном порядке исполняться. За ними надлежит стоять принудительной силой, без которой они — в практическом смысле — лишь «еще одно» мнение. Такой силы в «естественном состоянии» также не было, что превращало «судью в собственном деле» в исполнителя собственного приговора — со всеми последствиями, вытекавшими из этого и для исполняемости приговора, и для справедливости исполнения — в смысле соответствия меры провинности и меры воздаяния. Под этим углом зрения встает вопрос об исполнительной власти.

Так Локк приходит к формулировке трех главных проблем, возникающих в «естественном состоянии» и соответственно трех главных задач, которые разумные люди должны стремиться решить, пытаясь преодолеть присущие этому состоянию «неудобства». Примечательно, что все эти проблемы имеют политический, а не, так сказать, уголовный характер. Они вызваны потребностью переустроить жизнь самих нормально разумных людей, а не организовать их отпор бес-

чинствам девиантных элементов (для последнего достаточно было бы самодеятельной милиции — вместо создания особых государственных институтов, чье отношение к их учредителям само оборачивается новой серьезнейшей проблемой).

У Локка, коли задачи ясны, то уже не составляет труда показать, каким образом разумные люди их решают. Они, конечно же, заключают «общественный договор» об учреждении тех политических и правовых институтов, о которых говорилось выше. Так и возникает или, скажем, должно возникнуть либеральное государство. Оно, правда, не всегда получается, поскольку властимущие могут нарушать условия «общественного договора», не посвящать себя без остатка служению общему благу, по неразумию отдавать предпочтение собственным выгодам перед соблюдением полной беспристрастности (т.е. личной незаинтересованности) и т.д. Все это приводит к тому, что Локк называет «тиранией», а от нее у него наготове весьма радикальное лекарство, прописывать которое не отваживались в подобных случаях многие позднейшие либералы (тот же Кант) — сопротивление народа вплоть до применения вооруженной силы.

Но шарм британской степенности накладывает отпечаток даже на такое проявление радикализма: либеральное государство все же *должно было* изначально возникнуть как бы по логике дела, стало быть, «тирания» есть лишь узурпация, нарушение должного, собственно — переворот, и даже вооруженное свержение узурпаторов при таком подходе будет выглядеть чем-то вроде «контрпереворота», восстановления должного, т.е. *рестаурацией*. Так и была «антиреволюционно» истолкована «Славная революция». Позднее либеральные *консерваторы* типа Эдмунда Берка богато разовьют эту благодатную тему (уже отказавшись от ставших ненужными локковских представлений о «естественных правах» человека и прочих теологических элементов).

Относительно локковской концепции «общественного договора» — в ее отличии от гоббсовской — нужно отметить следующие четыре принципиальных момента.

Первый. Как и в гоббсовской философии, о новом государственном устройстве, согласно локковским представлениям, договариваются «все со всеми». Но если у Гоббса все договариваются на предмет учреждения суверена, который сам *не* является участником договора, а потому никому не подотчетен в своих действиях и в буквальном смысле стоит выше позитивного (им же данного) права, то у Локка дело обстоит иначе. Те, кто становятся носителями публичной власти — такие же участники договора, как и все прочие, только за ними *на определенных условиях* закрепляются специфические (законодатель-

ные, судебские и исполнительские) функции. Именно поскольку такие условия ясны и недвусмысленно оговорены, постольку их нарушение делегитимирует власть и становится законным основанием для сопротивления ей народа. В то же время «нормальные» люди, будучи у Локка прежде всего разумно-моральными существами (а не расчетливыми эгоистами, как у Гоббса), в состоянии *справедливо* рассудить о том, нарушается или не нарушается властью «общественный договор» и достаточно ли серьезно такое нарушение, чтобы оправдать неповиновение ей.

Второй момент. У Локка заключение «общественного договора» вовсе не предполагает отчуждения людьми в пользу суверена всех их «естественных прав» за исключением права на самосохранение, как то было у Гоббса. Указанная выше триада «естественных прав» является в прямом смысле неотчуждаемой. По сути люди отчуждают в «общественном договоре» лишь *производное* от этой триады право быть судьями в собственных делах (со связанными с ним еще более производными правами исполнения приговоров и т.д.). Договор об отдаче себя в рабство, в том числе политическое, предполагающее безусловность подчинения суверену, недействителен по определению – ведь стороной договора может быть только дееспособное, т.е. свободно и разумно волящее лицо, а договор о рабстве отрицает именно эти его качества и тем самым делает данное лицо недееспособным (как малолетнего или душевнобольного). Отсюда – то исключение самого представления о «добровольном рабстве», та непримиримая оппозиция рабства и свободы, которые стали чуть ли не общим местом в *современных*, воспитанных либерализмом политических представлениях.

Именно их превращение в общее место делает невразумительными и непонятными, к примеру, сетования Фирса из чеховского «Вишневого сада» по поводу отмены крепостничества в России или отвагу чернокожих рабов, сражавшихся на стороне Конфедерации против вроде бы стремившегося эмансипировать их Севера в ходе гражданской войны в США (что, конечно, не должно служить поводом забыть о том, что другие чернокожие геройски сражались на противоположной стороне). Конечно, если саму волю, стремящуюся или не стремящуюся к свободе, равно как и представления о том, в чем именно состоит свобода, осмыслить в их исторической динамике (подобно тому, что сделал Гегель), то оппозиция свободы и рабства перестанет выглядеть абсолютной и непримиримой. Различить их можно будет не «раз и навсегда», а лишь относительно той или иной исторической ситуации, за рамками которой их смысл может поменяться –

вплоть до перехода в свою противоположность. Но подобные рассуждения выводят нас слишком далеко за пределы локковского политического мышления.

Третий момент. У Локка устанавливаемая «общественным договором» власть отнюдь не является — в противоположность Гоббсу — учредителем самих основ общественной жизни. Как мы уже видели, не только производительный труд и упорядоченный брак, но и частная собственность и такие сложные формы кооперации людей, как денежное хозяйство — все это уже имелось в «естественном состоянии», будучи в общих чертах (пусть не во всем удовлетворительно) обеспечено регулирующим действием морального «закона природы». Соответственно политическая власть предстает уже не демиургом общества, а его охранником и отчасти — реформатором. Таким образом Локк **восстанавливает** представления о до- и внеполитической природе общественной жизни, лишь оформляемой (и в чем-то улучшаемой) политически.

Трудно переоценить, какое значение это восстановление старых (теологических и мифических) представлений имело для дальнейшего развития **современной** социальной мысли. Ни либеральная метафора «невидимой руки» рынка, ни марксистские (или квази-марксистские) образы «базиса и надстройки» невозможны без такого хода мысли. Хотя то, **что** именно понимать под до- и внеполитической природой общества (экономику, спонтанно развивающиеся традиции, «жизненный мир», поэтапный прогресс самого Разума, локковское моральное «естественное состояние» или что-то иное), конечно, оказывается различным у разных теоретиков.

Четвертый момент. У Локка распад политической власти, к примеру вследствие ее дегенерации в «тиранию» и сопротивления ей, не тождествен распаду самой общественной жизни (по причине, указанной в предыдущем пункте). Это решительно отличает его от Гоббса и именно это в конечном счете делает допустимой для него идею восстания и, мы бы сказали, революции. Риски, связанные с ней, оказываются у Локка много ниже, чем у его предшественника. Вновь подчеркнем: такое отношение к революции зиждется на той же посылке, что люди были и остаются всегда в сущности своей морально-разумными существами. Если же допустить сложившуюся позже мысль о том, что люди формируются обстоятельствами своей жизни, что будучи втянутыми в некоторые события, они получают их отпечаток и выходят из них другими, чем вошли, что кровавые дела могут превратить их в то, что Эрнесто Че Гевара, давая определение революционера, называет «холодными машинами убийств», то локков-

ское отношение к революции покажется нам слишком благостным. Достаточна ли *презвость* осознания трагизма революции, пришедшая много позже Локка, для того, чтобы отринуть ее как допустимый (если и не предпочтительный) метод политического действия? Это — великий вопрос, который мы унаследовали от XIX и XX столетий и искать ответа на который у Локка бесполезно.

Если задуматься над тем, какое значение имеет Локк для нас сегодня — для понимания нашей жизни, а не только для пополнения историко-философской образованности, то, видимо, главным предметом размышлений может стать отношение либерализма к капитализму.

Те, кто склонен отождествлять их или видеть в них две стороны одной медали, наверняка прочтут Локка как хрестоматийно буржуазного автора (что и делается некоторыми комментаторами). Не говоря уже о его индивидуализме (впрочем, несколько сомнительном, учитывая рассмотренное выше «мягко коллективистское» описание «естественного состояния»), они обратят внимание на его непреклонную защиту частной собственности как «естественного права». И в самом деле, разве нет у Локка даже «экстремистских» формулировок на сей счет вроде утверждения о том, что «верховная власть ни у кого не может отнять ни единой частицы собственности без его согласия»? «А как же налоги?» — впору удивиться здесь. Они-то уж точно при *нормальных* обстоятельствах взимаются не только без моего согласия, но зачастую и вопреки моему желанию. А без них не выживет самое либеральное государство. В этой его формулировке Локк выглядит даже не либералом, а анархистом-либертарианцем.

Анархистом Локк явно не был, и уже это заставляет внимательнее присмотреться к его пониманию частной собственности, в том числе к тому, почему право на частную собственность он готов рассматривать как своего рода обобщение всей триады важнейших прав, включая жизнь и свободу.

Рассмотрение собственности Локк начинает с понятия «собственности на самого себя». Что это означает? — Способность владеть и распоряжаться собой — не только телом, но и своими вожделениями. Мы способны это делать, поскольку являемся морально-разумными существами. Мы свободны в той мере, в какой способны быть такими существами, т.е. не подчиняться тому, что нам не принадлежит и от нас не зависит — чувственным влечениям, превращающим нас в рабов того, что их вызывает. Стало быть, наше морально-разумное суждение, контролирующее и ограничивающее (при необходимости) наши вожделения, пишет Локк, «есть не урезывание, а цель и

польза *нашей свободы*». Мы сами даем себе моральный закон и следуем ему и поэтому свободны — в смысле владения собой. Это — то, что позднее получило название *автономии*, буквально — самозаконотательства человека. Именно это лежит в основе локковской концепции собственности, вследствие чего она должна быть неотчуждаема. Именно отправляясь от этого, Локк напишет и в отношении политических законов, что свобода начинается не там, где кончается их действие (как то получилось у Гоббса), а именно в сфере их действия. Ведь и «общественный договор» есть ни что иное, как коллективно-автономное самозаконотательство.

Отметим для себя: свободный собственник (в локковском понимании) — нечто прямо противоположное современному буржуазному потребителю, чьи потребности, вкусы, модели поведения производятся колоссальной индустрией «масс-культы» и рекламы (включая политическую) и, по сути, исключают, в той мере, в какой они эффективны, его автономию. Локковский «собственник себя» живет и действует, «опредмечивая», как выразился бы Гегель, свою свободную волю в продуктах своего труда. Тем самым и на этом основании он их *присваивает*.

Здесь мы выходим к двум важным для Локка положениям. Во-первых, труд есть форма осуществления самодеятельности и моральной воли (что по сути одно и то же). Труд раба тем и отличается от труда собственника, что первый — не самодеятельность и не выражение его моральной воли. Как в свете этого оценить деятельность миллионов современных наемных работников — у сборочного конвейера или в компьютеризованных офисах? Что это иное, как не рабство (в локковском понимании)? Во-вторых, собственность может иметь только трудовую природу. Это даже не столько трудовая теория стоимости — в Марксовом ее понимании, сколько трудовая теория собственности. Уже в XVIII веке, уже Юму и Смиту было ясно, что она совершенно не соответствует реалии «коммерческого общества», в котором и присвоение, и отчуждение собственности происходят на совсем иных основаниях. Каких? Для простоты скажем так — экономических. И они были, конечно же, правы: расхождение экономических и нравственных законов, обособление экономики в особую реальность, как бы не подлежащую по природе своей моральной регуляции — ключевое условие становления капиталистического общества, если угодно — принцип его структурной организации.

Заключение

Можно сказать, что Локк разрабатывал *этическую*, а не экономическую концепцию собственности. Но только в качестве таковой она и может быть «естественным правом». Если первая устарела, то просто абсурдно говорить о «священном» праве собственности. Ведь экономика по природе своей знает только целесообразность, а не абсолютное долженствование, и это полностью распространяется на категорию собственности, поскольку она становится экономической. Коли так, то всегда можно спросить — целесообразна ли частная собственность, и если да, то в какой степени и на что именно? А отсюда логически и политически может вытекать *все*. Ведь вопрос о целесообразности всегда подразумевает другой — для кого или с чьей точки зрения она целесообразна или нет.

«Экономизация» категории собственности делает спор о ее целесообразности, если таковой возникает, разрешимым только доводами силы или (если возможно) подкупа, но никак не «естественного разума», т.е. не на нравственных основаниях. Если же мы настаиваем на этическом понимании собственности, то это означает, во-первых, требование того, чтобы труд был самодеятельностью, во-вторых, чтобы продуктами труда распоряжались те, кто им занят. В современном контексте «зрелого капитализма» (в отличие от локковского) эти требования обретают столь явное социалистическое, если не коммунистическое, звучание, что Локка при желании можно причислить чуть ли не к предтечам идеологии пролетарской революции.

Конечно, это столь же нелепо, как считать его анархистом-либертарианцем на основе суждений о запрете государству отчуждать собственность без согласия собственника. Что же нам дал тогда экскурс в локковскую теорию собственности? Во-первых, более реалистичное понимание условий ее сохранения в современном обществе — понимание, освобожденное от пустого морализаторства. Во-вторых, что сейчас для нас важнее, возможность глубже осмыслить особенности функционирования современного либерального государства и политической системы в целом.

И действительно — на чем базируется их легитимность? На согласии граждан. Но различить согласие от несогласия можно лишь при том условии, что они — выражение и плод самостоятельного, т.е. автономного, суждения. Было ясно, почему им мог обладать локковский свободный собственник и как он его мог разумно выражать. Но если такого собственника с его автономией как массового типажа больше нет, если политические суждения новых (экономических)

собственников и не-собственников определяются «пиарным» и «масс-культурным» манипулированием или — в лучшем случае — расчетом своих частных выгод, а не нравственным пониманием общего блага, до которого никому нет дела, то какое значение имеет их согласие или несогласие? Во всяком случае до тех пор, пока они не будут в состоянии «физически» развалить государство. *На что*, действительно, опирается современное либеральное государство и сколь прочна эта опора, если локковские ответы на данные вопросы стали нерелевантны? А с другой стороны — как можно *на деле* противостоять общественной несправедливости, если локковские условия народного сопротивления власти также утратили актуальность? Над такими вопросами стоит поразмышлять в компании с Локком.

БЕНЕДИКТ СПИНОЗА

«Приниженность не есть добродетель»

Голландский философ Барух (Бенедикт) Спиноза — мыслитель, занимающий особое место в западноевропейской философской традиции. В его учении тесно переплелись метафизическое вдохновение, пытающее объять весь универсум, и строгий геометрический разум, заботящийся о доказательности каждого из выдвинутых предположений, стремление слиться с высшим Бытием, Богом, и горячее желание объяснить простую повседневную жизнь с ее заботами и проблемами. Все это породило самые противоречивые интерпретации его творчества — от богоборчества до отношения к нему как к «человеку, упоенному Богом» (Новалис). Между тем анафема на его произведение в иудаизме была снята только в 1927 г., а из папского списка запрещенной литературы «Богословско-политический трактат» был вычеркнут лишь в 1966. Но для всех несомненным оставалось одно: Спиноза и в жизни, и в своем учении был человеком, превыше всего ценившим свободу, — прежде всего свободу духовную, признающую за человеком право на свободный выбор жизненной позиции, взглядов и убеждений, вероисповедания и права неукоснительно следовать раз избранному пути.

Барух Спиноза родился в Амстердаме 24 ноября 1632 года. Объединенные провинции, чаще именуемые Голландией по названию наиболее крупной из них, занимали особое положение в конstellации европейских государств. Это была очень развитая в промышленном отношении страна, с хорошо налаженной торговлей, с самым крупным в то время в Европе банком. Экономическое процветание и формирование прочной сети буржуазных отношений в промышленности и торговле обеспечивали и политическую независимость страны,

и относительную внутреннюю ее стабильность. Несмотря на яростное противоборство двух соперничающих в политическом плане группировок — представлявших промышленную и торговую буржуазию «республиканцев», на которых опирался глава государства, Великий Пансионарий, и «оранжистов» (сторонников герцога Оранского), отстаивавших интересы дворянства и армии, — Голландия пережила период мирного развития и сумела создать внутри государства климат исключительной толерантности, которого не было ни в одной из Европейских стран. Здесь действовали религиозные объединения, запрещенные в других странах; здесь находили пристанище многие гонимые ученые и философы; здесь почти без всякой цензуры издавались книги, которые нигде более не печатались.

В силу этих причин Голландия стала приютом для обширной колонии иудеев, бежавших от преследований инквизиции из Испании и Португалии, а также из Польши и Германии. Еврейская община славилась своим богатством, известными медиками, учеными, поэтами. С другой стороны, она была отмечена суровостью нравов, строгой защитой ортодоксии и использованием для поддержания авторитета общины методов и средств, сравнимых с действиями святой инквизиции, от которой пострадали отцы и деды нынешних членов амстердамского еврейского сообщества. Семья Спинозы принадлежала именно этой общине, причем его дед, Авраам Эспиноза, и отец Михаил занимали достаточно высокое социальное положение в иудейском сообществе.

Под руководством двух известных раввинов того времени Манассе бен Израэля и Саула Леви Мортейры Барух Спиноза получил воспитание, соответствовавшее его социальному положению и происхождению, предполагавшее изучение священных текстов, глубокое знание иудейской догматики и древней истории. Кроме того, отец обучал мальчика испанскому и португальскому языкам. Однако несмотря на явные успехи в учебе и поощрения со стороны учителей, юный Барух ощущает глубокую неудовлетворенность полученными знаниями. По-видимому, еще задолго до принятия окончательного решения о разрыве с иудейской общиной молодой Спиноза ставит перед собой иные цели, нежели продолжение коммерческой деятельности отца или карьера раввина, которую прочли его учителя. Мальчик заявляет о своем намерении изучать латынь, бывшую в то время универсальным средством познания и языком всей культурной Европы. Это был не просто каприз сына богатого негоцианта, возжелавшего облагородить свой ум непосредственным контактом с классической древностью, но желание получить инструмент,

способный открыть доступ к древней и современной философии. Уже тогда он предчувствовал, что одного только иудейского культурного наследия ему будет недостаточно, чтобы стать по-настоящему свободным человеком.

Как бы то ни было, Барух Спиноза изучает латынь в частной школе голландца Франца ван ден Эндена. Здесь он получает основы знаний по математике, физике, медицине. Здесь же его постигает первое душевное разочарование: рассказывают, что он был влюблен в дочь ван ден Эндена, но она предпочла другого, что повергло юношу в отчаяние. Именно ван ден Энден — поклонник сожженного в 1619 г. итальянского пантеиста Лючилио Ванيني, позднее обвиненный в проповеди атеизма среди своих учеников, эмигрировавший во Францию и казненный там за участие в заговоре против королевской власти, — впервые познакомил Спинозу с философскими сочинениями Фомы Аквинского, Беллармина, Беме, Пико делла Мирандола, Бруно, Бэкона, Гоббса, Декарта. В его школе юноша впервые столкнулся с иным образом мысли, иными принципами и теориями, нежели те, что были распространены в его среде.

Это было началом его критического отношения к знаниям, полученным от раввинов; постепенно он становится менее строгим в исполнении необходимых религиозных обрядов, реже посещает синагогу, ведет речи, непозволительные с точки зрения иудейской ортодоксии. Единственное, что удерживает его от окончательного разрыва — привязанность к отцу. С другой стороны, бывший учитель Спинозы раввин Мортейра предпринимает попытки вернуть заблудшего ученика в лоно истинной религии, понимая, какое значение для развития иудаизма могли бы иметь такой могучий ум и богатое воображение, какими природа наделила Спинозу. Мортейра предлагает бывшему ученику пенсioen в тысячу флоринов в обмен на отказ от крамольных взглядов и возвращение к карьере раввина. И хотя Барух имеет перед глазами совсем недавний пример Уриеля да Косты, подвергшегося в 1647 г. унижительной попытке за антидогматические проповеди, он отказывается от всех предложений, предпочитая всему единственную привилегию — свободу мысли. Он прекрасно осознает, что подлинной свободы не существует без принесения в жертву того, что составляет счастье большинства людей — богатства и славы. Поэтому разрыв с еврейской общиной и семьей должен был стать для него непрременным условием духовного освобождения. Смерть отца в 1654 г. сняла с его души последние оковы.

И хотя как старший сын, вступив в права наследства, Спиноза успешно ведет коммерческие дела своего отца, он помышляет только о том, чтобы покинуть Амстердам и спокойно предаться дальнейшим размышлениям и исследованиям. Между тем возмущение против него нарастает. Усиливается ропот в лоне еврейской общины; неизвестный фанат наносит ему удар кинжалом, к счастью, оказавшийся неопасным. Наконец, совет общины решает применить к Спинозе херем — «великое отлучение и проклятие». 27 июля 1656 г., когда Баруху не исполнилось еще и 24 лет, при большом стечении народа торжественно оглашается акт отлучения. Перечислив все преступления Спинозы перед иудейской верой, официальный вердикт «отлучал, изгонял, предавал осуждению и проклятию» Спинозу «и днем, и ночью», «когда он ложится спать и когда встает ото сна», «при входе и при выходе». Он предписывал, чтобы «никто не должен говорить с ним ни устно, ни письменно, ни оказывать ему какую-либо услугу, ни проживать с ним под одной кровлей, ни стоять от него ближе, чем на четыре локтя, ни читать ничего им оставленного или написанного». К тому же Спиноза лишился права пользоваться своим именем: Барух, означающий на иврите «благословенный», заменялся отныне на его латинский эквивалент Бенедикт. Некоторое время спустя выдвинутые еврейской общиной обвинения против Спинозы доходят до властей Амстердама, которые сочли юношу опасным человеком с губительными идеями, чье присутствие в городе может быть чревато волнениями. Спинозе ничего не остается, как покинуть Амстердам.

Спиноза пишет в свою защиту «Апологию» (ее текст не сохранился), в которой пытается отвести нелепые обвинения и отстоять свои взгляды. Однако следует заметить, что отлучение не стало для него тяжелым жизненным ударом, и вовсе не потому, что он обладал холодной бесчувственной природой, наоборот — любовь к свободе, главная страсть всей его жизни, взяла верх над прочими чувствами. Его философский радикализм был совершенно несовместим с подчинением внешнему авторитету, в какой бы форме тот ни выступал. Философ, каким он хотел стать, вынужден был сам создавать форму и содержание своей свободы. Свобода суждения — главный постулат картезианского метода — переходит у него из чисто научного плана в практическую плоскость, становясь настоящим стилем жизни. Никто больше Спинозы не был так далек от христианских добродетелей смирения и подчинения авторитету. «Приниженности не есть добродетель», — напишет он позднее в «Этике» (ч. IV, теорема LIII). Окончательный разрыв мыслителя со своей религией, семьей, средой стал

исходным, критическим моментом его жизненного выбора: принятие необходимости, превращающейся в свободу через отрицание своих внешних черт. Конечно, Спиноза не был ни бунтарем, ни анархистом, не возводил эгоизм и эгоцентризм в закон жизни. Он рассматривал собственное освобождение не как цель в себе, но как первый, временный этап своего философского предприятия. Свобода для него – не одиночество, не сосредоточенность на самом себе. Внутренне став свободным сам, Спиноза пытается дать и другим средство к духовному освобождению.

«Любовь к вещи вечной питает дух одной только радостью»

Итак, Спиноза уезжает из Амстердама, найдя пристанище в пригороде Амстердама Уверкерке, а позднее, в 1660 г. – в Рейнсбурге. Полученное от отца наследство, из-за которого ему пришлось вести длительные судебные тяжбы, он оставляет сестрам и остается практически без средств к существованию. Но Спиноза быстро осваивает ремесло полировки оптических линз для очков и разных приборов и этим зарабатывает себе на жизнь, довольствуясь самым малым. Однако уединение молодого ученого не было полным. Его окружают многочисленные друзья, среди которых врач Луи Мейер, издатель Ян Риевертц, Питер Баллинг, Симон де Врис и многие другие. В Уверкерке Спиноза посещает религиозные собрания коллегиянтов и приходит к выводу, что истинная религия заключается только в практике христианских добродетелей.

В Уверкерке же Спиноза пишет первую свою работу «Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье» (1660) – ее рукопись, написанная по-голландски, была обнаружена ван Вольгеном лишь в 1852 году. В Рейнсбурге он работает над «Трактатом об усовершенствовании разума» (1661). Эта работа была издана при жизни мыслителя лишь благодаря распространившемуся слуху, будто бы он написал трактат, в котором пытается доказать несуществование Бога. Посыпались жалобы и претензии со стороны теологов. Дабы развеять и опровергнуть эти нелепости, Спиноза решает на публикацию труда. В Рейнсбурге же анонимно издаются и «Принципы картезианской философии», относящиеся к 1663 г. В этих работах закладываются основы системы философии Спинозы, наиболее полное и совершенное изложение которой мы находим в «Этике», «Богословско-политическом» и «Политическом» трактатах.

Исходный пункт Спинозизма — чувство всеобщего единства. Цель его философии — преобразовать эту изначальную очевидность в рациональное знание так, чтобы Разум сделал возможным «знание единства, которым дух связан со всей природой». Наделенный чрезмерным ощущением жизненных ценностей, Спиноза пытается постичь вещи в их живой актуальности. Он пишет о том, что радость есть приращение бытия, что она всегда хороша сама по себе, что подлинная мудрость есть размышление не о смерти, а о жизни. И это тем более удивительно, что уже дают знать о себе первые признаки наследственной болезни — туберкулеза, от которого в раннем возрасте умерла мать философа. И Спиноза очень хорошо чувствует и понимает, что время торопит его: «Я видел, что нахожусь в величайшей опасности и вынужден изо всех сил искать средства помощи, хотя бы недостоверного», — пишет он в «Трактате об усовершенствовании разума». Яркие, насыщенные мыслью и образами страницы ранних трактатов со всей очевидностью показывают нам, что Спиноза умеет любить жизнь и ценить ее, оставаясь в этом приверженцем возрожденческой традиции.

Спасение для него означает не переход в другой мир, но признание разумом всего того, что он имеет вечного. Вечность не трансцендентна, она принадлежит этому миру, она вписана в настоящее существование каждого конкретного человека. Она уже присутствует в каждом из нас, поскольку каждый из нас причастен к двум бесконечным и вечным атрибутам Бога-Природы — Мышлению и Протяженности. Спиноза ищет личного спасения, но при этом отмечает важность того, чтобы и другие смогли приобщиться к высшей Природе. Поэтому-то важнейшей задачей для него становится «образовать такое общество, какое желательно, чтобы как можно более многие как можно легче и вернее пришли к этому выводу». Вот почему в программе, намеченной для себя Спинозой, за общей философией непосредственно следует Политика, а его натуралистическая философия свободы оказывается вписанной в социальный контекст.

«Человек, руководствующийся разумом, является более свободным в государстве, где он живет сообразно с общими постановлениями, чем в одиночестве, где он повинуетя только самому себе»

Вскоре в поисках большего уединения и покоя философ перебирается в селение Ворбург близ Гааги, а затем (в 1670 г.) и в саму Гаагу. Живет Спиноза по-прежнему в высшей степени скромно, мало забо-

тясь о пище и своем внешнем виде. И по-прежнему с той же настойчивостью отвергает предлагаемую ему помощь даже от друзей, искренне заботящихся о здоровье мыслителя, желая во всем оставаться независимым. Он не безразличен к политической жизни, но не ищет ни славы, ни богатства. Так он отказывается от предложенной Симоном Врисом пенсии в 2 тыс. флоринов. Отвергает он и предложение герцога де Конде о солидном вознаграждении от имени французского короля, выплаченном в том случае, если бы Спиноза согласился посвятить монарху одно из своих сочинений. Поступает предложение о чтении курса философии в Гейдельберге, но и его философ не принимает из опасения, что ему не дадут свободно высказывать свои мысли.

Он всецело занят работой над главным трудом своей жизни — «Этикой». Спиноза работает над ней с начала 60-х годов и практически до конца своей жизни, постоянно совершенствуя и дополняя ее. При жизни книга так и не была опубликована и увидела свет лишь после смерти философа в 1677 г. В «Этике» Спиноза пытается сформулировать в синтетическом, концентрированном виде все волновавшие его прежде идеи, превратив их в замкнутую систему — законченную и самодостаточную. Это настоящая философская сумма, своего рода «микрокосм», отражающий «макрокосм» всего творчества философа.

Несмотря на то что философская система Спинозы направлена на постижение Целого, всеобщности Природы, во всем тождественной Богу, индивидуальность составляет истине фундаментальное понятие его мировоззрения. Ведь она — основополагающая структура спинозовского универсума. Бесконечная целостность Субстанции включает в себя и ограничивается бесконечным множеством отдельных «природ». По Спинозе, реально существуют только индивиды, виды и роды же суть создания разума, не имеющие никакого реального существования (Этика, ч. II, теорема 40, схолия 2).

Весьма примечательно, что Спиноза отказывается как от фанатизма Целого, так и от произвола индивида. Бесконечная природа с необходимостью содержит в себе все возможные детерминации, которые только могут быть помыслены бесконечным разумом. И в зависимости от перспективы и ситуации одна и та же вещь может пониматься то как Целое, то как элемент более обширной целостности. Тот же диалектический взгляд повторяется и в политической теории. Человеческая история разворачивается в мире людей. И хотя сфера человеческой истории является частью более обширной и общей реальности — бесконечной Субстанции — однако человеческое общество представляет собой часть Бытия, имеющую собственные законы и собственный опыт, и поэтому ее можно рассматривать как не-

что целостное и в себе завершенное. Каждый человек остается следствием божественной необходимости, что, однако, не мешает человеческой реальности иметь только то значение, которое придают ей люди, эту реальность переживающие, ведь Бог не «мыслит», не знает истории.

Благодаря этой диалектике части и целого, внутреннего и внешнего Спинозовская социология и философия политики не сводимы ни к одной из экспликативных схем линейного естественнонаучного детерминизма. Точно так же не найдем мы у него объяснения реалий человеческой истории и политики через апелляцию к коллективному сознанию или душу народа. В самом деле, природа ведь «создает не нации, но *индивидуумов*, которые, конечно, разделяются на нации только вследствие различия в языке, законах и усвоенных нравах; и только последние два фактора, т.е. законы и нравы, приводят к тому, что каждая нация имеет особенный характер, особенное положение и, наконец, особенные предрассудки» (Там же, с. 213. — Курсив мой. — *М.Ф.*).

Итак, внутренняя необходимость индивида и его общая необходимая внешняя природа суть две неотделимые друг от друга реальности. Их синтетическая связь в субстанциональном единстве позволяет Спинозе сохранить в политическом праве сущностные черты права естественного, которое одновременно преодолевается и сохраняется в государстве. Именно в государстве может лучше всего реализоваться особая сущность каждого человека. Политическое сообщество пребывает, таким образом, в равновесии, и гражданин здесь — не просто формальная юридическая единица, но живой человек, состоящий из души и тела. Будь то в естественном состоянии или в организованном сообществе желание остается сущностью бытия (Этика, ч. III, определение 3). Человек поэтому определяется Спинозой не как абстрактный индивид, а как существо, у которого реальные потребности предшествуют системе ценностей. «Мы стремимся к чему-либо, желаем чего-нибудь, чувствуем влечение и хотим не вследствие того, что считаем это добром, а наоборот, мы потому считаем что-либо добром, что стремимся к нему, желаем, чувствуем к нему влечение и хотим его» (Этика, ч. III, теорема 9, схолия).

Таков онтологический статус индивидуальности в лоне вечной Природы: если экзистенциальная ситуация индивидуального человеческого мира превращает данного индивида в определенный элемент объемлющей его Целостности, то индивид от этого не утрачивает своей реальной сущности в качестве живого ядра организации, функционирующей в лоне Универсума. Каждый индивид — оригинальная личность, с ним всякий раз возобновляется весь Мир. Имен-

но таким образом — через отдельного реального человека — естественная жизнь Природы трансформируется в человеческую Культуру и Историю.

В полноте Бытия история есть та диалектическая и противоречивая среда, в которой человек предстает одновременно как действие и причина, объект и субъект, необходимость и свобода. Спиноза использовал это противоречие между Бытием и значением как орудие в борьбе с абсолютизмом и для разрушения идеи трансцендентности, разоблачая безразличие Бога и метафизическую безответственность человека. Исходя из этого, он пришел к радикальному изменению привычных измерений проблемы свободы. Вместо того, чтобы поместить ее в плоскость отношений между Бытием и сущими, между Создателем и порожденными им существами, Спиноза вписывает ее в область человеческих отношений. У него идея свободы — живая свобода, историческая и политическая по своей сути.

Индивидуальная свобода для мыслителя — это утверждение необходимости в автономном движении индивидуального существования. Поэтому «человек, руководствующийся разумом, является более свободным в государстве, где он живет сообразно с общими постановлениями, чем в одиночестве, где он повинуетя только самому себе» (Этика, ч. IV, теорема 73). Соответственно этому и закон Спиноза определяет как «образ жизни, предписанный человеком себе или другим ради какой-нибудь цели» (Богословско-политический трактат, гл. IV, с. 59). В этих утверждениях философа намечается мысль, которая позднее станет великой кантовской идеей: законность приходит в мир через человека и только через него. Всякие попытки оправдания права и морали вне рамок человеческого опыта — через метафизический или божественный Абсолют — ведут к противоречию. В Абсолюте заблуждение и грех, равно как и добродетель, не имеют никакого значения. И хотя все действия всех существ с необходимостью вытекают из вечных законов и желаний Бога, законность и мораль не связаны ни с какой абсолютной системой референций, которая существовала бы независимо от человеческого проекта.

Данное утверждение имеет свои негативные и позитивные аспекты. В негативном плане закон, имея целью привести людей к послушанию, всегда подразумевает возможность проступка, преступления. В естественном состоянии, скажет Спиноза в «Политическом трактате» (гл. II, 18–19), не существует преступления; тот же, кто совершает преступление, грешит не против другого, а против себя; «преступление может быть представлено только в государстве». Иными словами, создавая право, человек создает и преступление. В позитив-

ном же аспекте благодаря превращению естественного права (lex) в гражданское (jus civile) после заключения общественного договора естественная невинность человека превращается в свободную ответственность. Необходимость (выраженная понятием естественного права) переходит из плана внешней и не осознающей себя причинности во внутренний план значения и ценности, становясь правилом жизни для самого себя и для другого. Через посредство этико-юридических установлений, представляющих собой одновременно рациональные принципы и продукты социополитической организации человека, Добро и Зло обретают, наконец, позитивное значение в качестве практических категорий сознательной деятельности людей. Благодаря введению общих правил гражданского права мир принимает действительно человеческий смысл, в котором только сам человек решает вопрос о ценности вещей (Этика, ч. IV, Предисловие; теорема 8).

Таким образом, в спинозовской «Этике» и поздних трактатах проблема человеческой свободы претерпевает кардинальное изменение, переходя из плана теологического в план антропологический. Заостряя до предела антиномию божественной необходимости и человеческой свободы, Спиноза в конечном счете выступает за автономию второго термина антитезы.

**«Причины и естественные основания государства
следует искать не в указаниях разума,
но выводить из общей природы или строя людей»**

Возможно, именно выход через онтологическую проблематику на политическое измерение проблемы свободы заставил Спинозу еще в Ворбурге прервать работу над «Этикой» и переключить внимание исключительно на проблемы политической философии. Плодом этих усиленных занятий стал «Богословско-политический трактат», увидевший свет в 1670 году. Вышедший анонимно, с ложно обозначенным местом издания и измененным названием издательского дома, трактат Спинозы оказался одной из самых популярных книг своего времени (книга выдержала пять изданий подряд!), но одновременно был запрещен к продаже и распространению. Церковные власти поспешили объявить его книгой «особенно зловредной и богохульной», а голландское правительство в своем постановлении от 19 июля 1674 года «признало своим долгом осудить» трактат наряду с «Левиа-

фаном» Томаса Гоббса, сочтя их книгами «богохульными и душегубительными, полными безосновательных и опасных взглядов и ужасов и вредными для истинной религии и веры».

Чем же так потрясла эта книга современников? В своем Трактате Спиноза вслед за Гоббсом ставит перед собой важнейшую задачу критики религиозных и политических оснований власти. Однако он идет еще дальше Гоббса, поскольку понимает, что религиозный феномен и феномен политический в своей глубинной сущности имеют множество общих черт. С точки зрения философа, насущная задача всякой философии свободы – преодоление исходного смещения священного и политического. И он решает ее с помощью анализа ранних форм еврейского государства, когда «между гражданским правом и религией решительно никакого различия не было».

Со всей наглядностью он демонстрирует ту опасность, которую представляет для свободы смешение священного и политического, осуждает абсолютизм божественного права, противопоставляя ему идею светского государства, в котором разделение светской и религиозной власти должно привести к преобладанию первой над второй. «Если высшая тайна монархического правления и величайший его интерес заключаются в том, чтобы держать людей в обмане, а страх, которым они должны быть сдерживаемы, прикрывать громким именем религии,... то, напротив, в свободной республике ничего такого не может быть мыслимо и попытки такого рода могут меньше всего иметь успех» (Предисловие к «Богословско-политическому трактату»). Главный вывод «Богословско-политического трактата», имевший в последней трети семнадцатого столетия поистине революционное звучание, состоял в том, что целью государства должна быть свобода. Конечная цель государства, говорит Спиноза, – не в том, чтобы держать людей в страхе, подчиняя их власти другого человека, а в том, чтобы каждого человека освободить от этого страха, дабы он жил в спокойствии и безопасности; не в том, чтобы превращать людей из разумных существ в животных или автоматы, а в том, чтобы «их душа и тело отправляли свои функции, не подвергаясь опасности, а сами они пользовались свободным разумом».

Эта свобода понималась философом прежде всего как свобода мысли и совести. Невозможно отнять у людей свободу говорить то, что они думают, настаивал Спиноза, на самом себе испытывавший все тяготы жизни преследуемого за убеждения человека. Более того, свобода мысли и вероисповедания не только не наносит никакого вреда «праву и авторитету властей», миру в государстве, но и всячески способствует его развитию и процветанию.

Но в «Богословско-политическом трактате» есть и еще один важнейший момент, не слишком бросающийся в глаза современникам и ставший наиболее заметным по завершении целого этапа развития естественно-правовой теории, момент, определивший совершенно особое положение Спинозы в рамках договорной концепции развития общества и его политических структур. Специфика онтологического индивидуализма мыслителя определила весьма необычный подход к понятию естественного права. Как известно, Гоббс, а вслед за ним и такие классики естественно-правовой теории, как Локк и Руссо, основывали естественное право на воле индивида, способной вырвать человека из плена законов природы и создать искусственное творение, именуемое государством. Для Спинозы же естественное право — это индивидуальная мощь в чистом виде, «самая мощь природы». И в силу этого естественное право не исчезает полностью при переходе человека к гражданскому состоянию, в отличие от того же Гоббса, для которого в гражданском состоянии «природа умирает». Для Спинозы между естественным состоянием и обществом нет разрыва, ибо гражданская свобода продолжает естественную силу индивида, не уничтожая ее.

Таким образом, у истоков общественной жизни — не только разум, но и пучок всех человеческих желаний, этим разумом введенных в известные границы. Поэтому коллективная жизнь воспринимается людьми не только как разумная альтернатива хаосу естественного состояния, но и как желанное средство эффективного усиления их естественного могущества для самосохранения. И с этой точки зрения спинозовская политика сыграла определенную роль в становлении *демократического индивидуализма*. Ведь общественный договор для голландского философа является результатом не случайного произвольного решения людей, принятого волевым решением и способного быть расторгнутым другим таким же волевым решением. Для него человек, отказываясь от своего естественного права, дабы подчиниться власти и закону, подчиняется еще и императиву естественного закона, заставляющего все и вся желать того, что им наиболее полезно, и избегать того, что доставляет неудовольствие и неудобство. Общественный договор, таким образом, — не просто свободное волевое решение: «люди *необходимо* должны были войти в соглашение» (курсив мой. — *М.Ф.*). Социальное право для человека — жизненная необходимость. Именно потому, что в государстве свобода всех с необходимостью усиливает естественную индивидуальную свободу, придавая ей смысл, человек и считает ее желанной.

Поскольку естественное право не уничтожается при переходе к гражданскому и политическому состоянию, при любом режиме суверенитет обязательно сохраняет нечто от своей «демократической» сущности в том смысле, что без воли всех граждан государство осталось бы лишенным своего живого единства и объективной реальности. Именно совместная практика составляет жизнь и субстанцию Права. Демократическое правление представляется Спинозе наилучшим, ибо оно «наиболее естественно и наиболее приближается к свободе, которую природа предоставляет каждому», ибо при демократии «каждый переносит свое естественное право не на другого, лишив себя на будущее права голоса, но на большую часть всего общества, единицу которого он составляет».

С другой стороны, не следует забывать, что общественный договор сохраняет свою действенность только до тех пор, пока человек находит его приносящим преимущества («всякий договор может иметь силу только по отношению к пользе, по устранении которой договор сразу прекращается и остается недействительным»). Однако для Спинозы речь здесь идет не столько об оправдании права на бунт (как и все мыслители XVII–XVIII вв., он опасается «гнева и ярости толпы» и привносит в свою политическую мысль известную долю аристократизма), сколько о том, чтобы показать народные основания всякого суверенитета. Все граждане должны активно поддерживать государство, ведь «государство, где мир зависит от коsnости граждан, которых ведут, как скот, лишь для того, чтобы они научились рабствовать, правильнее было бы назвать безлюдной пустыней, чем государством». Когда общественный порядок основан на слепом повиновении, общество уже мертво.

**«Свобода или твердость души есть частная добродетель,
добродетель же государства — безопасность»**

После волнующих событий, связанных с опубликованием «Богословско-политического трактата» и бурной реакцией на него, жизнь Спинозы постепенно возвращается к своему прежнему размеренному течению. Популярность приносит ему новых друзей и знакомых — он поддерживает отношения с секретарем Лондонского королевского общества Генрихом Ольденбургом, с датским физиологом и палеонтологом Николаем Стеноном, в 1676 г. к нему приезжает Готфрид Лейбниц и ведет с ним долгие и содержательные беседы. Единственное событие, причинившее философу тяжелые переживания, — тра-

гическая гибель в 1672 г. его друзей, братьев Виттов, представителей либеральной буржуазии, боровшихся против партии оранжистов и ультракальвинистов. Осужденные герцогом Оранским на вечное изгнание, братья де Витт в день своего отъезда были растерзаны разгневанной толпой, заподозрившей их в предательстве. В отчаянии Спиноза бросился из дома, чтобы на месте преступления вывесить плакат, называвший своих сограждан «худшими из варваров» («*ultimi barbarum*»), но ван ден Спик, хозяин жилища, где он проживал, вовремя остановил его, чтобы уберечь от гнева разъяренной толпы.

После этого случая Спиноза вновь сосредоточивается главным образом на научной деятельности. Правда, его биографы сообщают, что по поручению своих друзей, представителей республиканской партии и продолжателей дела де Виттов, он отправляется с дипломатической миссией к принцу Кондэ, называя себя при этом «честным республиканцем», заботящимся только о пользе и славе родины. Но главное время он посвящает своей исследовательской деятельности. Продолжается работа над «Этикой», завершенной к 1675 г., работает над еврейской грамматикой «*Compendium Grammatices Linguae Hebraeae*», пишет «Трактат о радуге» и «Оптический трактат». Последним значительным его сочинением стал «Политический трактат», завершить который так и не удалось, — Спиноза скончался от туберкулеза 21 февраля 1677 года на руках у своего врача.

В отличие от «Богословско-политического трактата», развивающего общую философию политической жизни, в своем последнем сочинении Спиноза анализирует государство как конкретную индивидуальную целостность, «совокупное тело верховной власти», «руководимое как бы единым духом». Основные положения политической философии здесь остаются прежними: «Обращаясь мыслью к политике, я имел в виду... доказать верными и неоспоримыми доводами или вывести *из самого строя человеческой природы* то, что наилучшим образом согласуется с практикой» (курсив мой. — *М.Ф.*). Спиноза вновь и вновь подчеркивает мысль, сформулированную им в «Этике» и «Богословско-политическом трактате»: общественное состояние и политическая жизнь в своем развитии обусловлены не одним только разумом, но всей человеческой природой, определяемой аффектами и желаниями. Поэтому «те, кто тешит себя мыслью, что народ или правящих можно склонить руководствоваться в их жизни одним только разумом, те грезят о золотом веке поэтов или о сказке».

Однако акценты здесь несколько смещаются, очевидно, под воздействием тягостного для Спинозы происхождения, с де Виттами. Если в предыдущих политических работах Спиноза однозначно указывает

на свободу как цель любого государства, то в «Политическом трактате» свобода объявляется им «частной добродетелью души», тогда как добродетель государства – безопасность. С большей силой здесь звучит требование соблюдения гражданских прав и свобод личности: в первую очередь Спиноза выступает против использования пыток как средства дознания и наказания, за демократизацию всей системы судопроизводства, ибо «дурно устроено то государство, где ежедневно приходится устрашать правонарушителей».

Спиноза вошел в историю политической мысли как философ, давший весьма оригинальное онтологическое обоснование политическому принципу индивидуализма, что позволило ему восполнить лакуны естественно-правовой теории специфической теорией социальной связи, непосредственно обусловленной «естественной мощью человека». Он дал одну из самых ранних теоретических конструкций демократического государства, главным принципом которого выступает духовная свобода граждан.

ШАРЛЬ ЛУИ МОНТЕСКЬЕ

**«Кто любит учиться, тот никогда не проводит
время в праздности»**

Творчество французского писателя и философа Шарля Луи де Монтескье позволяет в полной мере оценить серьезные изменения, произошедшие в политической философии к началу XVIII столетия. В XVII в. Гоббс превратил разум в геометрическую парадигму мощного централизованного государства, историческим воплощением которого была абсолютная монархия Людовика XIV. Но уже Локк прекрасно понимал, что геометрический разум, блестяще разоблаченный Паскалем, не менее губителен для политической мысли, чем иррационализм. Понятие разума наполняется у него чисто человеческим содержанием, создавая тем самым зародыши для новой интеллектуальной конфигурации политического: разум разумный – автономный, но вместе с тем тесно связанный с естественным законом, – начинает переоценку ценностей. С этого момента в области политического идея свободы занимает столь же важное место, как и идея власти. Речь идет теперь уже не о том, чтобы превратить свободу в антитезу власти, но о том, чтобы под защитой гражданского закона сделать возможным осуществление всех возможностей человеческой природы. В этом пафос политической мысли Монтескье.

Шарль Луи де Монтескье принадлежал старинному роду Секонда, относившемуся к дворянству мантии и насчитывавшему многовековую историю. Предки писателя служили еще при дворе Генриха IV, который и возвел в баронство находившиеся во владении этого рода земли Монтескье. В семье деда философа – Жана-Батиста Гастона де Секонда – было шестеро сыновей, старший из которых унаследовал от отца должность президента парламента в Гийене, а пятеро

младших были пострижены в монахи. Однако один из них, Жак, оставил сан, поступил на воинскую службу при принце де Конти, стал капитаном и, вернувшись в Бордо, женился на Мари Франсуазе де Пенель, которая принесла ему в приданое баронский титул и имение Ла Бред близ Бордо. Здесь, в Ла Бред, 18 января 1689 года и родился их сын, названный Шарлем Луи.

Сначала мальчик вместе со своими племянниками воспитывался в родовом имении, затем в десятилетнем возрасте был отправлен в коллеж Жюйи под Парижем, где Шарль Луи проводит пять лет, тщательно изучая древние языки, античную литературу и историю. В 1705 г. он возвращается в Ла Бред, отец настойчиво советует ему заняться изучением права, поскольку его дядя, Жан-Батист де Секонда, барон де Монтестье, бездетный вдовец, намеревается завещать племяннику свою должность президента Бордоского парламента, а также обширные землевладения и титул барона де Монтестье. Будущий философ с энтузиазмом окунается в новые занятия, в 1708 г. получает диплом правоведа и должность адвоката в парламенте Бордо, но продолжает учебу уже в Париже на факультете права и под руководством известных столичных адвокатов.

В 1714 году умирает отец, а в 1716 г. — дядя будущего мыслителя. По праву старшинства Монтестье становится главой семьи, унаследовав славное имя, значительные землевладения и почитаемую должность. Первоначально он прилежно выполняет свои обязанности в парламенте, старательно вникая во все детали судопроизводства. Он имеет успех, его речи и выступления на заседаниях парламента пользуются популярностью (одна из них — на открытии судебной сессии 1725 года — о предназначении правосудия ежегодно вплоть до 1789 г. перепечатывалась и раздавалась членам парламента в качестве основополагающего документа), и Монтестье скоро становится одним из самых почитаемых людей в Бордо.

Но вскоре другие интересы захватывают его: судебным заседаниям он предпочитает научные исследования, его увлекает множество предметов, он пишет массу научных рефератов на самые разнообразные темы — о сущности болезни, о причинах эха, о политике римлян в области религии, о приливах и отливах, о прозрачности тел... В 1716 г. Монтестье становится членом академии наук Бордо и замышляет труд по геологии под амбициозным названием «История прошлого и настоящего земли». Но вместо этого он пишет «Персидские письма» и помышляет об оставлении должности председателя парламента и переселении в столицу.

«Как бы ни были мы свободными от ига Религии, мы не должны быть свободными от ига Справедливости»

«Персидские письма» были изданы в 1721 г. в Кельне, анонимно. Идея и форма книги — живописание обычаев и нравов страны, увиденной пристрастными глазами потрясенных чужеземцев, — не были оригинальны во времена Монтескье. Внимание просвещенной публики давно уже привлекали описания путешествий де Бернье и де Тавернье, в салонах обсуждались «Наблюдатель» Аддисона, «Серьезные и комичные развлечения» дю Фресни, похождения разгуливающего по европейским дворам царствующих особ «Турецкого шпиона» Марана. Однако смысл «Персидских писем» Монтескье далеко выходит за рамки лукавого ориентализма дю Фресни или Марана. Под прикрытием фривольного авантюрного романа — начинающегося со страданий разлученных влюбленных, продолжающегося в описании всей ярости борющихся страстей и завершающегося кровавой мезьей, — скрывается памфлет политической и моральной сатиры.

Портрет современников, рисуемый Монтескье, безжалостен и суров. Период Регентства, пришедший на смену правления Людовика XIV — этому триумфу порядка и видимого благополучия, — отмечен общим нарушением равновесия в моральной жизни нации. Возникает неустрашимая склонность к фрондированию, к опровержению устоявшихся идей, разрушению привычных рамок. Повсюду Монтескье подмечает бахвальство порока. Сословия, чьим призванием издавна считалось поддержание добродетели христианской жизни, забыли о своем предназначении в пустяжных спорах. Политики сменили дипломатию честности на самый отъявленный макиавеллизм. «Что скажешь ты о стране, где терпят таких людей и позволяют человеку заниматься таким ремеслом, — задается вопросом Узбек, один из героев книги, — где неверность, насилие, измена, вероломство и несправедливость доставляют людям почет; где уважают человека за то, что он похищает дочь у отца, жену у мужа и разрывает самые нежные и священные узы?»

В обществе царит своего рода скрытая анархия, когда каждый пытается возвыситься на поражении и несчастье другого. Привилегии, бывшие мощными рычагами управления обществом, превратились в пустые вербальные формулировки. Ослабление всех связей — общественных, дружеских, семейных — забвение традиций, поддерживающих общественное и моральное достоинство каждого класса, подводят писателя к весьма пессимистическому выводу, что народ, чьи помыслы направлены лишь на получение удовольствия, лишен ка-

ких-либо политических качеств: он сам себе готовит позор деспотического существования. Деспотизм возможен не только в восточных странах. «Большая часть европейских правительств, — пишет он, — монархические, или, вернее, они так называются, ибо я сомневаюсь, существовали ли когда-нибудь, действительно, монархические правительства... Эта форма правления насильственная, и она скоро перерождается либо в деспотию, либо в республику...»

Монтескье глазами персиянина Узбека видит в монархии лишь антагонизм сил. Монарх способен удержать власть лишь потому, что на его стороне физическая сила («преимущество бывает обычно на стороне государя, ибо он стоит во главе армии»), благодаря чему подданные не могут оказывать сопротивление и бунтовать, малейшие проявления их недовольства жестоко подавляются. Ужас писателя перед деспотизмом, который установил во Франции Людовик XIV (критике которого посвящено знаменитое письмо XXXVII), заставляет искать средства сохранения гражданской и политической свободы. И здесь впервые Монтескье обращается к истории и устанавливает, что государства, образованные в Европе после варварского нашествия, были государствами свободными: «Народы эти были свободны и *настолько ограничивали власть своих королей*, что те были, собственно говоря, лишь вождями или военачальниками». С другой стороны, апеллируя к английскому пониманию свободы, он говорит, что деспотизм представляет собой покушение на изначальный договор, делая деспотическую власть не легитимной.

Итак, уже в этом раннем произведении перед Монтескье встает проблема, которая окажется центральной для всего его творчества: как обеспечить гражданскую и политическую свободу в монархии? Заложена ли изначально в монархическом правлении склонность к деспотизму или она является плодом исторического развития европейских государств? Однако в «Персидских письмах» эта проблема только лишь намечена и еще далека от своего разрешения.

«Ошибочно думать, будто на свете существует человеческая власть, деспотическая во всех отношениях; такой власти никогда не было и не будет; самая большая власть всегда ограничена в каком-либо отношении»

«Персидские письма» принесли Монтескье известность. Он оставляет свое имение и перебирается в Париж, где живет теперь по долгу, возвращаясь в Ла Бред лишь тогда, когда того требуют его ма-

териальные интересы. В Париже мыслитель — завсегдатай аристократических салонов и литературных кружков. Так он посещает салон мадам Деффан, где знакомится с д'Аламбером и библиотекарем кардинала Роанского аббатом Олива. Тесная дружба связывает Монтескье с Гельвещием, он приглашает энциклопедиста к себе в Ла Бред, где знакомит с набросками и планами своих работ; позднее он будет читать ему «О духе законов». Он устанавливает теплые отношения с известными учеными того времени — Мопетрюи, Реамюром, Мераном. Сбывается его мечта — в 1728 г. он избран членом Французской академии.

Монтескье верит в разум и его способность победить любое социальное зло, в триумф счастья и добра. Рабство исчезнет, когда люди поймут, что экономические законы делают его бесполезным; инквизиция перестанет существовать, когда человек придет к выводу об общественной пользе самых разнообразных верований. Заблуждения существуют, но они естественным образом уйдут в небытие подобно тому, как испорченный плод сам падает с ветки, оставляя дерево здоровым. Природа обладает внутренней способностью к самосовершенствованию. Поэтому человеческая мудрость должна состоять в том, чтобы ничего не торопить, ничего не трогать без надобности и без великой осторожности.

Большую часть своего времени он посвящает научным штудиям. В относящихся к 1725 г. «Рассуждениях о мотивах, которые должны приобщить нас к науке» он пишет: «Торговля, навигация, астрономия, география, медицина, физика вобрали в себя множество выводов тех, кто жил до нас; разве не прекрасно трудиться, чтобы сделать людей, которые придут после нас, счастливее, чем мы сами?» Факты увлекают и завораживают его. Он то анализирует механизм действия какого-либо органа животного, то рассуждает о естественной истории Земли...

После успеха «Персидских писем» Монтескье не оставляют мечты и о славе моралиста и романиста. Он много читает древних стоиков, Цицерона, Марка Аврелия, составляет план «Общего трактата об обязанностях человека», который так и остался планом. В этот же период он пишет диалог на античные темы «Сулла и Евкрат», в котором пытается вскрыть психологические причины отказа от власти кровавого диктатора Суллы; публикует «Книдский храм», характеризуемый им самим как «поэтическое живописание наслаждения», и «Путешествие в Пафос» (1727).

Неуспех последних двух работ заставил Монтескье всерьез заняться историческими исследованиями. Но этому способствовал и еще один немаловажный фактор — изменения, произошедшие в об-

шественном сознании в первой четверти XVIII века. Прежде всего на смену всеобщей увлеченностью литературой и изящной словесностью приходит жгучий интерес к политическим проблемам. Возникают клубы и общества, занимающиеся исключительно обсуждением политических вопросов и проблем.

Главная тема политических дискуссий — предназначение и судьба французской монархии. Если дела в обществе обстоят не самым лучшим образом, то, может быть, все дело в политических институтах? — задают себе вопрос мыслящие люди того времени. Никто не ставит под сомнение сам монархический принцип, но всем очевидно, что французская монархия деградирует. Связь французской монархии с деспотическим принципом — идея, прозвучавшая уже в «Персидских письмах», — становится предметом самых оживленных дебатов. Права французского монарха, феодального дворянства, парламентов, происхождение и взаимоотношения между социальными классами внимательно изучаются и дают пищу для самых смелых гипотез.

При обсуждении этой проблемы сталкиваются две точки зрения — «германистов», представленных графом де Буленвилье (1658—1722), и «романистов» в лице аббата Дюбо (1670—1742). Буленвилье считал дворян потомками франков, завоевавших Галлию и по праву завоевания призванных господствовать над потомками побежденных галлов и римлян, а значит, ограничивать власть монарха: абсолютизму французского короля, таким образом, противостоят привилегии дворянства и независимость парламентов. С другой стороны, аббат Дюбо отстаивал точку зрения, согласно которой первые франкские короли были призваны самими галлами и римлянами и соответственно заняли место римских императоров, унаследовав их неограниченные права; привилегированные же классы сформировались позднее и с позволения самого короля; абсолютная и неограниченная монархия, таким образом, получает историческое обоснование и оправдание.

Монтескье решительно не устраивала точка зрения Дюбо (подробной критике он подвергнет ее в книге XXX «О духе законов»). Он соглашается с основным тезисом Буленвилье, но считает, что завоевание Галлии франками принесло галло-римскому народу не зависимость, но свободу. По Монтескье, франкское государство было основано не на римском праве, признававшем абсолютную власть правителей, а на правах и обычаях древних германцев. Это государство соответствовало духу франков как свободного народа, в котором правители первоначально избирались и не имели абсолютной власти. Первым королям Франции была неведома абсолютная власть, их авторитет поддерживался в достаточных границах сеньорами, ко-

торые образовывали между государем и народом некую посредующую власть, ставящую преграду на пути деспотизма. Но эта изначально умеренная королевская власть с течением времени станет абсолютной властью Карла VII и Людовика XI.

Однако для Монтескье еще оставались нерешенные вопросы: благодаря какому сочетанию сил монархии долгое время удавалось сохранить свой умеренный характер? Какие политические комбинации способны обуздать верховную власть и породить свободные условия существования для подданных? И какие обстоятельства способствовали превращению выборной королевской власти во власть деспотическую и абсолютную? Углубленное изучение обширного исторического материала приведет его к идее политической свободы, столь ясно и отчетливо прозвучавшей в книге «О духе законов».

Важнейшим шагом на этом пути стало историко-политическое исследование Монтескье «Размышления о причинах величия и падения римлян» (1734 г). Незаурядный талант историка и политического мыслителя проявились в нем в полной мере. Монтескье не просто описывает римскую историю, он ищет *причины*: ему недостаточно просто создать живописную эпопею, ему нужно вскрыть основания, объяснить события. В противоположность Боссюэ, также пытавшегося выстроить рационалистическую картину истории, направляемой божественным Провидением, Монтескье усматривает в законах человеческой природы главную направляющую силу всех событий.

В этой работе он формулирует два очень важные для него положения. Во-первых, полагает он, жизнь нации подчинена как моральным, так и физическим причинам, в совокупности обеспечивающим ее существование и развитие. Если один ряд этих причин приходит в упадок, то это влечет за собой общее ухудшение дел и, быть может, крушение всего государства. «Миром управляет не фортуна, — пишет он. — Существуют общие причины как морального, так и физического порядка, которые действуют в каждой монархии, возвышают ее, поддерживают или низвергают; все случайности подчинены этим причинам. Если случайно проиграна битва, т.е. частная причина погубила государство, то это значит, что была общая причина, приведшая к тому, что данное государство должно было погибнуть вследствие одной проигранной битвы. Одним словом, все частные причины зависят от некоторого всеобщего начала». Во-вторых, разрушение и распад государства обусловлены самим его величием. Когда государство достигает наивысшей точки своего развития, его принципы оказываются разбалансированными, и если оно не справится с таким положением дел, то может погибнуть.

«Есть на свете такой народ, непосредственным предметом государственного устройства которого является свобода»

К 1728 г. Монтескье становится знаменитым. Литературная и научная деятельность целиком поглощают его. Он решает наконец продать свою должность председателя бордоского парламента и окончательно поселиться в Париже. Он собирается написать юридический трактат, который бы не был ни историей права, ни комментарием к законам, но в то же время объяснял бы происхождение законов, их юридическую и политическую сущность. С целью сбора материалов для будущей книги в апреле 1728 г. он отправляется в путешествие по Европе.

В Германии и Австрии Монтескье встречается с видными государственными деятелями того времени — графом Вюрмбрадом, бароном Штейном; у него возникает даже мысль перейти на дипломатическую службу, чему благоприятствует его происхождение и положение в обществе, однако его обращения по этому поводу к ряду влиятельных особ во Франции не имели никаких последствий. В Венгрии мыслитель, пораженный огромными размерами земельных владений венгерского дворянства, изучает феодальное право, еще сохранившееся в этой стране. В Италии он очарован древними памятниками искусства, но не забывает и об основной цели своего путешествия — здесь также он встречается с крупнейшими финансистами и государственными деятелями. Посетив Швейцарию и рейнские провинции Германии, Монтескье специально отправляется в Голландию, издавна считавшуюся наиболее свободной в духовном отношении страной, приютившей многих писателей и мыслителей, гонимых за их убеждения.

В итоге этих поездок Монтескье еще больше утверждает в выводе, к которому пришел еще в «Персидских письмах»: все политические режимы имеют свою ценность и значимость, если люди, эти режимы воплощающие, обладают добродетелью, внутренне присущей данному режиму. Но ни одно государственное устройство не способно устоять против испорченности своих подданных, которая влечет за собой испорченность коренного принципа данного государства. Наблюдая во всех странах Европы общую картину коррумпированности правления и склонности правителей к использованию деспотических методов, философ задается вопросом: есть ли на свете народ, счастливо избежавший общей испорченности и коррумпированности принципов своего правления, народ, чьим принципом внутренней жизни выступала бы свобода?

Англия издавна притягивала внимание мыслителя необычайной свободой своих принципов. И вот в октябре 1729 г. вместе с лордом Честерфилдом Монтескье отправляется в Лондон. Исключительные вольности англичан поражают французского аристократа: англичане говорят о своих правителях то, что французы не осмеливаются даже подумать! Общественная безопасность развита в Англии как ни в какой другой стране. Монтескье убежден, что гражданские свободы здесь процветают только потому, что политическая свобода прочно укоренилась во всем строе государства. «Англия теперь — самая свободная страна в мире включая и все республики, — пишет философ в своих путевых заметках. — Я называю ее свободной потому, что государь не имеет власти учинить несправедливость кому бы то ни было вследствие того, что власть его контролируется и ограничивается».

Итак, перед Монтескье два типа умеренной монархии:

- французская, порожденная феодальными обычаями и нравами;
- английская, как ее создала английская конституция.

Конечно, ни в этот период, ни позднее речь для него не идет о том, чтобы навязать французам английскую модель государственного устройства или тем более заставить англичан принять феодальные институты французской монархии. Он прекрасно понимает, что народы имеют то правление, которое наилучшим образом подходит их истории, нравам и другим условиям. Но сочетание двух важнейших для него принципов — аристократизма и политической свободы — еще является для него проблемой.

«Принципы свои я вывел не из предрассудков, а из самой природы вещей»

В августе 1731 г. Монтескье возвращается из Англии в свое имение Ла Бред. Теперь он лишь изредка навещается в Париж, проводя все свое время в обширной библиотеке Ла Бред за рукописью книги, которая станет главным трудом его жизни, — «О духе законов». Он не питает иллюзий на счет того, как будет воспринято сочинение, работе над которым он посвятил почти двадцать лет: «Мою книгу будут больше читать, нежели одобрять». Тем не менее реакция на книгу, вышедшую в свет в 1748 г., его удивила: его восхваляли как оригинального автора (за новизну замысла, необычайно широкую эрудицию, прекрасный стиль), но поистине революционные принципы, призванные провести коренной переворот в политической науке, реформаторские социальные идеи обходились молчаливым. Монтескье все время повторял: «Они меня не понимают».

Между тем книга имела немалый успех, издание следовало за изданием; в 1849 г. она дважды переиздается во Франции, ее переводят и печатают в Англии. Французские светские власти отнеслись к работе Монтескье достаточно спокойно, однако власти церковные грозили осуждением и включением книги в индекс запрещенных книг. Чтобы отвести удар и защитить свое детище, в 1750 г. философ пишет «Защиту «О духе законов»», и просит знакомых высокопоставленных священнослужителей распространить ее в Риме и по возможности довести до папы. Однако план нарушают два обстоятельства. С одной стороны, не совсем удачный перевод сочинения Монтескье на итальянский язык, делающий излишний акцент на рационалистическом, детерминистском и научном объяснении закона. С другой – выступление профессора Ла Бомеля, протестанта, превозносившего творение мыслителя за необычайную смелость в религиозной сфере. В результате книга все-таки была осуждена католической церковью, хотя и с оговорками.

Между тем на книгу появляется целый ряд весьма благоприятных отзывов; она заново переводится на итальянский, и хотя сам Монтескье уже не может читать, так как почти ничего не видит, он внимательно следит за новым переводом и в конечном итоге одобряет его. Выходят и первые работы последователей и учеников великого мыслителя; парижский парламент в августе 1751 г. составляет документ, опираясь на текст книги; отдельные выводы используются и либерально настроенным англичанином лордом Батом в речи во время парламентских дискуссий, что позволяет ему выйти победителем в жарких дебатах.

Успехи книги радуют Монтескье, однако здоровье его пошатнулось. Он почти полностью ослеп, силы постепенно оставляют его. Простудившись по дороге в Париж, он умирает 10 февраля 1755 г., вдали от родных и друзей.

Но главный труд его жизни – книга «О духе законов» – вызывала и по сей день вызывает самые оживленные споры, рождает самые неоднозначные интерпретации. В чем же ее значение для людей, живущих два с половиной столетия спустя выхода ее в свет?

Во-первых, Монтескье дает совершенно новое для своего времени понимание политической науки. С Гоббсом, Спинозой, Локком его объединяет одна цель – построение новой политической науки. Но в отличие от своих предшественников он строит науку не об обществе вообще, но обо всех конкретных исторических обществах. В «Защите» он напишет, что предметом его исследования являются «законы, привычки и различные обычаи всех народов земли». Мон-

тескье занимается не теорией сущности общества, встраиванием абстрактных и идеальных моделей его происхождения и эволюции, но анализом исторически-конкретных обществ всех народов. «Я начал с изучения людей, — говорит Монтескье в Предисловии к книге, — и нашел, что все бесконечное разнообразие их законов и нравов не вызвано единственно произволом их фантазии. Я установил общие начала и увидел, что все частные случаи как бы сами собой подчиняются им, что история каждого народа вытекает из них как следствие и всякий частный закон связан с другим законом или зависит от другого, более общего закона».

Во-вторых, проект создания науки о политике и истории предполагает, что политика и история заключают в себе некую закономерность и необходимость, которую наука и призвана открыть. Главная мысль философа здесь состоит в том, что необходимость, управляющая человеческим обществом, не является трансцендентной, внешней по отношению к историческому порядку. Поэтому науку о человеческом обществе следует освободить от всех притязаний теологии и морали, пытающихся навязать ей свои законы. Он не отрицает значения ни теологии, ни морали, утверждая только, что в теологии нужно быть теологом, а в политике — политиком. И если Монтескье рассуждает о добродетели, то речь у него идет о политической добродетели, трактуемой как «любовь к отечеству и равенству», а не о добродетели религиозной или моральной. Каждая из областей человеческой деятельности имеет, таким образом, свои законы и обладает автономией.

В-третьих, Монтескье принадлежит совершенно новое определение понятия закона, представляющего собой не что иное, как «необходимые отношения, вытекающие из природы вещей». В отличие от всей предшествующей традиции (за исключением, пожалуй, лишь Спинозы, впервые высказавшегося за универсальное единство всего сущего) французский философ заявляет о принципиальном единстве формы закона как для физического мира, так и для мира истории и политики. Закон есть необходимое отношение, и эта формула верна как для законов божественной сущности, так и для материального мира, и для человеческого общества.

В-четвертых, одно из центральных мест в книге занимает проблема, решение которой так долго и мучительно искал мыслитель. Это проблема политической свободы. И предлагаемая им концепция политической свободы делает его одним из самых оригинальных философов западноевропейской политической традиции. В рамках динамичной концепции общества и его политической сферы само по-

нятие свободы утрачивает метафизические, абстрактные и безличные черты, характерные для понятия свободы в естественно-правовой теории XVII века. Свобода для Монтескье — не просто независимость человека в той или иной сфере: она имеет прочное основание, и таким основанием выступает **право**: «свобода есть право делать все, что дозволено законами». Поэтому право, сфера действия позитивного закона, призвано создавать свободу и защищать ее.

Эта политическая свобода устанавливается в обществе двояким отношением: по Монтескье, можно говорить о политической свободе «в ее отношении к государственному строю» и «в ее отношении к гражданину». Он вновь и вновь возвращается к той же проблеме, что стояла перед ним уже в 20-е годы: как совместить монархическое единоличное правление с политической свободой? Именно монархическое, ибо хотя республика с помощью главного своего принципа — добродетели — и осуществляет полное слияние частного и гражданского существования каждого отдельного человека, историческое время ее уже прошло. Ведь республика, особенно республика демократическая для французского просветителя тесно связана с античным типом государственного устройства, современным же государствам с их значительной территорией и многочисленным населением, государствам, пронизанным духом коммерции, более подходит монархическое правление. Именно торговлю рассматривает Монтескье в качестве одного из важнейших факторов, требующих политической свободы, ибо «если народ поработен, люди работают более для того, чтобы сохранять, чем для того, чтобы приобретать; если народ свободен, они работают более для того, чтобы приобретать, чем для того, чтобы сохранять».

Для того же, чтобы в монархическом государстве воцарился дух свободы, по Монтескье, требуется соблюдение двух условий. Это, во-первых, строгое разделение властей: не будет свободы в том государстве, где «власть законодательная и исполнительная соединены в одном лице или учреждении», а также «если судебная власть не отделена от власти законодательной и исполнительной». И, во-вторых, условием политической свободы выступает равновесие социальных сил: государство свободно, когда в нем одна сила или власть сдерживает другую. При монархии, принципом которой для мыслителя выступает честь, т.е. «предубеждения каждого лица и каждого положения», контр-силами, противостоящими всевластию государя, являются прежде всего дворянство и духовенство. По традиции, по праву и по своему положению они — основной источник сопротивления деспотическим тенденциям, заложенным в единоличном правлении. Кро-

ме того, важнейшую роль играют и парламенты, состоящие из независимых магистратов, а также города и провинции с их привилегиями и вольностями, дарованными королем. Без этих «промежуточных звеньев» монархия оборачивается деспотизмом и тиранией.

Что же касается политической свободы гражданина, то Монтескье в полном соответствии с классической либеральной традицией определяет ее как «душевное спокойствие, основанное на убеждении в своей безопасности», «когда один гражданин может не бояться другого гражданина». И здесь на первый план выступают опять-таки правовые гарантии независимости индивида в частной сфере: «В государстве, которое обладает в этом отношении самыми лучшими законами, человек, которого суд приговорил повесить на следующий день, будет более свободным, чем паша в Турции».

Таким образом, политическая философия Шарля Луи Монтескье закладывает основы аристократического либерализма, составляющим главную тенденцию в развитии французской классической либеральной мысли вплоть до середины XIX столетия. Монтескье — страстный противник деспотизма и всевластия, в какой бы форме они ни выступали; начиная с самых ранних своих работ, он напряженно ищет принципы свободного государства и свободы личности в рамках этого государства. Но он остается философом-моралистом, теснейшим образом связанным с ценностями традиции, которой всецело принадлежит. Он — дворянин, и верит в честь и достоинство своего класса; он — магистрат и в силу этого связан с определенными привилегиями высшего чиновничества. Именно поэтому он развивает идею «промежуточных звеньев» в политической и социальной иерархии общества, испытывая горькое разочарование от того, что и дворянство, и парламенты во Франции XVIII века утратили свое изначальное политическое предназначение, открыв простор для развития абсолютистских тенденций монархического правления. Однако, оставаясь преданным моральным и политическим добродетелям аристократии, Монтескье сумел поставить высокие аристократические принципы чести и человеческого достоинства на службу великой идее — идее свободы человека и гражданина.

ВОЛЬТЕР (ФРАНСУА МАРИ АРУЭ)

Луи де Бональд сказал о Вольтере: «Он был или, точнее, обладал гением своего века, и этот породивший его век пал пред ним ниц». И действительно, Вольтер, как никакой другой мыслитель, был выразителем основных тенденций и противоречий восемнадцатого столетия — века абсолютизма и Просвещения, века торжества Разума и решительной секуляризации во всех сферах, века разрушения всех догм и авторитетов, века, взывающего к свободе, одним словом, века предреволюционного. Никто другой, как Вольтер, не внимал так веяниям своего времени, не сумел так филигранно, с такой ясностью и отточенностью выразить малейшие изменения духовного климата своей эпохи. И вместе с тем никто другой не был столь яростным и столь проницательным критиком XVIII столетия. Недаром слово «вольтерьянство» на долгое время стало синонимом свободомыслия и бунтарства.

**«Тот, кто хорошо служит своему отечеству,
не нуждается в предках»**

Франсуа Мари Аруэ родился 22 ноября 1694 г. в Париже, в семье нотариуса. Семья ремесленников Аруэ ведет свою родословную с XV в. из Пуату; в XVII. Аруэ переселяются в Париж, их благосостояние постоянно растет, что позволяет, наконец, отцу будущего философа приобрести должность нотариуса, стоившую по тем временам больших денег (200–250 млн. старых франков), а позднее и получить дворянский титул.

С самого раннего детства отношение юного Франсуа к своей семье было чисто негативным. Он презирал и ненавидел в своих предках как раз то, что составляло многовековую славу кожевников и суконщиков Аруэ: тяжкий, почти каторжный труд, упорство и честность в достижении своей цели; это были суровые люди, чьим главным достоинством была душевная сила, это была основа старой Франции. Франсуа, унаследовав жизненную стойкость и твердость характера своих предков, восставал против их бездуховности и расчетливости. Будучи, в сущности, выразителем интересов поднимающейся и набирающей силу буржуазии, Франсуа Аруэ с юношеских лет стремился к аристократизму во всем — в образе жизни и в творчестве, — протестуя всем своим поведением против буржуазных устоев собственной семьи. Не случайно первое крупное литературное произведение, принесшее успех и славу — трагедию «Эдип», — он подписывает новым именем Вольтер.

В десятилетнем возрасте Франсуа Аруэ поступает в принадлежавший ордену иезуитов коллеж Людовика Великого. Шесть лет, проведенные в коллеже (1704–1710), были счастливым временем для молодого Франсуа. Он любил и умел работать. Больше всего его интересовала современная история и политика. «Он любил взвешивать на своих маленьких весах интересы всей Европы», — говорил один из его воспитателей отец Поре. Но самой заметной фигурой в коллеже сделала его способность сочинять — блестящая россыпь стихов, колких эпиграмм, эссе. И вот к шестнадцати годам выбор сделан: «Хочу быть беллетристом», — заявляет он отцу по окончании коллежа. Тот считает решение сына не только абсурдным, но и позорным: «Это положение человека, который хочет быть бесполезным для общества, для дела своих предков, который хочет умереть с голоду».

В позиции отца будущего писателя не было ничего удивительного, ведь в ту эпоху беллетрист действительно был никем — ему даже не принадлежали собственные творения. Именно Вольтеру принадлежит заслуга сделать фигуру писателя социально значимой. Он впервые создал образ писателя и мыслителя, обладающего властью, достоинством и правами, которые общество постоянно отрицало за ним и которые тот упорно защищал. Это был новый человек новой эпохи. Это обстоятельство стояло и за ставшей традиционной картиной сына, порывающего со своей семьей и буржуазным окружением, чтобы стать «артистом». Он отрицал Аруэ не для того, чтобы раствориться в деклассированной массе людей пишущих, но для того, чтобы высвистаться над своим классом и превознести свои ценности — свободу мыслить и свободу писать.

Покорившийся воле отца, Франсуа начинает изучать право, однако занятия эти вызывают у него лишь отвращение, и он не оставляет литературного творчества. Каждое новое сочинение лишь добавляет ему скандальной славы и вызывает новые вспышки родительского гнева. Но именно в этот ранний период происходит формирование стиля и мышления будущего великого писателя. Глубина его гения в полной мере откроется лишь в достаточно преклонном возрасте, но и тогда он не оставит ни одну из идей, ни одну из литературных форм своей юности. Процесс формирования Вольтера как мыслителя был не столько постепенной эволюцией, сколько обогащением и поднятием на новую высоту идей и мыслей, сформировавшихся еще в ранней юности.

*«Услышь, господь, молю, рожденное тоской,
Из сердца вырванное слово.
Неверью моему ты не отмстишь сурово,
Мой дух раскрыт перед тобой,
И сердце — не хулить, а чтить тебя готово:
Я — не христианин; тем ты верней люби.»*

В начале 20-х годов каждое произведение Вольтера, будь то трагедия «Эдип», поэма «Генриада» или поэма «Послание к Урании» приносят их автору славу, но слава эта имеет скорее скандальный характер. В 1717–1718 гг. он проводит одиннадцать месяцев в Бастилии за исполненные вольнодумства сочинения. В 1725 г. он опять попадает в Бастилию, но на сей раз поводом к аресту стала ссора и колкое замечание в адрес знатного вельможи, шеваля де Роан, который в отместку приказал слугам избить поэта-острослова палками, а затем, опасаясь мести последнего, заточить его в тюрьму. Оскорбленный, преданный своими друзьями из высшего света, хранившими полное молчание в создавшейся ситуации, пораженный этим молчаливым сговором, Вольтер тяжело переживает не столько свое заточение, сколько полное отсутствие какой-либо гражданской позиции в среде парижской аристократии. В мае 1726 г. тюремное заключение было заменено Вольтеру предписанием покинуть пределы Франции, и поэт отправляется в Англию, где проведет целых три года (1726–1729).

Пребывание Вольтера в Англии было для него по сути вторым рождением. Именно здесь под влиянием встреч и долгих бесед с известным политическим деятелем либерального толка лордом Болинброкком возникает у французского вольнодумца вкус к философствованию. Он с жадностью изучает работы Джона Локка, которого позднее назовет «единственным разумным метафизиком», особенно ценя

в английском мыслителе «такую новую и вместе с тем такую мудрую и смелую умеренность». Огромное впечатление на него производит деизм философа Кларка. Вольтер знакомится со Свифтом, только что выпустившим своего знаменитого «Гулливера» и издающим юмористическую политическую газету «Craftsman», с поэтом Попом. Он изучает нравы и обычаи страны, ее парламентскую систему, экономическую деятельность, лирическую и сатирическую поэзию, театр.

За три года, проведенные в этой стране, Вольтер собирает материал для многих из своих произведений, которые выйдут в 30–40-е годы: трагедии «Брут» (с предпосланным «Рассуждением о трагедии», содержащим сетования по поводу свободы английского писателя и несвободы писателя французского), «Заира» (где он признается, что «благодаря английскому театру набрался храбрости и вывел на сцену имена наших королей»), принесший ему огромный успех, поставивший его имя в один ряд с именами Корнеля и Расина. Здесь он работает над «Историей Карла XII» (1731).

Главным интеллектуальным итогом пребывания Вольтера в Англии стали его знаменитые «Философские письма», написанные им по возвращении во Францию (1734). Это первое собственно «вольтеровское» произведение, содержащее изложение тех открытий, которые мыслитель сделал в Англии. И первое из них, поразившее также и Монтескье, — это сравнение свободы английского общества и французского авторитаризма. Английское общество с пониманием и терпимостью относится ко всяким проявлениям мысли, оно податливое для всего нового — будь то литературные формы или философские течения. В литературе англичане превзошли Буало, признанного классика и теоретика классицизма, в философии же ньютоновская система гораздо стройнее и логичнее системы Декарта.

Гражданская свобода, ставшая «плодом английских смут», — вот что более всего привлекает Вольтера в Англии. «Английская нация — единственная на Земле, — пишет он, — добившаяся ограничения королевской власти путем сопротивления, а также установившая с помощью последовательных усилий то мудрое правление, при котором государь, всемогущий, когда речь идет о благих делах, оказывается связанным по рукам и ногам, если он намеривается совершить зло; при котором вельможи являются грандами без надменности и вассалов, а народ без смут принимает участие в правлении» (Письмо VIII). Но особенность английской свободы, по Вольтеру, проявляется не только в ограничении деспотической власти монарха. Его привлекает духовная свобода английской нации, а также царящая здесь толерантность. «Никогда не следует бояться, — продолжает он свои рас-

суждения в Письме XXX, — что какая-либо философская мысль может повредить отечественной религии». Английские философы «не зажгли факела раздора в своем отечестве», потому что «им чужд фанатизм».

Таким образом, уже здесь, в этом раннем произведении начинает оформляться мысль, которая станет основной для всей политической концепции философа. Эта идея, несомненно, возникает у него под влиянием философии Локка и Спинозы, для которых, как известно, толерантность была не столько нравственной, сколько политической категорией. Толерантность в этом контексте оказывается не просто терпимостью людей к собственным или чужим религиозным или философским убеждениям, но терпимость самого государства к мнениям и суждениям своих подданных. Соответственно оно должно быть лишь орудием для поддержания мира и спокойствия, защиты прав и собственности граждан. И если аристократический либерализм Монтескье выступал за ограничение всемогущества государства (в лице монарха) деятельностью «промежуточных корпусов» (т.е. высших сословий) и парламентов, то для Вольтера такое ограничение мыслимо в первую очередь как невмешательство государства в сферу личных убеждений и взглядов граждан. Именно поэтому идея веротерпимости и борьбы с любыми проявлениями фанатизма впоследствии станет центральной, стержневой для всего его творчества.

«Историю нужно писать, будучи настоящим политиком и подлинным философом»

Знаменитая вольтеровская ирония, с такой силой проявившаяся уже в «Философских письмах», стала новым орудием, направленным против деспотизма во всех его видах. Французское правительство очень скоро осознало всю ее силу — «Философские письма» сразу же после выхода были осуждены и преданы сожжению. А их автор опять вынужден был покинуть Париж. На сей раз он нашел прибежище в имении Сирей, принадлежавшем маркизе де Шателе, женщине, которую он называл «из всех женщин Франции наиболее способной ко всем наукам» и которая на протяжении последующих семнадцати лет была самой большой любовью и утешением на нелегком жизненном пути философа. Эмилия де Шателе — ученица самых известных ученых того времени — Клерана, Кенига, Мопертюи; она занималась математикой, физикой, химией. Благодаря ей Вольтер постигает азы естественных наук, саму же Эмилию он обучает истории. Именно

здесь, в тиши Сирея, он начинает воплощать замыслы, зародившиеся у него еще во время пребывания в Англии. Он пишет наброски, которые позднее превратятся в обширный труд под названием «Опыт о всеобщей истории и о нравах и духе народов». Наконец, работает над отдельными главами «Века Людовика XIV», книги, которая, как он полагал, должна была принести славу и ему, и Франции. «Это произведение добропорядочного гражданина, — писал Вольтер в одном из писем, — добропорядочного француза, человека умеренного и с любовью относящегося к роду человеческого».

Исторические работы Вольтера — это поистине «политика, опрокинутая в прошлое». Уже в ранних произведениях он доказывает, что божественное предопределение не оказывает существенного влияния на исторический и политический процесс. Люди свободны, и свобода их состоит в способности желать что-либо «не по какой-либо иной причине, кроме собственной воли». Но чаще всего он определяет человеческую свободу как «свободу решиться делать то, что представляется хорошим». Иными словами, свобода подчиняется собственным мотивам, что, однако, не означает, будто мотивы эти не имеют иной причины, кроме самой свободной воли человека. Позднее Вольтер выдвинет знаменитый «социальный аргумент», составляющий основание его деизма: «В интересах всего человечества, чтобы существовал Бог, который карал бы за то, что не в состоянии подавить человеческое правосудие». В зрелых работах также первоначальное признание относительной свободы воли человека сменится куда более жестким детерминизмом. Когда я могу делать то, что хочу, скажет Вольтер, я свободен, но сами мои желания обусловлены необходимостью, ибо беспричинно хотеть невозможно. В статье «Судьба», написанной для «Философского словаря», он скажет: «Каждое событие в настоящем рождается из прошлого и является отцом будущего; эта вечная цепь не может быть ни порвана, ни запутана — неизбежная судьба является законом природы».

В рамках исторической концепции пролегал и тот водораздел, что отделяет политические взгляды Вольтера от аристократического либерализма Монтескье. С особой силой это проявится в позднем произведении мыслителя «Комментарий к книге Монтескье «О духе законов»» (1777). Как известно, Монтескье полагал, что французское дворянство с его высокими понятиями о чести и достоинстве берет свое начало от франков. Вольтер же с присущей ему иронией едко высмеивает основополагающие идеи аристократизма Монтескье. Франки, которых «Монтескье из Бордо» называет «нашими отцами», — лишь жестокие звери, искавшие пастбища и пищи, утвержда-

ет Вольтер; Хлодвиг же, которого Монтескье именует «строителем церквей и монастырей», ознаменовал свое правление ужасными преступлениями. В этих людях не было ничего от идеализируемого Монтескье свободолюбия; все они были просто чудовищными злодеями. Поэтому даже в силу исторических причин аристократия не может обеспечить свободы государства.

**«Судьба заставляла меня бегать от короля к королю,
хотя я безумно люблю свободу»**

К годам, проведенным с Эмилией де Шателе в Сирее, относится и установление дружеских взаимоотношений Вольтера с наследным принцем Пруссии Фридрихом — будущим королем Фридрихом II, человеком и монархом, оказавшим колоссальное влияние на судьбу и мировоззрение философа. Под воздействием этой дружбы, объединившей одного из величайших монархов Европы с не менее великим мыслителем, складывается уникальное явление в культурно-политическом климате западноевропейского общества, получившее название «просвещенного деспотизма». В основе его — попытка рационализации политики, стремление к установлению сильной централизованной государственной власти, широко опирающейся на достижения современной науки и культуры. Поэтому и с точки зрения Вольтера государство будет представлять собой в первую очередь сильную власть монарха, дающую вместе с тем простор всем проявлениям духовной свободы человека.

«Никогда, быть может, человек не чувствовал до такой степени силу разума и не повиновался до такой степени страстям. Это беспорядочное соединение философии и разнузданного воображения всегда составляло основу его характера», — напишет позднее Вольтер о Фридрихе Великом. Но в начальный период царствования великого монарха философ пока что восхищается широтой эрудиции и любовью к изящным искусствам Фридриха, называя его «северным Соломоном». Его привлекает и личность прусского государя, в которой он обнаруживает множество родственных ему самому черт: несчастное детство при суровом деспотичном отце (в наказание за недостойное царственной особы легкомысленное поведение молодой принц был посажен в тюрьму), по мнению Вольтера, должно привить государю стойкую ненависть к тирании и любым преследованиям за убеждения. Фридрих приглашает Вольтера к своему двору, планирует роскошное издание в Пруссии его «Генриады», главный герой которой —

Генрих IV – воплощает лучшие черты просвещенного монарха; Вольтер же, со своей стороны, прилагает немало усилий для издания «Анти-Макиавелли» Фридриха Великого, книги, которая, по мнению Вольтера, представляет собой подлинное произведение короля-философа, пылающего любовью ко всему роду человеческому.

Вольтера привлекает в прусском государе его ненависть к предрассудкам и фанатизму, стремление к ясному, очищенному от иллюзий и двусмысленностей, мышлению. Однако Фридрих Великий – прежде всего трезвомыслящий политик и реалист, и его мировоззрение более пессимистично, чем политические концепции Вольтера того периода. «Я искренне рад тому благоприятному мнению, которое вы имеете в отношении рода человеческого, – пишет Фридрих в письме своему французскому собеседнику. – Что же касается меня, то, в силу моего положения и обязанностей, я лучше знаю этот вид двуногого без перьев (аллюзия к известному определению человека у Платона. – *М.Ф.*) и поэтому предвижу, что ни Вы, ни все философы на земле не излечат род человеческий от суеверия, с которым он так тесно связан...». Этот политический реализм, обусловивший в конечном итоге авторитарные черты правления прусского короля, со временем охладит пылкие чувства Вольтера и его надежды, возлагаемые на правление Фридриха Великого.

Но пока до полного разрыва еще далеко. После успешного выполнения ряда дипломатических поручений в Берлине в 1744 г. Вольтер вновь принят при французском дворе. Философские опыты Сирея почти забыты. Он вновь окунается в водоворот придворной жизни, становится главным участником многочисленных королевских торжеств и, вернувшись к литературному творчеству, пишет «Принцессу Наваррскую» и «Храм славы», воспевающий Людовика XV в образе Траяна. Это – вершина славы Вольтера как придворного поэта и драматурга. В 1746 г. он наконец принят во Французскую академию, Людовик XV делает его придворным историографом. Однако вскоре разочарование подстерегает его: он попадает в немилость к фаворитке короля мадам де Помпадур, раздосадованной чрезмерно вольнолюбивым тоном его сочинений и отдавшей свое предпочтение давнему сопернику Вольтера по литературному цеху – Кребийону. Еще один удар – смерть Эмилии де Шателе в 1749 г., окончательно выведшая мыслителя из состояния духовного равновесия. Он порывает с французским двором и весной 1750 г. покидает Париж, чтобы вернуться туда лишь перед самой смертью.

Вольтер отправляется ко двору Фридриха II, пожаловавшего ему титул камергера и солидную ренту. Потсдам сначала очаровывает мыслителя: Фридрих сумел окружить себя лучшими европейскими ума-

ми. За его столом для бесед собираются Мопертюи, ставший уже президентом Берлинской Академии, известный своей антирелигиозностью маркиз д'Аржан, Ла Метри, Алгаротти. Много говорят о литературе и изящной словесности, и Вольтер здесь – признанный мэтр. Он много и плодотворно работает. Помимо чисто поэтических произведений (многие из которых посвящены Фридриху) он завершает работу над «Веком Людовика XIV», вышедшем в Берлине в 1751 г., пишет первые статьи для Философского словаря. Однако придворные интриги и неуживчивый характер Вольтера сделали свое дело: теоретический спор с Мопертюи из-за заимствований у Лейбница, обмен колкими памфлетами, нежелание Фридриха вмешаться и встать на защиту Вольтера – и тот, в который уже раз испытал горечь разочарования, оставляет Берлин.

Фернейский затворник

После нескольких лет странствований по дворам царствующих особ, после череды горьких разочарований в 1755 г. Вольтер, наконец, находит пристанище в Швейцарии. Сначала он покупает имение Турней вместе с графским титулом, а затем, в 1758 г., присоединяет к ним и Ферней, где обосновывается окончательно. Ему уже шестьдесят, он никогда не отличался богатырским здоровьем, но многогранность и размах его деятельности в фернейский период способны поразить даже самое богатое воображение. Маленькое швейцарское селение возле границы с Францией становится в это время центром притяжения для европейского свободомыслия. Из Фернея распространяются нашумевшие на весь мир письма, памфлеты, трактаты.

«Фернейский затворник» состоит в переписке с монархами всех крупнейших европейских государств. Он требует проведения прогрессивных реформ, которые бы были воплощением естественного закона, и с этой целью – устранения узурпации и вольностей феодального дворянства. Именно в этом, по его мнению, и должна состоять миссия просвещенного монарха, ибо «самое счастливое для людей, когда государь – философ». Параллельно с этими взглядами Вольтер высказывает и точку зрения, согласно которой необходимо ограничение королевской власти, обеспечение гражданских и политических свобод. Среди своих коронованных корреспондентов он пропагандирует «английские порядки» как наиболее желательный компромисс между старым феодальным абсолютистским порядком и

требованиями нового буржуазного общества. В «Мыслях об общественной администрации» (1753) он выражает надежду на то, что в результате осуществленных монархом реформ «английская система» распространится и в других странах, и «общины станут частью правительства». Государь должен покровительствовать просвещению, борьбе с суевериями и предрассудками, с нетерпимостью, содействовать экономическому прогрессу.

Понятия фанатизма и веротерпимости, красной нитью проходящие через все творчество Вольтера, в поздний период становятся для него ключевыми, наполняясь подлинно политическим содержанием. И особую роль в этом процессе сыграло известное дело Яна Каласа, осужденного и казненного за убийство своего сына на религиозную почву. Вольтер очень четко обозначает дилемму, возникшую в связи с этим делом: либо Калас виновен, и тогда он совершил преступление из фанатизма, либо он не виновен, и значит, он был казнен из фанатизма. В обоих случаях речь идет о преступлении против личности, совершенном из фанатизма. В «Трактате о веротерпимости» (1763) и статьях «Веротерпимость» и «Фанатизм» (1764) мыслитель называет нетерпимость и фанатизм варварским и абсурдным предрассудком, настоящим «правом тигров»; нетерпимость не может проистекать ни из естественного, ни из божественного права. «Ясно, что всякий частный человек, преследующий другого человека, своего брата, за то, что тот не разделяет его мнения, — чудовище. Тут нет никаких сомнений, — пишет Вольтер. — Но правительство, но судьи, но монархи — как они ведут себя в отношении тех, у кого другая религия, чем у них?») Для философа это ключевой вопрос.

Вольтер видит выход из создавшегося положения во всемерной проповеди веротерпимости, которую он называет «уделом человечества». Терпимыми друг к другу должны быть не только все люди («Все мы исполнены слабостей и заблуждений. Простим же друг другу наши глупости — вот первый закон природы»), но самое главное — толерантность по отношению к верованиям и убеждениям своих подданных должны проявлять правители и чиновники. Государь и чиновники, говорит один из героев диалога «Обед у графа Буленвилье» (1767), должны быть лицами просвещенными, «чтобы они умели быть одинаково терпимыми ко всем религиям, смотреть на людей как на братьев, нисколько не считаясь с тем, что они думают, и очень — с тем, что они делают; оставлять их свободными в общении с Богом и сковывать их законами лишь в том, что они должны по отношению к людям». Человек должен иметь право на свободу совести и убеждений, и все, что препятствует свободному развитию личности, все, что

вынуждает человека говорить и думать не так, как он того желает, должно быть решительно отринуто и объявлено вне закона. Именно такой смысл вкладывается философом в его решительный призыв борьбы с любыми проявлениями фанатизма, нашедший свое выражение в известном лозунге «Раздавите гадину!».

Полемизируя с Монтескье о роли аристократии в ограничении деспотической власти государя, Вольтер вместе с тем разделяет его определение свободы: «Свобода состоит в том, чтобы зависеть только от законов», — пишет он в Философском словаре. При этом, верный либеральному пафосу своего творчества, философ защищает в первую очередь личную свободу, ибо «рабство противно природе человека». Личная свобода человека выступает для него основой и гарантией всех прочих гражданских свобод — свободы слова, печати, наконец свободы труда, права каждого продавать свой труд «тому, кто дает за него наибольшую плату», ибо «труд есть собственность тех, кто не имеет собственности». Собственность же является для Вольтера необходимым признаком полноправного гражданина. Он резко критикует концепцию собственности как «кражи». С присущей ему иронией в одном из диалогов он характеризует эту теорию как «нелепость, которую написал, очевидно, какой-то вор с большой дороги, захотевший состричь», либо «просто ленивый бездельник», которому «вместо того, чтобы позорить своего трудолюбивого соседа, нужно было просто подражать ему».

Соответственно и равенство, проповедуемое Вольтером, это равенство гражданское, правовое. «Естественные права в равной степени присущи султану и бостанжи; один и другой должны в равной степени располагать своей персоной, своими семьями, своим имуществом. Люди равны, следовательно, в существенном», — утверждает мыслитель.

В поздний период по-новому раскрылся дар Вольтера-прозаика — он обращается к жанру философской повести, представляющей собой обобщение и концентрированное выражение всей его многогранной деятельности. За «Задигом или Судьбой», опубликованной еще в 1747 г., последовали «Микромегас» (1752), «Кандид или Оптимизм» (1759), «Простодушный» (1767), возобновивший традицию плутовского романа во французской литературе. Мир вольтеровской прозы — это особый мир, в котором его создатель соперничает с самим Богом. С помощью бесчисленных парадоксов всепроникающая ирония Вольтера вскрывает вопиющее несоответствие видимости и сути, разрушает прочно устоявшиеся консервативные и схоластические взгляды.

После смерти Людовика XV в 1778 г. Вольтер получил возможность вернуться в Париж, который он оставил за восемнадцать лет до этого, всеми осмеянный и презираемый. Теперь же он возвращается как триумфатор. Его восторженно приветствует весь город — и друзья, и бывшие недруги. Однако радость возвращения, овеянного лучами славы, была недолгой. Годы и болезни взяли свое — 30 мая 1778 г. величайший ум Франции скончался. Он был похоронен без религиозных обрядов в аббатстве Сельер в Шампани, и лишь в 1791 г. по постановлению Национального собрания его останки были перенесены в Пантеон — национальную усыпальницу великих людей Франции.

ФРЕНСИС ХАТЧЕСОН

Шотландия. Век просвещения начинается

Имя Френсиса Хатчесона (1694–1746), первого светского философа Шотландии, профессора моральной философии университета Глазго, известно куда меньше, чем славные имена его младших соотечественников Д.Юма, А.Смита, А.Фергюсона. Между тем творчество Хатчесона, спроецированное на разработку учения о природе человека — первое теоретическое выражение опыта начавшихся в Шотландии после Унии с Англией в 1707 г. социальных и экономических реформ, результаты которых без преувеличения можно назвать культурным и экономическим чудом. Не упоминается Хатчетсон и в либералистских святцах, хотя был не меньший либерал и демократ в политике, чем Локк. Как и Локк, Хатчесон положительно оценивает *славную* революцию. Ее благотворное влияние на Шотландию после унии 1707 года происходило у Хатчесона на глазах. Скончавшись вскоре после краха яacobинской авантюры 1745 г., он не увидел впечатляющего социально-экономического и культурного подъема Шотландии, но верил в его приход и застал его первые признаки.

В философии Хатчесон заявил о себе как продолжатель эмпиризма Локка. Он принимает его гносеологическую схему и доктрину о двух источниках простых идей — внешние чувства и внутреннее чувство — рефлексия. Хатчесон развивает мысль воспитанника Локка — Шефтсбери — о внутреннем чувстве — которое воспринимает идею гармонии и прекрасного, о моральном чувстве посредством коего мы одобряем добродетельные характеры и поступки и получаем от них удовольствие.

Светский характер философии Хатчесона был проникнут просветительским пафосом, что сразу же вызвало недовольствие строгой пресвитерианской церкви. Против профессора моральной философии университета Глазго планировалось обвинение в опасной доктрине о том, что возможно познание добра без знания Бога. Хатчесон утверждает, что никакая власть не властна над мнениями людей, какими бы ложными они ей ни казались. Он осуждает дух нетерпимости сект и религиозных партий. В глазах ортодоксов — ариане и социниане суть идолопоклонники и отрицатели Бога. В глазах ариан: ортодоксы — тритеисты. Каждая из этих сект признает доброту господню и осуждает людские пороки, но отстаивает право на преследование инакомыслящих. В обществе должно царить ненасильственное благочестие. Эти высказывания находятся в русле локковских писем о веротерпимости. Хатчесон ставит условие гарантированной веротерпимости для сосуществования с государством любой позитивной церкви, не исключая «родную» пресвитерианскую церковь. Независимое от соображений посторонней и потусторонней выгоды моральное чувство противопоставлено теологическому волюнтаризму (легализму) Локка, выведившего стандарт добра из божьего веления (Закона). При этом у Локка соблюдение заповедей стимулируется обещанием вечного блаженства, что лишает, по мнению Хатчесона, добродетель самодеятельной ценности.

Высоких зрелищ зритель Хатчесон чутко уловил основную тенденцию жизненных перемен, происходивших в Англии с 1689 и в Шотландии с 1707 г., появление новых деловых людей, представителей среднего класса. Именно они становятся главными исполнителями экономических и социальных реформ. «Когда мы встречаем честного торговца, доброго друга, верного, благоразумного советчика, щедрого и гостеприимного соседа, ласкового мужа и любящего родителя, спокойного и жизнерадостного спутника и великодушного помощника достойным, осторожного успокоителя раздоров, поборника любви и доброго взаимопонимания среди знакомых, если мы примем во внимание, что это все были добрые услуги, которые его положение в мире дало ему возможность оказать человечеству, тогда мы действительно должны считать этого человека таким же приятным, как и тех, чей внешний блеск ослепил неблагоразумный мир и заставил его считать, что только они являются единственными героями в добродетели»¹. Следует обратить внимание на чисто светские качества, отмеченные в данной характеристике.

¹ Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А. Эстетика. М., 1973. С. 186—187.

Моралистическая критика экономического человека

Первым крупным произведением Хатчесона стало «О происхождении наших идей красоты и добродетели» в двух трактатах: «О красоте, порядке, гармонии, целесообразности» и «О моральном добре и зле», которые посвящены защите принципов покойного графа Шефтсбери против автора Басни о пчелах (1725). Как известно, Шефтсбери, воспитанник Локка, осуждавший своего учителя за то, что он, как и Гоббс, считал понятие Бога «искусственным», а не изначально данным. Известно также, что автор Басни, парадоксалист Мандевиль, голландский врач французского происхождения, практиковавший в Лондоне, гоббист, благоразумно не упоминающий Гоббса. Шефтсбери считал, что в человеке откликаются на красоту и добродетель особые внутренние чувства, тогда как по диагнозу врача эта функция принадлежит соображениям *интереса* ищущего выгоду или способа удовлетворения тщеславия. Такая редукция не устраивала Хатчесона, как и Шефтсбери, и автор Трактатов обращается к рассмотрению изначальной конституции человеческого духа в естественном состоянии, надеясь именно в естественном человеке найти опровержение редукции человеческой активности к преследованию одних эгоистических интересов.

Назад к Природе

Во второй книге Системы Моральной философии (СМФ), изданной посмертно в 1755 году, составленной на основе лекций автора, читанных в 1730-х годах, Хатчесон ставит себе, помимо метафизического обоснования теории моральных чувств, две важные цели: критика гоббсовского понимания естественного состояния как *войны всех против всех* и развитие политической теории Локка, опять-таки в противовес Левиафану Гоббса. Именно поэтому после философской I Книги СМФ, выделяется особый раздел во II Книге, «содержащий дедуцию более специальных законов Природы и житейских обязанностей, предшествовавших Гражданскому Правлению и другим последующим состояниям», то есть предметами исследования становятся законы природы в *естественном состоянии* человека. В отличие от Гоббса, автор СМФ не считает естественную свободу равносильной *праву на все*, т.е., говоря современным, официально принятым жаргоном, — беспределом. Хатчесон указывает, что Право естественной свободы предполагает не только эгоистические моменты

в нашей конституции, но и посредством многих прирожденных склонностей и посредством *морального чувства* представляет наши добровольные действия великим достоинством и совершенством нашей природы. Бог и Природа рекомендовали нам, как наиболее любезное и благоприятное для истинного счастья агента, то, что способствует общему благу человечества.

Абстрагируясь от всех последующих состояний, автор СМФ старается показать, что стремление к общему благу изначально конституировано природой всем людям. Хатчесон исследует более конкретно те средства, которые способствуют росту счастья человечества через посредство наших действий, согласных со специальными законами природы, абстрагируясь от отношений, в которые люди вступают в гражданском обществе, и предлагает рассмотреть предварительно некоторые сложные понятия моральных качеств, которые, кажется, предшествуют доктрине партикулярных (частных) законов природы. 1. Основание всякого вменения действиям добродетели или порока заключается в том, что они вытекают из некоей склонности в агенте и таким образом являются свидетельством его характера и склонностей. Добродетель преимущественно состоит из склонностей, величайшая из которых — принцип доброй воли в отношении к величайшей системе. Отсюда следует неоспоримое для всех христиан — возлюби Бога и ближних своих. 2 момент. Отсюда также вытекает, что аффект моральности действия индивида состоит в увеличении или уменьшении морального добра или зла. Однако Хатчесон напоминает, что вменение действиям добродетельности или порочности исходит из признания некоторой склонности в агенте, что свидетельствует о его характере. Важнейшей склонностью является добрая воля к великой системе и любовь, уважение, благодарность и признательность ее Творцу, что по сути является стремлением индивида к моральному совершенству. Из этого предписания легко вывести второй принцип, который обуславливает наличие аффекта нравственности в деяниях или отсутствие его; увеличение и уменьшение морального добра или зла в них или превращение в благие и в злые деяния, которые иначе были бы соответственно злыми или благими. Если какие-либо действия или скорее события случились не вследствие чьей-либо воли ни в настоящее время, ни в прошлом, то они не подлежат нравственной оценке и их следует считать ни добрыми, ни злыми.

Итак, нравственные отношения, т.е. оценки, существовали и в естественном состоянии, ибо способности, ответственные за них, даны человеку изначально. Главенствующие природные права в ес-

тественном состоянии: свобода и равенство. Каждому человеку известно чувство свободы и чувство жестокого зла, вызываемого насильственным лишением радости свободы. Потеря ее так потрясает человеческую природу, что нет большего несчастья для нее.

В отношении равенства можно предположить, что оно вытекает из постулата: ценность человеческой жизни изначально равна у всех людей, сильных и слабых, здоровых и больных.

Рассмотрев правила суждения о моральности действий, возникающих из склонностей, Хатчесон устанавливает, что они одинаково устроены и в естественном и в гражданском состоянии человека. Из устройства моральной способности вытекают наши понятия справедливости и несправедливости.

Справедливость или добропорядочность действий не всегда относится к публичному благу. Некоторые имеют тенденцию к всеобщему счастью или следуют из желания его. Но хотя частные справедливость, искренность, открытость ума непосредственно одобрялись безотносительно к системе, все-таки нельзя воображать, что любой из этих принципов предназначен для контроля или ограничения, что в рассмотрении наиболее широко распространенного блага может быть благороднейшим принципом нашей природы. Далее Хатчесон говорит о правах совершенных и несовершенных, отчуждаемых и неотчуждаемых в духе Г.Гроция.

В трактовке естественного состояния Хатчесон, признав, что справедливый мир между людьми, не подчиненных никакой внешней силе, поддерживается Богом и законом природы, вместе с тем избегает чрезмерной идеализации дообщественной жизни. Он помнит, что предстоит необходимый, хотя и ненасильственный переход в гражданское состояние. Важными факторами, приблизившими этот переход, были трудности в разрешении различных, особенно имущественных, споров, а также опасные последствия неумеренных страстей людей в защите и утверждении своих прав путем насилия в условиях естественной свободы. Хатчесон предположил, что стремление к справедливому устройству дел и решения споров (цель) стало существенным мотивом, побудившим людей изобрести гражданское правление, вооруженные магистраты и суд, обладающий достаточной властью, чтобы принудить исполнять его приговоры и подвергать наказанию преступников.

Естественное равенство состоит в том, что природные права равным образом принадлежат всем. И вместе с тем условия жизни существенно меняются после перехода к политическому правлению.

Гражданские свободы и равенство общественного человека

Приступая к исследованию *гражданского состояния*, Хатчесон *снова* подчеркивает преемственность обоих состояний, указав, что права и обязанности, основанные в природе, предшествуют всем последующим состояниям или бытующим еще отношениям, введенными некоторыми институтами, договорами или деяниями людей... Восприняв локковскую доктрину естественного состояния и общественного договора, Хатчесон в некоторых существенных пунктах идет своим путем.

Особенно ценит он экономические преимущества, которые приносит объединение людей. Появляется возможность осуществления крупных проектов, новые возможности в обеспечении безопасности людей и сохранности имуществ, наконец новые способы хранения и передачи информации. Но если это проекты строительства пирамид? Но не в том видит Хатчесон магистральный путь развития общества, — обеспечение достойной жизни, соблюдение *естественных* прав человека, первоначальных или привнесенных. Первые, как неоднократно указывал Хатчесон, вытекают из устройства нашей природы — это неписанные законы природы. Среди них: 1. Право на жизнь, сохранность и целостность тела; 2. Право действовать по своему усмотрению. Это право стимулировано не только эгоистическими способностями, но и моральным чувством, которое представляет действия нашей доброй воли как великое достоинство и совершенство нашей природы; 3. Право на собственное суждение, спекулятивное или практическое. Хатчесон поясняет: право судить приватно, согласно с субъективной очевидностью, следует из самого устройства *разумного* духа; 4. Право отстаивать наши права на собственный образ жизни; 5. Право пользоваться общими благами; 6. Право на ассоциации; 7. Право на доброе и честное имя; 8. Право на брак (против celibата католической церкви). Относительно привнесенных институтами, договорами (т.е. позитивными законами) прав Хатчесон высказывается в том смысле, что они не должны противоречить закону природы. Только в таком случае гражданская или политическая свобода будет соответствовать праву действовать согласно со своими склонностями в пределах гражданских законов, если они согласуются с законами природы. Здесь заготовлен ответ будущей исторической школе права. Онтология естественного права остается все же не проясненной.

Такова весьма зрелая либеральная политически-правовая программа Ф.Хатчесона, во многом опередившая век Просвещения.

Стабильность политической системы и собственность

Для достижения общего интереса и наибольшего счастья наибольшего числа людей (первая формулировка принадлежит именно Хатчесону, а не Пристли и Бентаму) необходима государственная мудрость, отсутствие проволочек в принятии нужных мер и согласованность различных ветвей власти. Эта проблема не решается передачей или подчинением всех ветвей власти одному лицу или совету. Высшие интересы государства требуют, чтобы власти были разделены. Все же гарантии стабильности общества и его политического строя шотландский просветитель видит не только в политическом устройстве, но и в экономической сфере. Тут принципиально важным является вопрос о земельной собственности. Любое государство, если оно желает быть сильным, должно создать земельных собственников. Собственник должен участвовать во властных структурах и укреплять их. Свободный оборот земель способствует расцвету коммерции, торговли и мануфактур среди низших классов. Именно из этих соображений Хатчесон ратует за проведение аграрного закона в Великобритании. В этом он, возможно, пользовался советами Ф.Бэкона, который в «Истории правления Генриха VII» развивал сходные идеи – аграрные преобразования могут помочь избежать опасности поляризации богатства и нищеты.

«Не надо сочинять утопий...»

Но что такое общий или общественный интерес? Ответ парадоксален – укрепление частной собственности при гарантии собственности на продукты своего труда. Именно в таком случае частная собственность становится необходимым стимулятором всеобщего труда. Да, собственность имеет свое слабое место, она может изолировать или даже противопоставить частного человека всему обществу. И все-таки Хатчесон нигде не говорит о предпочтительности общественной собственности частной. Напротив, он подвергает критике попытки Платона и Мора избежать в своих утопиях неудобств, связанных с частной собственностью и утверждает: обобществление порождает куда большие трудности, порождая надзи-

рающую власть и сомнительные законы об образовании, завещании и наследовании. «...Этот прекрасный гений тем самым дерзостно пытался извратить замечательное устройство Творца и вырвать с корнем то, что прочно внедрено в человеческую душу, тщетно надеясь предложить что-то лучшее, чем то, что учредил Бог природы», — говорил он о Платоне².

Не нарушая все особенные природные связи, лишь утверждая их в должном подчинении более благородным склонностям, мы наилучшим способом поспособствуем достижению всех целей политики и морали; вот почему такие надуманные схемы никогда практически не приживутся среди созданий, устроенных как мы. Христианская критика Платона, надо сказать, не так часто встречается в Новое время. Хатчесону удалось кое-что добавить к блестящей аристотелевской критике утопизма во 2 книге «Политики».

Анализ утопических проектов идеального общества исходит из представления о нормальной человеческой природе. Как показал еще Локк, каждый человек обладает некоторой собственностью, заключающейся в его собственной личности, на которую никто, кроме него самого, не имеет никаких прав, ...труд его тела и работа его рук по самому строгому счету принадлежат ему. Хатчесон указывает при этом, что использование частной собственности не должно наносить ущерб обществу в целом. Вот почему он предлагал принять аграрный закон, который восстановил бы естественную свободу и независимость, коим угрожает неограниченная собственность на землю. Ясно, что нарушение этого права Хатчесону представляется моральным злом даже в естественном состоянии. Здесь мы имеем уже не критику коммунистического утопизма, но «версии первобытного состояния «реалиста» Гоббса. Чтобы еще более отдалиться от гоббсовской «войны всех против всех», автор Системы моральной философии приписывает состоянию естественной свободы договорные отношения, соглашения, контракты по поводу передачи, экспроприации, трансферту, наследованию и дарению собственности, бартер (sic! — *М.А.*). Специальную главу он посвящает стоимости товаров в торговле, природе денег и естественным источникам цен, представляя их как проявление специфических законов природы. Отклики этого экскурса есть у А.Смита в «Богатстве народов».

² Hutcheson F. A System of Moral Philosophy. N.Y., 1968. Vol. 1, book 2. P. 323.

Хатчесон: оптимальна — демократия

Что касается сравнительных оценок форм политического устройства, то приоритет отдается той форме, при которой лучше осуществляется главная цель Правления — гармония общего и частного интереса с приоритетом общего блага. Интерес — это не только выгода экономическая, это стремление к цели, ангажированность целью, которая может быть и материальной и духовной, внешней и внутренней. Люди стремятся к богатству, к славе, к истине, к Богу. Здесь не упомянуто властолюбие и вообще личностный фактор воли к власти. Шотландский просветитель не задается вопросом, предназначает ли Природа некоторых людей для управления обществом без их на то согласия, но по мнимо совершенному праву наследования, ибо полагает, что нет таких природных признаков предназначения к власти. Вообще право на власть не дает ни мудрость, ни обладание другими выдающимися способностями, все они могут быть оспорены, а споры такого рода обычно разрешаются силою. Ясно, что Хатчесон подразумевает альтернативу — демократические процедуры выбора власти.

Демократия представляется шотландскому философу наиболее верной общественным интересам формой правления, но она без сдерживающего контроля со стороны сената и/или мудрого правителя не будет гарантией принятия взвешенных решений, единства и сохранности государственных тайн. Лучшим собранием в смешанной форме правления будет, по мнению Хатчесона, ассамблея депутатов или представителей, избранных пропорционально и честно на следующих условиях: они должны представлять соответствующее количество населения и их богатства в отдельных районах. При этом необходимо исключить коррупцию, распространенную в небольших городках и бедных районах, которые дают непропорциональное число представителей по сравнению с той долей, которую они вносят в общественное богатство, т.е. устранить «гнилые местечки».

Характерно то замечание, которое высказывает автор Системы моральной философии относительно демократической практики выборов его времени, замечание краткое, но содержит долгосрочную программу совершенствования демократических процедур: «Издревле и по сию пору в принятии политических решений не участвует чуть ли не 4/5 общества».

Все сенаты и ассамблеи и советы должны избираться на определенных условиях. Ротация для них весьма полезна, сменяя треть или четверть состава каждый год или раз в два года. Также на определенный срок избираются магистраты.

Следуя Локку, шотландский просветитель признает право народа на сопротивление во всех моделях правления. Гроций, например, признает это право с оговорками, при нарушении соглашения о разделении властей и в некоторых других случаях. Хатчесон же считает, что утверждение никем и ничем неограниченной власти противоречит тому, что такие правители также являются субъектами закона Бога и Природы и, даже получив власть, должны способствовать общему благу, отклонение от этой цели ставит их вне божественного и природного закона. Он критикует доктрины, предоставляющие лицензии правителям на угнетение народа, ибо они противоречат природе и здравому смыслу, оправдывая тиранию и насилие. Тут представлена новая мотивация сопротивления правителям и их прислужникам, которые держали народ в неведении о правах человека, заменив их путанными представлениями о божественности монарха. Теперь уже Хатчесон ничего не говорит о всеобщем благе, а прямо взывает к восстановлению свободы, и естественной и гражданской, попранной в таких царствах. Определение свободы естественной как «право каждого лица действовать согласно с его собственными склонностями в рамках законов природы» органично входит в определение гражданской свободы как «право действовать так, как лицо считает соответствующим с его склонностями в пределах гражданского закона так же как и законов природы». Обе свободы дополнительные. Обе являются ненасильственными детерминациями внутренних склонностей, отправление которых контролируется самим лицом и которое ответственно за свое действие или бездействие.

Так возобновляется полемика с Гоббсом, который считал, что ни один природный закон не ограничивает законы социальные и нормы; правила и запреты целиком зависят от воли законодателей или правителей. Законодательное насилие над человеческой природой не может быть одобрено моральным чувством и потому оно нелегитимно.

Соответственно иначе трактуются условия первоначального договора. Он должен основываться на трех актах, принятых всем народом. 1. Соглашение или договор каждого со всеми остальными гражданами, что они объединяются в одно общество и будут управляться в интересах всех одним органом. 2. Декрет или проект, принятый всем народом. 3. Правители обязуются честно исполнять все властные функции, подданные обязуются беспрекословно им повиноваться.

«Демократия? – Да! Но рождается ли она, как Афина, из головы Зевса?»

Все это в идеале. Хатчесон признает, что не во всех конституциях содержатся эти три пункта, однако в наилучших они всегда присутствуют. Но допустимы ли любые средства для достижения идеального устройства общества? Существовали ведь версии насильственного образования гражданского правления. По гипотезе Хатчесона, превосходящей миллевский пример просвещенного деспота Акбара, если какой-нибудь осмотрительный и практичный законодатель, обладающий достаточной вооруженной силой, насильственно установит у себя по-настоящему эффективную для общего блага схему власти, которую полный предрассудков народ вовсе не собирался устанавливать, хотя по зрелому размышлению согласился бы с ней, то надо признать, что данный правитель действует с совершенной справедливостью, хотя оправдание ее насильственного внедрения высшей целью – увеличением общего блага – вызывало сомнение у реалистически мыслящих читателей Хатчесона и Д.С.Милля, и особенно в XX веке. Что же привело Хатчесона к данной утопии? Непродолжительный опыт Унии захудалой Шотландии с продвинутыми англичанами. Или к такому социальному эксперименту (все же мысленному!) его привела квантитативная логика утилитарной целесообразности, еще не знающая качественного критерия счастья и понимающая счастье чисто количественно (наибольшее счастье наибольшего числа людей). Или он все же предчувствовал грядущее шотландское чудо в стране, обменивавшей политическую независимость на свободу торговли. Оптимистическая тональность философской антропологии Хатчесона склоняет к последнему предположению. Ведь недаром Хатчесон делает существенной оговорку к утопическому проекту. Он не может быть полностью осуществлен при абсолютной монархии, так как ее цель не общее благо, а единоличная власть, и кроме того, неограниченный правитель не имеет другого иммунитета против самодурства и жестокости, кроме доброй воли. Только демократические институты создают противовес злой воле.

По этой же причине Хатчесон допускает возможность расторгнуть подданными договора с властителем и настаивать на введении новой формы правления. Имеется ли в виду путь революционный, опробованный Англией в прошлом веке, или последующее ее эволюционное развитие на основе Декларации прав Вильгельма Оранского, принятой в результате «Славной революции»?

Отец-основатель шотландской философской традиции

Сердцевиной собственной системы моральной философии Хатчесона являлась теория внутренних чувств, главным из которых является моральное чувство, моральная способность одобрять или стремиться к благожелательности. Эгоистические чувства и стремления не являются порочными, но и не являются сами по себе добродетельными, они не должны лишь наносить вреда другим и уменьшать общественное благо, эта страсть, не став турбулентной, также может служить благосостоянию общества.

Философия Хатчесона и ее политологические и экономические применения послужили последующему развитию шотландской этической, экономической, социологической мысли в «Трактате о человеческой природе» и в «Исследовании о принципах морали» Д.Юма, «Теории нравственных чувств» А.Смита, в «Опыте об истории гражданского общества» А.Фергюсона.

ДАВИД ЮМ

Раннее развитие, ранние разочарования...

В конце 1739 г. первый просветитель и «светский» философ Шотландии Френсис Хатчесон получил на отзыв объемистую рукопись книги «О морали», завершающую «Трактат о человеческой природе». С ее молодым, как выяснилось, автором завязалась переписка, после того как «мэтр» послал свой отзыв. Корреспондент профессора, совершенно не тушуясь, обсуждал его замечания, например, о недостатке сердечной теплоты в рассуждениях о добродетели и даже просветил профессора в вопросе о жанровых отличиях возможных подходов к изучению духа и тела. Их можно изучать в качестве анатома и в качестве художника. Оба могут быть полезны друг другу, но каждый делает свое дело. «Сердечная» моралистика представляется автору книги «О морали» напыщенной декламацией, она претит хорошему вкусу. Впоследствии это рассуждение оказалось вставленным в заключение книги. Но все это были цветочки. Далее новоявленный анатом духа объявляет себя приверженцем теории морального чувства, но оставляет за собой иное, натуралистическое обоснование теории и спрашивает, позволительно ли приписывать какие-либо чувства сверхъестественным существам, имея в виду чувство благожелательности, найденное Хатчесоном у Творца. Он намерен освободить свое исследование человеческой природы от традиционной внешней и внутренней религиозной цензуры и метафизических фикций. Выполнив эту задачу в первых двух книгах Трактата «О познании» и «Об аффектах», автор намеревался завершить полную секуляризацию знания о человеке в присланной 3 книге Трактата, посвященной Морали, Политике и Вкусу.

В упомянутой переписке, которая пресеклась в 1743 г., Хатчесон считал нужным предупредить автора об опасностях и осложнениях, которые спровоцирует рецензируемая книга, особенно представленным в ней учением об искусственном происхождении справедливости. Впоследствии сам Хатчесон-моралист, философ благожелательности, приложит известные усилия, чтобы помешать своему корреспонденту занять кафедру в Эдинбургском университете.

Корреспондента звали Давид Юм. Он был уроженцем Шотландии. Жизнь его, небогатая событиями, уместилась на нескольких страницах автобиографии, написанной за несколько месяцев до смерти. Многочисленные труды Юма читаются и изучаются до сих пор, интерес к ним не иссякает...

Философ, историк, эссеист родился в добропорядочной семье в Эдинбурге, древней столице Шотландии. После ранней смерти отца вдова всецело посвятила себя воспитанию и образованию Давида, его старшего брата и сестры.

Давид рано проявил трудолюбие в изучении философии и общеобразовательном чтении. В 1734 г. Юм решил продолжить свои занятия в провинциальном уединении, которое он нашел во Франции. Составленный там план жизни предполагал «...возместить ограниченность средств самой строгой бережливостью, дабы оберегать личную независимость и не обращать внимание на что-либо кроме усовершенствования литературного таланта»¹.

План Юма успешно выполнялся, и через три года он привез в Лондон пухлую рукопись «Трактата о человеческой природе». Ему было тогда 26 лет. Возраст, не прибавляющий авторитета мудрецу, однако позволивший автору смело отдать свой труд в печать в конце 1738 г. и с легким сердцем уехать «в деревню», где старший брат «...с большим благоразумием и успехом старался улучшить свое материальное положение»². Неизвестно, надеялся ли Юм поправить материальное положение семьи, издавая Тракtrat. Видимо, цель его была другая – завоевать литературную славу, что было его господствующей страстью по собственному позднему признанию.

Издание не оправдало честолюбивых надежд молодого эсквайра. Юм сетовал: «Тракtrat» не удостоился даже чести возбудить ропот фанатиков. Нельзя, однако, согласиться с тем, что дебют философа прошел бесследно. В лондонском журнале «Труды ученых» появилась заметка, где начинающему автору было указано, что избранный им

¹ Юм Д. Тракtrat о человеческой природе. Кн. 1. М., 1995. С. 36.

² Там же.

предмет обширен и благороден, как и все относящееся к познанию, но требует очень зрелого суждения. Время и упражнения, говорилось далее, могут взрастить в авторе эти качества и, возможно, представится случай сравнить поздние работы автора с ранними. На континенте в одном голландском издании сообщалось, что автор Трактата выдвигает неслыханные парадоксы, будто действия ума несвободны.

Отличаясь от природы веселым и жизнерадостным характером (недаром друзья звали его *Bon David*), Юм скоро оправился от стресса, вызванного провалом, и с прежним усердием возобновил свои занятия в родовом поместье. Однако спустя несколько лет после издания в 1742 г. 1 тома «Опытов моральных и политических», встретивших «радушный прием», ему пришлось пожалеть, что он поспешил с изданием своего первенца.

Реестр первоначальных «грехов» Трактата. Давид потревожил Го- лиафа

Весной 1745 г., когда Юм претендовал на кресло профессора в Эдинбургском университете, появился памфлет «Образчики рассуждений относительно основ религии и нравственности», представленные в книге, недавно опубликованной под титлом «Трактат о человеческой природе», и подтвердил высказанные Хатчесоном предостережения.

Памфлетист в погромном стиле церковника-догматика напрямую обвинял автора в скептицизме. В то время скептицизм был синонимом неверия. Юм вынужден был сесте за опровержение: «Письмо джентльмена к его другу в Эдинбург, содержащее некоторые наблюдения над памфлетом «Образчики рассуждений и т.д.». Ответ не исправил положения, кафедру Юм так и не получил, зато в его «Письме...» представлен перечень обвинений в первоначальном виде, к которому последующая недоброжелательная критика не прибавила ничего существенного.

За что же именно Трактат получил несмыслаемое клеймо крамольной, общественно опасной книги, а автор, хотя и безмянный, но всем известный, пожизненную репутацию вольнодумца и безбожника?

Список «злодеяний» Юма в «Образчиках рассуждений» сведен к шести пунктам. 1. Универсальный скептицизм. (Сомнение во всем, кроме собственного существования). Впоследствии здравомыслящие критики убрали это «кроме». 2. Принципы, ведущие к отъявленному атеизму. Отрицая доктрину Причины и Действия, автор утверждает, что необходимость причины всякого возникшего существования не

основана на демонстративных или на интуитивных аргументах. 3. Ошибки, относящиеся к Бытию и Существованию самого Бога (3—4 обвинения — следствие пункта 2). 4. Ошибки в вопросе о Бытии Бога — Первой причины и Перводвигателя Вселенной. 5. Автор, кажется, отрицает нематериальность души. Это «кажется» автор сам разъяснил в Трактате и при внимательном чтении разъяснение легко обнаружить в главе «О нематериальности души». 6. Автор ниспровергает основы нравственности посредством отрицания естественного и сущностного различия между Правым и Неправым, Добром и Злом, Справедливостью и Несправедливостью. Он признает различия между ними всего лишь искусственными, возникающими из человеческих соглашений и договоров.

Пять из шести обвинений Памфлета относятся к тексту 1 книги Трактата «О познании». Они в основном обращаются к главным новшествам Трактата о человеческой природе, новшествам, выделенным самим Юмом в «Сокращенном изложении «Трактата о человеческой природе» (Абстракт первых двух книг), написанного по совету Ф.Хатчесона. В Абстракте номиналист Юм подробно разъясняет исходное методологическое условие и логику всех «новых открытий в философии», а именно — дихотомию восприятий на единичные впечатления и их ослабленные копии — идеи. Идея, не имеющая источником никакого впечатления, есть пустая фикция, лишенная значения. Именно с этой позиции автор Трактата исследует *идеи субстанции и сущности*, а также *энергии, силы* и мощи. Результат предсказуем — термины не легитимны. Таков результат диагностического исследования рефлексивного происхождения абстрактных категорий.

Несколько сложнее дело обстоит с суждениями о фактах, которые все основываются на отношении причины и действия. Само отношение или внутренний механизм связи причины и действия, выведение существования одного объекта из другого недоступно для нашего восприятия. Воспринимаются только их пространственно-временная смежность, первичность во времени и постоянное соединение причины. Эти отношения могут быть известны из чувственных данных и из размышления (рефлексии).

В Абстракте Юм приводит несколько курьезный, но доступный для понимания неискушенного читателя пример с Адамом, который, обладая полной силой разума, но не имея никакого опыта игры на бильярде, не мог бы демонстративно доказать последствия столкновения бильярдных шаров. Он не мог бы даже представить, что может произойти: отскок, слипание или взрыв шаров. Не существует ника-

кого демонстративного доказательства какого-либо соединения причины и действия. Так же как и то, что будущее должно соответствовать прошедшему, мы допускаем как само собой разумеющееся, без всякого доказательства. То есть по *привычке*. Каждый человек рождается Адамом и сам приобретает привычку из собственного опыта. В итоге Юм делает принципиальный вывод: руководителем в жизни каждого из нас является привычка, а не разум. Лишь она понуждает ум во всех случаях предполагать, что будущее соответствует прошлому.

Но человек не только представляет, что произойдет, но и *верит* в это, как в случае столкновении шаров, если он имел предшествующий, достаточно большой опыт. «Вера» – живое, «уверенное» представление настоящего или будущего факта, истинность которого, однако, не гарантирована – также является «новым открытием» Юма. Ясно, что при таком подходе Высшая или Финальная причина, будучи не обеспеченная непосредственным опытом – впечатлениями, не создает *привычные*, ожидаемые следствия. Отсюда естественно, рефлексия оказывается предоставленной самой себе. Все наши идеи о Божестве (согласно тем, кто отрицает врожденные идеи) есть не что иное, как сочетание идей, которые мы приобретаем над действиями нашего собственного ума.

Надо заметить, что отрицание конечной причины и много лет спустя истолковывалось как отрицание причинности вообще. Так Джон Стюарт в 1754 г. приписал Юму «нелепое положение, а именно что *какая-либо вещь может возникнуть без причины*». Юм отвечал ему, я «утверждал лишь, что наша уверенность в ошибочности такого положения исходит не от интуиции и не от демонстрации, а из другого источника», т.е. из привычки. Тут важно также подчеркнуть недопущение (по умолчанию) возникновения какой-либо вещи без причины. Это декларация универсального детерминизма, распространяется на материальные и ментальные процессы и приводит к отрицанию свободы воли, несмотря на психологическую очевидность в ее существовании.

Из всего сказанного явствует, что философия, которая содержится в книге о человеческой природе, несомненно скептична, но странным образом исходит из, принимаемой по умолчанию, всеобщей обусловленности феноменов; в сокращенной версии 1 книги Трактата – «Исследование о человеческом разумении» (так называемом первом исследовании) – указывается, что ход природы совпадает с ходом наших мыслей. При всем том Юм

признает вероятностный характер наших частных суждений о фактах. Но объясняет это неполнотой знаний субъекта о внешнем и внутреннем мире.

Таковы «тихие сапы», подведенные шотландским философом под Метафизику, и хотя полностью эту призрачную крепость разрушить не удалось, Юм все-таки основательно обеспокоил гарнизон ее кадровых защитников.

Наука о политике столь же крамольна, как и учение о познании

Шестое обвинение злосчастного памфлета в искусственном происхождении справедливости заслуживает особого рассмотрения. Юм не даром называет его тяжелейшим. Оно касается социальных вопросов и попадает в область политической науки, которая «рассматривает людей как объединенных в общество и зависимых друг от друга». Юма обвиняют, не много не мало, в разрушении всех естественных и сверхъестественных основ нравственности. Речь идет о том, кто, Бог или человек, установил правила справедливости, или же они существуют как умопостигаемые нормы и цели вечно и не зависят от божественной и человеческой воли. Продолжая секуляризацию наук о природе человека, Юм моделирует стихийное объединение людей в сообщества. Общественная жизнь не является демонстрацией мудрого замысла Создателя. Объединение в сообщества преумножает силы и безопасность. Вот что заставляет людей диких, нецивилизованных *почувствовать* выгоды общественной жизни.

Идеи справедливости и несправедливости, а также собственности (ибо там, «где нет собственности, не может быть справедливости»), права и обязательства абсолютно необходимы для благосостояния человечества и существования общества.

Аффект стяжания порождает три правила общежития. 1. Возникшая в общественном состоянии собственность требует, чтобы владение вообще было стабильно. 2. Необходимость решения вопроса наследования и передачи собственности (наследование, взаимный обмен и торговые сношения) 3. Предписание исполнять обещание. Тут Юм противопоставляет истине выполнение обещания и ложности его нарушения, принадлежащие умопостигаемому миру рационалистов, — обещание как человеческое изобретение, имеющее своим источником нужды и интересы общества.

От соблюдения установленных правил всецело зависит мир и безопасность человеческого общества. Они являются не продуктом разума, а истинным порождением аффектов и более искусным и утонченным способом их удовлетворения. Ничто не превосходит наших аффектов по части бдительности и изобретательности³.

Итак, Юм описывает возникновение общества как стихийный процесс самоорганизации аффегирующих субъектов в систему. Такой подход позволяет избавиться от фикций Замысла Творца, как и надуманных реконструкций прошлого и проектов будущего. Пустыми фантазиями называет Юм все рационалистически составленные проекты государств, нацеленных на коренные преобразования нравов людей.

При этом фикциями, вроде поэтического «золотого века», оказываются не только *естественное состояние*, но также и *первоначальный договор*, будто бы добровольно заключенный после тщательного обдумывания договаривающимися сторонами.

Оттеснив разум на вторые роли в познании, учении об аффектах (проблема свободы воли) и теории происхождения общества в Трактате и «первом» и «втором» исследовании, Юм продолжает разработку политической теории в целом ряде эссе, таких, как «О том, что политика может стать наукой», «О первоначальных принципах правления», «О происхождении правления, О партиях вообще», О гражданской свободе, О первоначальном договоре. Особенно интересны эссе, написанные на злободневные темы: «О независимости парламента» и «К чему больше склонно Британское правление к Абсолютной Монархии или к Республике», вопросы волновавшие Англию и спустя полвека после смерти Юма. Первый из них комментируется в фрагменте о Макинтоше Джеймса Милля.

В политике и истории Юм над схваткой

Постоянство человеческой природы, неизменные алгоритмы ее реагирования на внешние и внутренние движения являются предпосылкой создания научной теории политики. Но, как указывал сам Юм, «ни одна партия не может поддержать свое существование без философской или отвлеченной системы, приложенной к ее полити-

³ Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1965. С. 565. Напомним афоризм во 2 Книге Трактата: «Разум есть и должен быть лишь (only) рабом аффектов и не может претендовать на какую-либо другую должность (office), кроме служения и послушания им».

ческой, или практической системе». При различии партийных позиций и интересов их философское обоснование будет различным. Если верно его наблюдение над современными двумя партиями Великобритании вигами и тори, то верно и то, что политическая философия Юма не совпадает ни с одной из них. С вигами, исходящими из локковской теории правления, юмовская метаполитика расходится в вопросах о *естественном состоянии* и *первоначальном договоре*; в отличие от тори Юм признает право народа на сопротивление правителю. Иногда он поддерживает вигистское понимание вопроса о широких пределах свободы печати, иногда в духе тори ужесточает ее пределы. Юм сдержанно относился к политическим свободам, предпочитая им гражданские. Главное для Юма правление закона, правил справедливости, ставшее традицией. Режимом наибольшего благоприятствования для человеческой природы является такое государственное устройство, где обеспечена безопасность граждан, свободное владение и использование собственности. В таком обществе человек преследует свои цели без ущерба для других и такие действия, будучи массовыми, способствуют общественному благосостоянию. Тут Юм оказывается на расстоянии вытянутой руки до «невидимой руки» Адама Смита.

Существуют, однако, противоположные оценки политической позиции Юма. То, что говорят о его, растущем с годами, консерватизме, похоже на правду, хотя и требует конкретного обсуждения, в каких вопросах и в каком смысле проявляется его консерватизм; представители неоклассического либерализма считают его, и тоже основательно, «своим», как представителя подлинного индивидуализма и критика «преувеличенной веры в силы индивидуального разума».

Больше всего материала для понимания его мудрой умеренности, чисто шотландской осмотрительности и благоразумия, пожалуй, дает Юм-историк. «История Англии» (Великобритании) явилась практикумом для учения о человеческой природе Юма. Издание первых томов, посвященных правлению дома Стюартов (Якова I и Карла I) и дома Тюдоров серьезно рассорило его с правящими вигами, поскольку Юм оспорил их концепцию истории свобод в Англии. Вопрос стоял так: каким образом именно английский народ достиг наиболее свободного правления, при котором огромной свободой и независимостью пользуется каждый человек. Юм никак не мог принять концепцию вигов о коммулятивном развитии свободы в Англии «от семьи к семье, от поколения к поколению». Напротив, он считал, что судьба свобод и ее институтов в Англии оказалась спорадической, подверженной капризам случая. Тюдорам не хватило двух пол-

ков, чтобы установить абсолютную монархию и покончить с зачатками свободы в Англию. Правление Елизаветы Великой напоминало турецкий Диван и т.п.

Разногласия с вигами были не только в теоретической сфере. В «Автобиографии» Юм пишет: «Хотя опыт показал мне, что в руках вигов находится вся власть распределять все места, как в государстве, так и в литературе, я был так мало расположен уступать их неразумным требованиям, что почти все изменения числом около ста, которые чтение и размышление и новые исследования заставили меня внести в историю первых двух Стюартов, (оказались) благоприятны торийской партии. Смешно рассматривать английскую конституцию до этого периода как последовательное (regular) воплощение свободы»⁴. Юм хотел быть и стал единственным историком, презревшим одновременно власть, выгоду, авторитет и голос народных предрассудков.

Не стал профессором, но остался Von David

Неудачи с преподавательской карьерой в Эдинбурге 1745 и в Глазго в 1751 г. были компенсированы нефилософскими занятиями Юма. Несколько лет работы на государственной службе и материальный успех (его годовой доход достиг 1000 фунтов) не изменили его характера. В 1768 Юм вернулся в Эдинбург в круг своих друзей и больше никуда не выезжал. Весной 1775 г. у него обнаружили признаки внутренней болезни. Поначалу не внушавшая опасений, со временем она стала смертельной, что было воспринято автором эссе «О бессмертии души» и «О провидении и будущей жизни» с истинно философской выдержкой. В конце автобиографии он преспокойно констатирует: «Теперь я жду скорой кончины»⁵. И повторяет мысль Сократа применительно к своему возрасту: «Человек умирая в 65 лет не теряет ничего, кроме нескольких лет недомогания»; единственно о чем он сожалел, это о приближающемся времени нового и более яркого расцвета литературной известности. Увы, Юм мог спать спокойно, расцвет наступил не скоро. Оголтелый философский популизм Джеймса Битти, ученика главы школы Философии здравого смысла Томаса Рида, награжденного королевской пенсией за победу над скептицизмом, задержал на полстолетия публикации произведений Юма.

⁴ Юм Д. Трактат о человеческой природе. Кн. 1. М., 1995. С. 40–41.

⁵ Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 74.

В июле 1776 г. за два месяца до смерти Юма биографу знаменитого лексикографа и моралиста Самюэля Джонсона Джеймсу Босуэллу пришла счастливая мысль навестить серьезно заболевшего шотландского мудреца и вольнодумца и, может быть, поприсутствовать при обращении в единоспасающую христианскую веру закоренелого грешника. Так состоялось «интервью века», которое прошло и закончилось совсем не так, как рассчитывал добрый христианин Босуэлл. Свои впечатления он занес в дневник и впоследствии неоднократно дополнял новыми подробностями. Юм встретил журналиста с обычной снисходительностью и милой простой улыбкой, всегда сопровождавшей его хорошее настроение, и пока гость ломал голову над тем, как бы поделикатнее повернуть разговор к проблеме будущей жизни, невозмутимо сообщил ему, что как раз приближается к своему концу и потерял веру в какую-либо религию с того времени, как начал читать Локка и Кларка. Несомненно, вопрос личной веры был для Юма глубоко интимным и не подлежал обсуждению с посторонними. Душевное равновесие хозяина, совершенная необеспокоенность «будущим состоянием», готовность философа дать полный отчет когда угодно и кому угодно — так подействовало на интервьюера, что он усомнился в своей вере.

Вон David скончался на улице Святого Давида

Жизненный путь Давида Юма завершился 25 августа 1776 г. в собственном доме на улице Эдинбурга, переименованной его экзальтированной юной родственницей в улицу Святого Давида. Его кончина, сопоставимая с античными образцами, произвела глубокое впечатление на современников. Достойное завершение достойной жизни воодушевляло друзей Юма и всех свободомыслящих, как важный нравственный прецедент. И не случайно, уходя, он поддержал борьбу за независимость тринадцати колоний на восточном побережье Северной Америки, заявив: я американец, я верю в предназначение Америки. Это был прощальный привет Свободе старого скептика.

АДАМ СМИТ¹

Анкетные данные

Жизнь Адама Смита небогата внешними событиями. Родился в 1723 г. в Кёркадли, Шотландия. Начиная с 1737 года до 1740 слушал лекции первого шотландского просветителя Френсиса Хатчесона в университете Глазго. С 1740 по 1746 гг. в Оксфорде. В 1748–49 гг. читал лекции по риторике и художественной литературе в Эдинбурге. 1751–1752 гг. профессор логики в университете Глазго. С 1751 по 1764 гг. профессор моральной философии в том же университете. В 1759 г. опубликовал «Теорию нравственных чувств» (ТНЧ). Последние два года работы в нем был Вице-ректором университета. После двухлетнего путешествия по Франции в качестве наставника (на очень выгодных условиях) герцога Боклю Смит в течение десяти лет уединенно работал у себя в Кёркадли и в марте 1776 г. издал свой главный труд «Исследование о природе и причинах богатства народов» (БН), который перед смертью успел просмотреть и одобрить его пожизненный друг – Давид Юм. С 1778 г. Смит работал уполномоченным в таможенном управлении в Эдинбурге. Скончался Адам Смит в 1790 г. Таков его земной путь, ничего экстравагантного и романтического, разве что похищение Адама в младенческом возрасте цыганами. Ребенка, впрочем, вскоре нашли и вернули в отчий дом... На духовное развитие Смита, помимо Ф.Хатчесона, серьезно повлиял Давид Юм, их общение началось в 1752 г. Порой влияние старшего друга полшутливо преувеличивалось, «злые» языки говорили, что «если бы Юм сказал ему, что луна – зеленый сыр, то он бы поверил ему». На деле

¹ Статья подготовлена при поддержке РГНФ Грант 04-0300016а.

же Смит, внимая советам и замечаниям, имел свое мнение относительно предмета, которым занимался. Так в «Теории нравственных чувств» он не просто пользуется основным этическим и психологическим понятием Юма — симпатией, но вкладывает в него иное понимание. Иногда Смит подвергал некоторые аспекты этической теории друга мягкой критике. И в «Богатстве народов» Смит зачастую не соглашался с взглядами Юма, тоже видного экономиста века Просвещения. Смит иначе, чем последовательный номиналист Юм, относился к применению в экономической науке абстрактных понятий. Все же дружба со слывшим безбожником Юмом «помешала ему быть христианином». ТНЧ оценивалась некоторыми церковниками как пропаганда атеизма в стране. Но разве не отказался Смит взяться за издание крамольных «Диалогов о естественной религии» Юма, несмотря на настойчивые просьбы умирающего друга? Однако тот же Смит после смерти Юма опубликовал прочувствованное надгробное слово, чем подтвердил репутацию опасного вольнодумца в клерикальных кругах.

Общественное мнение было иного мнения о деятельности ученого и философа в пору подведения им итогов своей деятельности. Упомянем избрание Смита за три года до кончины почетным Ректором университета Глазго. Смит ответил благодарственным письмом, в котором не забыл упомянуть и своего первого учителя. «Нет человека, который был бы обязан какому-нибудь учреждению больше, чем я — Глазговскому университету. Он воспитал меня. Он послал меня в Оксфорд. Вскоре по возвращении моем в Шотландию он избрал меня в число своих членов, а затем предоставил мне кафедру, которая, благодаря способностям и добродетели Хатчесона, пользовалась большей известностью».

Смит — лектор. От естественной теологии до политэкономии

Смит начал педагогическую деятельность в 1748 году в Эдинбурге, прочтя публичные лекции по риторике и художественной литературе. В 1751 г. он получает кафедру логики в Университете Глазго. В следующем году переходит на кафедру моральной философии. Первые публикации — анонимные две статьи — появляются в журнале «Эдинбургское обозрение» в 1755 г.

Основные идеи будущих книг были высказаны в курсах лекций, читанных в пятидесятые годы в Университете Глазго на кафедре моральной философии. Его лекции привлекли внимание студентов. Им импонировал серьезный дух исследования, независимость, и увле-

ченность, чем славился предшественник Смита Ф.Хатчесон. Коллега Смита по университету Дж.Миллар называет предметы, читаемые Смитом: I. Естественная теология, где рассматривались доказательства бытия и атрибутов Бога и принципы, на которых основана религия. II. Этика или общая теория нравственности (на материале этих лекций построена ТНЧ). III. Юриспруденция. Лекции о праве (были изданы в конце XIX века). В них обсуждались проблемы естественного права. IV. Политика и экономика – первый набросок будущего исследования БН, в котором обсуждался вопрос о социально-экономическом значении разделения труда. Надо заметить, что структура курса напоминает «Систему моральной философии» учителя Смита Френсиса Хатчесона, изданную посмертно в 1755 г. и составленную на основе лекций, читанных им во второй половине 30-х годов, когда Смит слушал его лекции.

Весь корпус Смита, его экономические, социологические, этические и философские произведения обнаруживают духовную связь не только с *островной* традицией, но и с передовой европейской мыслью. Он был лично знаком с физиократами, энциклопедистами и БН собирался посвятить Кенэ, если бы не преждевременная кончина физиократа в 1774 г.

Первые работы. Философия – плод наблюдения и воображения

Обычно в наследии Адама Смита выделяют два великих труда: «Теория нравственных чувств» (Theory of Moral Sentiments) (1759) и «Исследование о природе и причинах богатства народов» (An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations) (1776). Между тем нельзя пренебрегать его ранними, «подготовительными» работами, изданными посмертно, как «Опыты о философских предметах» (Essays on Philosophical Subjects) (1795).

В эссе 50-х годов видно преобладающее влияние Локка. Смит пытается прояснить локковское учение о первичных и вторичных качествах и «реабилитировать» понятие субстанции. Такое чувство, как осязание, дает нам уверенность в присутствии чего-то внешнего. Аналогичным образом Смит строит свою критику субъективизма и при анализе других чувств, таких, как вкус, обоняние и слух. Однако в вопросе о зрении Смит принимает позицию Беркли, весьма влиятельную тогда. Объекты зрения и осязания образуют два мира, которые хотя и тесно связаны и все же не имеют никакого сходства друг с другом.

Характерно то одобрение, с которым Смит отзывается о доктрине Левкиппа и Демокрита, Эпикура и *возобновителя атомизма* Гассенди, принятой Ньютоном и большей частью его последователей, как «наиболее простая и понятная система». Заметим, что эта оценка атомизма почти буквально повторяет юмовскую в «Естественной истории религии» (1751) — наиболее «вразумительная философская система».

Вообще философию Смит понимает как науку о связующих принципах природы. Она *представляет* невидимые звенья, которые соединяют все наблюдаемые разрозненные объекты, стараясь внести порядок в хаос дисгармоничных и несогласованных явлений. Чтобы выполнить эту задачу, философия обращается к воображению. Тут Смит, пожалуй, ближе к Юму, чем к Локку. Воздавая должное Ньютону, Смит заявляет, что в конечном счете все философские системы не что иное, как изобретения воображения. Но воображаемые модели, конструкции и понятия не могут заменить или исчерпать реальность.

Смит о религии. «Даже самая грубая религиозная система освящала общие правила нравственности»

С куда большей осторожностью, чем Юм, Смит продолжил программу секуляризации познания природы человека. Он указывал, что когда моральную философию и натуральную философию стали преподавать как подсобные для теологии дисциплины, обязанности человека рассматривались как путь к счастью в будущей жизни. Все это привело к полному извращению всех нравственных ценностей. Не великодушие и благородное поведение, а умерщвление плоти, покаяние, смирение становятся этическими идеалами.

Ключевое слово теории Смита — естественность, оптимум объяснительных причин и факторов. Тут тоже важна мера. Смит осуждает редукционизм Гоббса и «эгоистов» в этике, как и в метафизике и физике. Вообще отношение Смита к религии в этическом сочинении неоднозначно. Натурализм его разбавлен, как и у Хатчесона, супранатуралистическими понятиями. Ведь в его время между ортодоксальной верой и папизмом и столь же вредоносным и нетерпимым атеизмом в Великобритании существовало множество промежуточных модификаций веры: от бесчисленных христианских сект до интеллигентского деизма, и потому обвинения в безропотном приятии скептических аргументов Юма отно-

сительно религиозной веры, пожалуй, не вполне подтверждаются в первой книге Смита. Сам религиозный опыт — плод социальных обстоятельств и традиций. Это наблюдение относится и к свободному выбору религии, и религиозному опыту вообще. Уже Локк, опровергая врожденную религиозную идею, опирался на сообщения об открытых в Америке народах, не имеющих никакого понятия о Боге. Впрочем, в следующей главе, обсуждая сложную для эмпириков проблему *естественного* чувства долга, Смит прямо говорит, что общие правила нравственности справедливо принимаются за законы самого Бога (с. 163), и добавляет, что даже самая грубая религиозная система освящала общие правила нравственности. Но если эти чувства — поверенные Бога, вложенные в глубину наших сердец, наказующие нас за нарушение нравственности неизбежным стыдом и угрызениями совести и награждающие нас за ее соблюдение, то почему убийцу, не верящего в Бога, все равно будут терзать угрызения совести?

В последнем прижизненном издании ТНЧ Смит снял тезис, который мог дать повод представлять совесть и долг как способности, зависящие от откровения. Иначе ему пришлось бы признать, что религиозные принципы есть единственное похвальное основание для наших действий, а все наши естественные привязанности следует заменить единственно любовью к Богу, причем именно к христианскому Богу протестантского толка. Неспроста Смит оговаривает условие, при котором справедливость становится естественной, то есть идущей от природы, а не искусственной, т.е. *изобретенной человеком, как у Юма*. Это условие требует, чтобы «*естественные* основания религии не были извращены в человеке духом секты или партии...». Ложные представления в религиозных делах, как правило, являются причиной полного извращения естественных чувств. Вообще во всем, что не имеет никакого отношения к религии, достаточно одного здравого смысла, чтобы вести нас если не к совершенству, то, по крайней мере, к поступкам более или менее близким к нему.

В итоге Богу все-таки оставляется почетное место Смотрителя за порядком в мире и Попечителя всемирного благополучия. Назначение человека куда скромнее — он должен заботиться о собственном счастье, благосостоянии своей семьи, своих друзей, своей страны. Человечество в целом это попечение Бога и не надо на скромного индивида взваливать непомерную ношу.

Эту Декларацию можно понять как предоставление индивиду вольной. Он вправе устраивать свою жизнь самостоятельно.

Дебют Смита-моралиста. Какую бы степень участия эгоизма мы не предполагали в человеке, природе его... свойственно участие к тому, что происходит с другими

В 1759 году Смит издал «Теорию нравственных чувств» (ТНЧ). Книга имела большой успех на островах и на континенте. Сто лет спустя, русский переводчик называет книгу Смита лучшим сочинением, которое мы имеем о нравственной природе человека. В наше время исследователи Уестермарк и Рафаел считают, что из всех британских мыслителей Смит внес крупнейший вклад в психологию морали.

Смит начинает свое сочинение с обоснования нового понимания чувства симпатии. Это со-переживание с радостью и несчастьем других. Но мы судим о способностях других людей по нашим собственным способностям. «Я составляю себе понятия о вашем зрении на основании моего зрения, о вашем слухе — по моему слуху, о вашем рассудке — по моему рассудку, о вашей злобе — по моей собственной, о вашей любви — по той, которую сам ощущаю. Я не имею и не могу иметь другого средства судить о них». Так что симпатия оценивает наблюдаемых индивидов сообразно с опытом собственного Я. Но, идя дальше, Смит пытается освободиться от субъективности чувства симпатии и определяет точный и неизменный закон, на основании которого мы судим о приличии или неприличии чувства, побуждающего нас к поступку; этот точный закон может заключаться в симпатетическом чувстве беспристрастного и просвещенного наблюдателя. Этот гипотетический наблюдатель, Фрейд мог бы назвать его Суперэго, персонифицирует общественное мнение, которое по определению объективно, хотя и в особом смысле, каковой феноменолог может оспорить, поскольку наблюдателя примысливает все-таки сам субъект. Блюститель нравственности беспристрастный наблюдатель не мог бы появиться на необитаемом острове. Человек, выросший там, «вне всякого общения с людьми», не имел бы никакого понятия о приличии и неприличии своих поступков и чувствований, о достоинстве и недостатках своей мысли, как и о красоте или безобразии своего лица. Только помещенный в общество человек обретает зеркало. Но хотя субъект научен этическим и эстетическим оценкам обществом, в котором он вырос, ему принадлежит решающий выбор положительной или отрицательной оценки в каждом конкретном случае.

Теории симпатии Смита противостоят три исторических концепции добродетели. Первая полагала добродетель в приличии поведения или естественности страсти, руководящей нашими действиями, относительно предмета этой страсти. Вторая концепция заявляет, что добродетель содержится в благоразумии. Это система Эпикура.

Системы, полагающие добродетель в благожелательности, также принадлежат древности. Их разрабатывали эклектики и в первую очередь Цицерон. Наивысшая благожелательность принадлежит божественной природе, которая руководствуется только любовью или благожелательностью.

В новые времена доктор Хатчесон представил самое умное и самое философское ее развитие. Хатчесон — друг Смита, но истина дороже. Ученик высказывает критическое отношение к принципу чистой благожелательности, которая одна только и заслуживает одобрения как добродетель. Смит как практичный шотландец многозначительно указывает, что иногда забота о собственных интересах и личном счастье может быть побудительной причиной наших поступков, заслуживающих похвалы. Привычки к бережливости, трудолюбию, скромности, рассудительности заслуживают одобрения и общего уважения. С другой стороны, Смит против превращения эгоистических мотивов в универсальную подоплеку всех действий и намерений, которые люди называют добродетельными. Важно отметить, что в шестом издании ТНЧ Смит внес изменения в последнюю главу III отдела первой части «Об эгоистических страстях», где смягчается противоположность между общественными и антиобщественными страстями, свойственная доктрине Хатчесона, и дается психологическое описание третьего разряда страстей, а именно страдания или удовольствия, испытываемые нами вследствие нашего личного благополучия или несчастья. Высказывается Смит и о системе теологического легализма, полагающая добродетель в повиновении божественной воле, давшая нам Закон — 10 заповедей. Ее он помещает в число систем, выдающих добродетель в благоразумии, или в приличии наших поступков, при этом Смит забывает, что такое благоразумие и такое приличие доступно только людям, родившимся в обществах, традиционной религией которых является христианство, остальное человечество лишается и важных черт характера, и перспектив будущей жизни.

В ТНЧ — моральный индивидуализм почти поглощен общественной нравственностью, но главное: *субъект* этики — человек моральный — не совпадает с *экономическим человеком*. **Это две социальные ипостаси личности.** Данная установка проявляется в неожиданно резкой, запальчивой критике Мандевила.

Легкомысленный Мандевиль и воспоминания о будущем

От трех основных систем этики Смит отделяет *легкомысленные* системы. Собственно, речь пойдет о системе Мандевилля, который в отличие от «серьезных» теорий отвергает всякое различие между пороком и добродетелью, на поверку все мотивы и поступки оказываются порочными, ибо таковы страсти, их порождающие. Смит полагает, что эта система приводит к пагубным последствиям, хотя социальная польза, как показывает автор «Басни о пчелах», в виде занятости, роста благосостояния и т.п. весьма велика и по его словам «Реформация едва ли более способствовала превращению тех стран, которых она охватила, в процветающие страны, чем глупое и капризное изобретение — стеганные юбки или нижние юбки на фижмах». Такова «легкомысленная» система доктора Мандевилля.

В дальнейшем психологическом анализе его доктрины устанавливается главнейшее заблуждение Мандевилля, а именно — «все страсти порочны, какова бы ни была их сила и направление». Но об этом же гнусавят фанатики-пуритане. Смит высказывает догадку, что *легкомысленная* система происходит из какого-то аскетического учения, видящего добродетель в искоренении всех страстей, такая победа совершенно недостижима, да к тому же она погубила бы промышленность и торговлю и потому эгоистические страсти — благо для общества, именно благодаря им оно живет и процветает. Но если Смит иного мнения об укрощении страстей, то он оспаривает убеждение Юма в Трактате о человеческой природе: «Разум есть и должен быть лишь рабом аффектов и не может претендовать на какую-либо другую должность, кроме служения и послушания им». Если же страсти неискоренимы, то *естественней* не считать их порочными, а просто рассматривать как проявления способностей, удовлетворение которых не является предметом этического дискурса.

Только такой подход позволяет Смигу занять в будущем позицию морально неангажированного наблюдателя, который *без гнева и пристрастия* анализирует экономические и социальные отношения. Все члены человеческого общества нуждаются в общественных услугах. Общество может существовать лишь при содействии корыстного обмена взаимных трудовых услуг, что образует развивающуюся и усложняющуюся игровую систему, существующую на определенных правилах, нарушение которых является не моральным, а уголовным проступком. Жизнь требует от человека быть активным существом. Он не может довольствоваться

ся ни к чему не обязывающей любовью к ближним «или вообразить себя другом собратий, только потому, что в глубине своего сердца он желает им благоденствия». Он должен в поте лица своего идти к цели, указанной жизнью. Упреки идеалистам-созерцателям аналогичны высказанным Мандевилем в адрес прекраснодушного Шефтсбери, воспитателя *virtuosi*.

Напомним, что через много лет после публикации БН Смит кое что пересмотрел и скорректировал в ТНЧ. Главные изменения сделаны в последней главе третьего отдела 1 части «О приличии, свойственном нашим поступкам» и в четырех первых главах третьей части «Об основании наших суждений о собственных поступках и чувствах, а также о чувстве долга»; часть шестая «О свойствах добродетели» написана заново.

**«Дай мне то, что мне нужно и ты получишь то,
что тебе нужно»...**

С 1767 года Смит преимущественно проводит в родном Кёркадли в глубоком уединении, работая над своим главным трудом. Уже в начале труда он проводит демаркационную линию между ТНЧ и БН. Обосновывая ключевое понятие БН — разделение труда, он видит его причину в определенной склонности человеческой природы к мене, торговли и обмену одного предмета на другой. Эта склонность антропологически не имеет ничего общего со склонностью или способностью симпатии. «Не от *благожелательности* (курсив мой. — *М.А.*) мясника, пивовара или булочника ожидаем мы получить свой обед, а от соблюдения ими своих собственных интересов. Мы обращаемся не к их гуманности (т.е. не к симпатии *М.А.*), а к их эгоизму, и никогда не говорим о наших нуждах, но об их выгодах.

Итак, жизненноважные потребности создают на основе производственного разделения труда такую развивающуюся систему обмена из хаотичного конгломерата людских действий. Ответ, как это происходило, происходит и должно происходить, рассмотрено в «Исследовании о природе и причинах богатства народов».

Первая книга БН имеет такое название: «Причины увеличения производительности труда и порядок, в соответствии с которым его продукт естественным образом распределяется между различными классами народа». Если к нему добавить оглавление 1 главы О разделения труда, то мы будем иметь почти весь понятийный аппарат объяснения природы и причин богатства народов.

Это великое и по значению, и по объему исследование действительно существует в трех временных ипостасях, оно действительно открывает экономические и социально-политические причины процветания наций, т.е. моделирует оптимум социальных отношений в то время, когда они еще не актуализировались в полном объеме как система, а существовали только потенциально в *воображении* автора, и ее рождение предполагало определенные условия, которые могли быть созданы и могли оказаться не востребуемыми, как это часто происходило в Истории. На острове Великобритании нашлись влиятельные и внимательные высокопоставленные читатели труда Смита и потому-то премьер-министр Великобритании У.Питт мл. на обеде, устроенном в честь автора БН, не сел за стол, пока не сядет Смит, сказав: «Нет, доктор, мы сядем после Вас; мы все здесь Ваши ученики». У всех на глазах происходило становление будущей системы производства и обмена продуктами труда и ценностями, и ученикам хватило здравого смысла, в чем они достойны своего учителя, не создавать серьезных внешних помех, которые могли бы помешать ей реализоваться.

В Исследовании, посвященном производству национального богатства посредством труда, как уже указывалось, Смит строго разграничил морального человека и экономического человека, труд которого и является причиной национального богатства. Должен был Смит кое-где поступиться и своим номинализмом, воспринятым от Юма. Некогда, характеризую абстрактную философию Платона, Смит критиковал его учение об идеях как видах специфической сущности вещей за то, что Платон исходил не из природы вещей, а скорее из природы языка. В БН Смит позволил себе использовать абстракции в экономическом анализе. Тем самым, подобно Платону, он шел от общего к частному. Юм, получив первый том БН, сразу же обратил на это внимание. Он писал: «Если бы вы были здесь у моего камина, я бы подискутировал бы с вами о некоторых ваших принципах... Я не могу согласиться, что рента с ферм составляет какую-либо часть цены продукта, ибо эта цена определяется вообще количеством и спросом. Мне представляется невозможным, что Король Франции может взять налог с чеканки монеты в размере 8%. Никто бы не принес ни одного слитка серебра на монетный двор. Все было бы послано в Голландию или Англию, где все было бы отчеканено и вернулось бы во Францию всего за два процента»... Позже Рикардо заметил, что сначала продается товар, а потом выплачивается рента, а не наоборот.

Но все эти ошибки факта заслоняются грандиозной разработкой стратегии социально-экономического развития народного хозяйства, безусловно одобренной Юмом. Основные направления этой стра-

тегии в теории — жесточайший удар по меркантилизму как тупикового пути в решении задачи роста национального богатства. Противопоставление ему промышленного развития на основе прогрессирующего разделения труда и свободы торговли. Это естественный путь к богатству народа. Что вселяло уверенность в осуществимость этой стратегии? В какой-то степени беспрецедентный экономический и культурный рост Шотландии, начиная с середины столетия, как прямой результат либерального реформирования ее торговли, промышленного, сельскохозяйственного производства и убеждение, сложившееся уже в ранних произведениях и развитое в первой книге об оптимальной эффективности *естественного*, спонтанного развития природных и социально-экономических систем. То, что Смит называл уже в ранних произведениях *invisible hand* — «невидимой рукой и без всякого мистицизма». В «Предуведомлении» к последнему изданию ТНЧ Смит указывает, что шестая часть «О свойствах добродетели» была переписана полностью. В 7 части Смит соединил все, что было в разбросанном виде высказано в ТМЧ о стоической философии. Думается, в какой-то степени некоторые изменения вызваны выходом в свет и благоприятным приемом БН. Но в какой степени — это тема особого разговора.

Руки видимые и невидимые. Предчувствие синэнергетики?

Первое упоминание *невидимых скреп*, аналогичных *невидимой руке*, мы находим в раннем эссе о «Происхождении астрономии». Там он говорит о невидимых звеньях (цепях), которые связывают воедино все эти разобщенные объекты, стараются навести порядок в хаосе диссонирующих и разрозненных явлений. Эта рука представляется некоторым исследователям мистической рукой невидимого Устроителя мира или Провидения (Смит упоминает его в ТНЧ). Однако напомним, такую же работу проделывает философия, которую Смит понимает как науку о связующих принципах природы. *Она представляет* невидимые звенья между разрозненными объектами, стараясь внести порядок в хаос диссонирующих и разрозненных явлений. Чтобы выполнить эту задачу, философия обращается к воображению. При этом Смит видел известное сходство между машинами и теоретическими системами. Системы не имитируют машины и наоборот. Просто их развитие идет аналогичным образом. Воображаемые системы тем ближе к природной машинерии, чем они *естественнее*. Условие расширения применения систем есть упрощение их внутренних прин-

ципов. Та же картина наблюдается в развитии письменного и устного языка. Кто же устраивает всю эту гармонию? *Невидимая рука, Провидение или все устраивается само собой?*

Богачи, несмотря на свою алчность и на свой эгоизм, несмотря на то, что они преследуют одни только личные выгоды, несмотря на то, что они стараются удовлетворить только свои пустые и ненасытные желания, используя для этого труд тысяч, тем не менее разделяют с последним бедняком плоды работ, производимых по их приказанию. «По-видимому, какая-то *невидимая рука (курсив мой)* заставляет их принимать участие в таком же распределении предметов, необходимых для жизни, какое бы существовало бы, если бы земля была распределена поровну между всеми населяющими ее земли... Таким образом, без всякого преднамеренного желания и вовсе того не подозревая, богатый служит общественным интересам и умножению человеческого рода. Провидение, разделив землю между небольшим числом знатных хозяев, не позабыло и о тех, кого оно только с виду лишило наследства, так что они получают свою долю из всего, что производится землей». Слова, приложимые к описанию макроэкономического эффекта удовлетворения «порочных» страстей богачей у Мандевилля, только «баснописец» обходится без Провидения.

Вопрос: чья эта *невидимая рука*?, остается открытым, но вот с *видимой все достаточно ясно*. Во второй главе 6 книги ТНЧ (переписанной заново в 1790 г.) мы находим такой пассаж: «Человек, пристрастный к системам, составляющий проект нового государственного устройства, полагает, что различными частями общественного организма можно располагать так же свободно, как фигурами на шахматной доске». При этом он забывает, что ходы фигур на шахматной доске зависят единственно от руки, переставляющей их, между тем как в великом движении человеческого общества каждая отдельная часть целого движется по свойственным ей законам, отличным от движения, сообщаемым ей законодателем. Несовпадение обоих движений приводит весь общественный механизм к совершенному расстройству. Тут уже *видимая* рука мешает естественному ходу вещей и может разрушить всю *естественную* систему. Единоличное желание установить — и установить до малейших подробностей, несмотря ни на какие препятствия, все части целой государственной системы нередко оказывается безумной самонадеянностью. Именно поэтому самодержавные государи суть опаснейшие из всех политических мыслителей.

Все это похоже на зачатки синергетического подхода, естественное самообразование социально-экономической системы оптимально; оптимум может нарушить и даже разрушить произвольное вмешательство государства или правителей в процесс возникновения и развития слаженной экономической машины.

Разделение труда и услуг в человеческом обществе вводит все новые, социальные и экономические отношения. Смит пишет в БН: «Человек постоянно нуждается в помощи своих ближних, и тщетно будет он ожидать ее лишь от их расположения. Он скорее достигнет своей цели, если обратится к их эгоизму и сумеет показать им, что в их интересах сделать для него то, что он требует от них. Дай мне то, что мне нужно и ты получишь то, что тебе нужно». Эта склонность к обмену породила первоначально и разделение труда.

Примерно в то же время, что и Спенсер, историк цивилизации Г.Бокль высказал сходную оценку деятельности Смита-наставника премьер-министров. Об Адаме Смите можно сказать, не боясь опровержения, что этот одинокий шотландец изданием одного сочинения сделал больше для благоденствия человечества, чем было когда-либо сделано совокупно взятыми способностями всех государственных людей и законодателей, о которых сохранились достоверные известия в истории.

Смит: Pro et Contra

Увы, время меняет смысл книг. История идет дальше, в глубь будущего и вот уже дети противников Смита его прославляют, а потомки его сторонников насмеваются над ним и чуть ли не презирают. Разошлись оценки его трактовки вмешательства или невмешательства государства в экономические процессы, его понимания, **конкуренции и т.п.** Марксисты считают его своим (теория стоимости), неоклассические либералы (Ф.Хайек) – своим – (индивидуализм). У кейнсианцев он также в святцах, хотя и с некоторыми оговорками (ограничивал *laissez passer*, но *недостаточно*) У М. Ротбарда в книге «Экономическая мысль до Смита и классическая экономика» (1995) Смит представлен отъявленным интервенционистом, ответственным за огосударствление жизни общества последователями Маркса. Что ж, у Смита нередко можно найти основания для противоположных суждений.

Современный исследователь Д.Р.Линдгрэн в книге «Социальная философия А.Смита» называет мифом представления об Адаме Смите как неостроумном эклектике, которому удалось увидеть мельком те

невидимые силы, которые формируют человеческое поведение и унифицируют драму общества. Этот миф имеет лишь поверхностное сходство с этим глубоко человеческим философом, который дал исходный импульс тому, что стало в руках менее проницательных людей *экономикой*. Пожалуй, некоторая неопределенность такой характеристики наиболее *симпатична*. Смит писал книгу, не Скрижали. И относиться к ней уместнее всего как к книге, увеличившей духовное богатство народов, как бы БН ни толковали за уже 225-летнюю историю.

АДАМ ФЕРГЮСОН¹

Священник, солдат, ученый, профессор...

К середине пятидесятих годов XVIII в. в древней столице Шотландии Эдинбурге сложился кружок гуманистич. Давид Юм, автор крамольного Трактата о человеческой природе, которому в 1745 году было отказано в кафедре профессора в университете столицы, а через несколько лет в Глазго, был душой просвещенного общества. Только что он уступил место смотрителя библиотеки коллегии адвокатов бывшему полковому капеллану Адаму Фергюсону, и тот быстро сдружился с членами кружка. Через два года А. Фергюсон получил кафедру натуральной философии в эдинбургском университете и там началась его научная и преподавательская деятельность.

Адаму исполнилось тогда 36 лет и за плечами у него был значительный жизненный опыт. Он родился в Пертшире, графстве, расположенном на границе с Хайлендом, горной Шотландией 20 июня 1723 года в один год с его тезкой Адамом Смитом. Окончив приходскую деревенскую школу и грамматическую школу в Перте, учился в Университете св. Андрея, где получил степень магистра искусств. Затем приехал в Эдинбург учиться на священника.

Двадцатидвухлетний Фергюсон поступает на службу в 43 шотландский полк «Черная стража» в качестве заместителя капеллана. В первом же бою он принял боевое крещение, бросившись в гущу схватки, за что и получил выговор. В июле 1745 г. был рукоположен в сан священника Шотландской церкви и весной следующего года назначен главным капелланом полка. Одна из его проповедей, облича-

¹ Статья подготовлена при поддержке РГНФ Грант 04-0300016а.

ющая дом Стюардов и якобитов, а также Папу Римского и Францию, так понравилась матери командира полка, что она велела перевести ее с кельтского на английский язык и издала за свой счет.

В 1754 г. Адам вышел в отставку и навсегда распростился с армией, и с церковью. Некоторое время прожил в Европе и в 1756 г. вернулся в Эдинбург и сразу принял участие в движении «модератов» — протестовавших против запрета на публичные представления пьесы Джона Хоума «Дуглас».

С 1759 г. Фергюсон профессор кафедры натуральной философии в Эдинбургском университете, в 1764 г. — кафедры пневматики и моральной философии; через два года становится доктором права. В 1787 г. выходит наиболее известный его труд «Опыт истории гражданского общества».

В следующие годы Фергюсон путешествует по Европе и в 1776 г. обращается к политической деятельности, участвуя в работе комиссий по урегулированию конфликта между североамериканскими колониями, участвовал в составлении обращения к Конгрессу США. Обращение не возымело успеха, и Фергюсон возвращается к научной деятельности в качестве историка. Он издает «Историю прогресса и падения Римской республики» (1783), снискавшую значительную известность, но которую затмила «История упадка и разрушения Римской империи» (1776—1788) Э.Гиббона.

В 1793 г. Фергюсон последний раз посетил Европу. В Германии его избрали иностранным членом королевской прусской академии наук и искусств.

Таков жизненный путь этого замечательного человека. Он умер в начале 1816 г., пережив жену и нескольких детей.

Книга жизни. Диспозиция

В архиве ученого осталось несколько неопубликованных рукописей. Тематика некоторых из них весьма привлекательна: «Что можно постигать и утверждать относительно Высшего существа?» — давний теологический спор относительно самоочевидности существования Бога и непостижимости его атрибутов. «О свободе и необходимости» — классическая проблема метафизики. Серия эссе на предмет философской антропологии: «О принципе моральной оценки», посвященной важному вопросу теории морального чувства, где описывается беседа Д.Юма, А.Смита и некоего Роберта Клерка, выражающего взгляды автора, «Пресловутые удовольствия вооб-

ражения», «Характеристики природы человека»; «О природе и искусстве», «О различных сторонах моральных наук»; «О науках, предмет которых есть дух» и др.

Трудно судить о «потаенном» Фергюсоне, но очевидно, что из его опубликованных произведений лучшей работой является «Опыт истории гражданского общества», выдержавший при жизни автора 6 или 7 изданий. Написанная в отличие от большинства современных сочинений такого рода сжато и ясно, книга сразу получила признание и уже на следующий год после издания в 1768 году была переведена на немецкий язык. Однако Давид Юм высказывал сомнения относительно судьбы творения Адама и считал его публикацию преждевременной. Нет основания оспаривать доброжелательное отношение Юма к своему младшему коллеге по цеху: первая версия «Опыта...» — «Об усовершенствовании» — расценивалась им как эскиз будущей великой книги. То, что из этого эскиза получилось, могло, по мнению Юма, нанести непоправимый удар по научной репутации друга. Но изменил ли он свое мнение после того, как современники приняли книгу «на ура»? Особое мнение мэтра поставило участников его кружка в неловкое положение, поскольку они поспешили расхвалить книгу Адама. Как бы то ни было инцидент не нарушил добрые отношения друзей. Юм завещал Фергюсону, А. Смиту и Ж. Даламберу по 200 фунтов стерлингов, а Фергюсон продолжал подчеркивать свою былую близость с Юмом и после его смерти.

Главные проблемы природы человека были заново обсуждены Фергюсоном в его труде об истории гражданского общества. Изначальная *общежительность* людей рассматривается автором в терминах прогресса, как переход от грубого первобытного общественного состояния к цивилизации, причем выявляется несовпадение этого процесса с совершенствованием моральных качеств человека, т.е. ставится вопрос и о нравственном регрессе в общественном процессе. Цивилизационный процесс, рафинируя общественные отношения и институты, увеличивая богатство нации, создает возможность обособления людей от общества, они теряют чувство гражданственности. Такое попятное движение называется коррупцией.

Критическая позиция Фергюсона обусловлена его жизненным опытом. Рожденный на рубеже между горной и равнинной Шотландией, он с детских лет жил как бы в двух мирах: реликтовом — клановом с отношениями кровнородственными и патерналистскими и в *цивилизованном*, с обезличенными социальными связями и атомизирующимся обществом. Большую часть жизни он прожил в равнин-

ной Шотландии, но сердце его было с горцами. Здесь кроется исток своеобразного понимания социального развития в прошлые эпохи и моралистическая критика современного коммерческого общества.

Нестандартность подхода к проблеме предьстории человеческого общества проявлялась в его трактовке традиционного для политической литературы того времени вопроса о *естественном* состоянии. Как известно, существовало представление о естественном, природном, асоциальном, разобщенном бытии человека, в крайнем случае допускалось стабильное существование семей, которые имели тенденцию к объединению. Конец *естественного состояния* наступает тогда, когда разросшееся племя или род заключают *общественный договор*, учреждающий ту или иную форму правления со взаимными обязанностями правителя и подданных (Локк) или с односторонними обязанностями повиновения у подданных (Гоббс). Существовала и другая точка зрения – Д.Юм считал историческое понятие об общественном договоре философской фикцией. Группа семей консолидируется в общество стихийно или насильственным путем объединяется в государство воинственными племенами-завоевателями.

Гоббс, который подчеркивал противоположность состояний изначальной естественной войны всех против всех и замирение в общественном договоре, видя отличие первоначального, разобщенного и консолидированного состояния в добровольном отказе от изначальной свободы каждого и передача прав правителю в обмен на мир и безопасность индивида, впервые трактовал человеческую историю в *светских* терминах независимо от христианской дихотомии *до* грехопадения и *после* грехопадения. Теперь дихотомия подразумевала раздельный анализ естественной и общественной природы человека и противопоставления естественных законов и социальных законов.

По всем этим ключевым вопросам Фергюсон имеет свое мнение. Он находится в оппозиции и с Гоббсом, и с Руссо. Природа человека осталась неизменной, потому что он всегда жил в общественном состоянии. «Из тех авторов, кто пытался отыскать в характере человека его первородные черты и нащупать грань между естественным и искусственным, некоторые изобразили исконного человека, наделенного чисто животной чувственностью и лишенного всех тех способностей, которые ставят его над животными, лишенным каких бы то ни было политических объединений, равно как и любых средств выражения собственных чувств... Иные представили естественное состояние как состояние непрестанных войн, разжигаемых соперничеством за обретение господствующего положения и различных выгод...»²

² Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества. М., 2000. С. 32.

Собственная позиция Фергюсона выражена кратко и ясно: «Людей надо рассматривать в сообществах, так как они всегда и жили»³. Отсюда обобщающий подход к филогенезу человечества. У человеческих существ «прогрессирующему развитию подвергается весь вид, а не только отдельные особи; каждое последующее поколение надстраивает что-то на основе, которую оставляют ему предки, и с течением времени все более совершенствуется в приложении тех своих способностей, для раскрытия которых требуется длительный опыт и кои служат объектом сложения многих поколений». Итак, прогресс человека заложен в самой его природе, в чем и заключается его отличие от животных.

Акцент на социальном характере природы человека не исключает наличия общих черт с животными. Например, инстинкт самосохранения. Однако человек рано дополняет его рефлексией и предвидением. Подобным образом совершенствуются и другие инстинктивные желания.

Фергюсон резко выступает против редуционизма Гоббса, видящего во всех движениях души корыстную подоплеку. Странники «эгоистической этики» пытаются изменить словоупотребление, считая, что даже благожелательность мотивируется личной выгодой. Но «невозможно жить и действовать вместе с людьми, не отличая гуманного от жестокого, благожелательного от эгоистического различными именами.

Назначение человека при всем разнообразии способностей и талантов состоит, по Фергюсону, в публичной деятельности и формировании в ней собственного духа. «Стремление к нравственному совершенству» – существенная поправка к будущей теории утилитаризма, воспринятая Д.С.Миллем в его эссе «О свободе».

Идеальная модель человеческого призвания, конечно, отличается от реального индивидуального воплощения, поскольку каждый человек в различной степени зависит от своих страстей. Именно соотношение познания (разума) и страстей (аффектов) выявляет то, что личность способна осуществить на деле. Соединение людей для совместного ведения дел еще более усложняет картину. Эта исходная диспозиция, анализируемая ближайшими предшественниками Фергюсона Ф.Хатчесоном и Д.Юмом. Как и они, особое место в человеческой природе Фергюсон отводит моральному чувству. Это специфическая восприимчивость к добродетели и пороку, вызывающая восхищение и сострадание, либо возмуще-

³ Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества. М., 2000. С. 34.

ние и негодование. В совокупности со способностями рассудка и разума она составляет основу нравственной природы и вместе с тем дает критерий похвалы и осуждения.

Определение счастья человека дается через раскрытия его активных сил и моральных качеств. И, конечно, это не плотские удовольствия, хотя человек остается животным в физическом смысле. Когда его тело болеет, чахнет и дух, если перестает циркулировать кровь, дух покидает тело. Человек деятельное существо и счастье его находится в деятельности. Но все человеческие занятия подразделяются на два класса: эгоистические и социальные. Первые тяготеют к скрытности, соперничеству и вражде, разобщают людей. Вторые же располагают к совместной жизни с окружающими, объединяют людей. Интересы эгоистические могут выродиться в алчность, тщеславие, черствость, враждебность или равнодушие к благосостоянию посторонних людей. Но именно таким может быть выбор индивида и удовлетворение этого чувства будет представляться ему самодостаточным счастьем. Тут требуется, видимо, внешний критерий счастья, дабы продемонстрировать ложность такого эгоистического представления о счастье. Фергюсон избегает соблазна обратиться к заповедям Господа, поскольку следование им за потустороннее вознаграждение также можно истолковать как расчет. Тезис о том, что частный интерес, корысть чуть ли не единственный мотив поведения несостоятелен, поскольку и исторический опыт человечества, и сама стихия языка отторгают надуманные эксперименты со словами.

Сам индивид лишь часть целого и должен отказаться от счастья и свободы там, где они мешают благу общества. Делющие это добровольно — счастливейшие из смертных, по мнению шотландского мыслителя, подразумевая здесь отказ от естественной свободы, своеволия, существующего в *грубом* состоянии общества, и в этом самоограничении и заключается общественная добродетель, свойственная цивилизации. Правда, такой альтруизм коммерческому обществу представлялся пережитком прошлого. Фергюсон одним из первых подметил, что экономические и политические достижения даются утратой морального качества. Это общий процесс перехода от дикости через варварство к цивилизации и у разных наций он протекает в разном темпе. Отсюда возникают соперничество и раздоры стран, многообразие политических и правовых форм различных обществ. Крайними формами всех основных форм правления, по Фергюсону, являются совершенная (прямая) демократия и абсолютный деспотизм. Первая возможна при абсолютной добродетели, вторая при полной развращенности общества. Эта проблема имеет другую сто-

рону — вопрос о свободе. Ведь любые исторические события складываются из индивидуальных действий одних и противодействия или бездействия других индивидов. Когда индивид действует свободно и когда бездействие индивида можно считать свободным выбором? Определение Фергюсона таково: там, где за индивидом закрепляются права собственности, там, где осуществление этих прав находятся под защитой, индивид может быть признан свободным; и самоограничения, не позволяющие ему совершать преступления, являются частью его свободы.

Фергюсон рассматривает свободу и личную безопасность как неотъемлемые условия и богатства нации, и численности населения. Видимо, он считал рост народонаселения показателем благополучия общества.

Но свобода все-таки не является венцом общественного устройства. Она является лишь средством, а не причиной добродетели, главной воспитательной цели государства. На подобном представлении основано комплиментарное отношение к спартанскому государственному устройству у Платона, Ксенофонта и Аристотеля. Фергюсон также ценил в спартанском правлении то, что оно ориентировалось на воспитание добродетелей души, на невинность, жидущуюся на отсутствии криминальных наклонностей, и на мир в стране, построенный на непричастности ее граждан к обычным мотивам, лежащим в основе всякого соперничества и беспорядков.

При всем том печальный урок Спарты: уменьшение числа свободных спартанцев в десять с лишним раз к концу ее независимости, факт не отмеченный Фергюсоном, и отмеченная им коррупция нации, впавшей «в стремнину неистовых страстей, в варварское беззаконие» толкуется им весьма нетрадиционно: Афинам для демонстрации ее добродетелей была необходима Спарта.

Пример Спарты, где большинство субъективных и объективных источников коррупции были перекрыты в течение продолжительного времени и одновременно высокая оценка демократического устройства Афин Солона и Фрасибула демонстрируют предпочтительную для шотландца мыслителя, знающего старую и новую Шотландию, модель цивилизации, поскольку в ней находят место и преимущества деятельного коммерческого общества, и высокие спартанские добродетели, свойственные жителям горной Шотландии. Но в осуществлении этой модели ключевую роль должна сыграть личная активная позиция граждан. Сама деловая активность порождает свою противоположность — социальную пассивность и разобщенность людей, удовлетворенный частный интерес равнодушен к обществен-

ному благу. Это то, что впоследствии будет названо *индивидуализмом*, которому Сен Симон противопоставит *социальность*. Пагуба обособления частных лиц кроется в утрате ими общественных связей и гражданского мужества в отстаивании своих свобод. Вот где заложена мина замедленного действия под демократическое устройство больших и малых государств.

Духовный потенциал общества — решающий фактор его состояния. Ориентация личностей на духовные или материальные ценности в их совокупности определяет уровень их потенциала.

От теории к практике

Установив общие черты человеческой природы, которыми она обладает изначально и не утрачивает, а реализует в развитии общества от дикости к цивилизации, Фергюсон переходит к деталям развития конкретной истории. Так поступают его учителя Хатчесон и Юм. Они исходили из принципиальной тождественности формальных структур человеческого духа у всех индивидов, что могут удостоверить все нормальные субъекты посредством интроспекции. Нужно учесть при этом, что материальное наполнение чувственных и интеллектуальных форм, происходящее в процессе приобретения индивидуального жизненного опыта, приводит к бесконечному разнообразию содержания духа и его реакций, предрасположений и неприятий. В этом оправдание их метода и его недостаток. Юм, впрочем, предупреждал, что любое знание о фактах настоящего и прошлого, а также предвосхищения фактов будущего носят вероятностный характер, что делает историю прошлого непредсказуемой, а прогнозы неопределенного будущего не имеющими ни логических, ни фактических гарантий.

Возможно, уроки юмовской «Истории Англии (Великобритании)» заставили Фергюсона быть осторожным в оценках событий прошлого и общего курса Истории. Он констатирует, что народы развиваются от дикости к цивилизации неравномерно, но нигде не предполагает конечное торжество прогресса, так же как и окончательную гибель развращенного до мозга костей общества, хотя иногда и прибегает к аналогиям с рождением, развитием и смертью живого существа, сравнение относится к отдельным народам, но не к человечеству в целом.

Автор «Опыта истории гражданского общества» критикует тенденцию модернизировать исторические описания и призывает к критическому отношению к свидетельствам древних историков, а также

к народным мифам, которые свидетельствуют об одаренности античных народов, но только после тщательной проверки могут рассматриваться как источники исторических фактов. Надежнее обратиться не к свидетельствам баснословных времен, а к современным неразвитым народам и племенам, путь которых мы некогда прошли. При всей неопределенности информации о глубоком прошлом Фергюсон выделяет период, с которым он связывает *дикость*, предшествующий появлению собственности, и период утверждения собственности, но без охраняющих ее законов — *варварство*.

Цивилизация и политические институты — не плод разума

Высшим же типом общества будет цивилизация с развитыми политическими учреждениями и законодательством.

Что касается возникновения государственных институтов, то они возникли в ходе поступательного развития человечества и образовались не в результате осуществления чьего-то хитроумного проекта или плана, но из инстинктов (по Юму, из аффектов), стихийно. Ни одна конституция не является плодом всеобщего согласия, ни одно правление не осуществляется по плану. Даже в цивилизованном обществе большинство движений и поступков совершается с прежней слепотой относительно будущего. Вообще же для цивилизованного общества характерно прогрессирующее разделение труда, бесконечное разграничение профессий. Специализация приводит к товарному многообразию и улучшению качества товаров. Богатства увеличивают мощь и значение нации. Этот процесс развивается стихийно, и никто не мог предвидеть или даже перечислить многообразные занятия и профессии, свойственные современному коммерческому обществу. Это наблюдение Фергюсона детализирует подмеченные еще Б.Мандвилем макроэкономические эффекты индивидуальной деловой деятельности, направленной на удовлетворение естественных, а также искусственных, в том числе «порочных» для строгого моралиста, потребностей людей. У другого Адама Смита эта идея в облике «невидимой руки» приняла форму проблемы произвольных, но благотворных последствий в виде оптимальной самоорганизации системы обмена товарами и услугами. На ней же основана идея «фритреда» и государственного невмешательства, а также неэффективности и даже опасности социальной инженерии, развиваемая неоклассическим либерализмом Л. фон Мизеса и лауреатом нобелевской премии (1974) Ф.Хайеком и К.Поппером.

Пятна на солнце цивилизации. Плата за прогресс

Важный момент в анализе цивилизационного процесса, выявление негативных аспектов прогрессирующего разделения труда, когда само мышление становится особой специальностью. Фергюсон указывает, что когда специализированный производственный процесс не требует особых способностей, он полностью подавляет чувство и разум, тогда как хозяева производства добиваются наибольшего процветания. Но особенно важно то, что, затронув громадную, стратегическую социальную проблему, Фергюсон прослеживает чрезвычайно важный ее политический аспект. Недостижимость равенства при разделения труда, возвышая в коммерческом обществе меньшинство, заставляет его подавлять большинство. Такой печальный исход становится неизбежным, если институты, которые призваны защищать свободы, вместо того, чтобы призывать граждан, народ активизироваться и защищать собственные права, гарантируют ему безопасность, но взамен предлагают отказаться от собственных инициатив, что усиливает изоляцию и взаимное отчуждение тех самых слоев общества, кои оно желало примирить. Обособление политических профессий отчуждает народ от политической жизни, так же как и от самостоятельной защиты собственной безопасности. Однако непосредственное участие в политической жизни простого народа в силу его некомпетентности неэффективно и даже вредно. Все эти острые замечания подводят к важнейшему критическому разделу книги — «Об упадке наций». Значение этой критики в том, что лучезарная теория прогресса оказывается омраченной, отрезвляющей мажорный оптимизм идеологов Просвещения, теорией регресса; человечество должно заплатить за технический и экономический прогресс глубоким морально-нравственным упадком. В исследовании о падении римской республики Фергюсон ставит диагноз социальному недугу, губящему любое демократическое общество вообще. Великая республика пала не от летаргии и не от ослабления внутренних политических страстей. То время стало временем нейтральности и ухода от общественных дел ради собственной безопасности. Понятие общественности было дискредитировано в глазах народа. Добровольный отказ от гражданских обязанностей, стремление к комфорту, роскоши, то, что мы сейчас назвали бы *потребительством*, вытеснили цели нравственного совершенствования. Легкая обустроенная жизнь не только расслабляет тела, но и развращает дух. И, наконец, ключевой момент: главный урон, считает Фергюсон, наносит разделение военных, политических и гражданских профессий, что является попыт-

кой расчленил человеческую личность. Профессионализм военных и политиков лишает свободных людей средств обеспечения собственной безопасности и дело нередко заканчивается установлением правления военных, правление силовыми методами в стране.

Таковы грозные пророчества шотландского мыслителя, которые не раз сбывались и по-прежнему имеют шансы сбыться вновь.

Защита свободы есть дело свободных людей. Ее нельзя перепоручать политикам

Призыв Фергюсона к ответственности каждого в деле свободы актуален и вполне конкретен. «Свобода есть право, которое каждый человек должен быть готов отстаивать для самого себя; каждый же, кто желает даровать ее другим как некую милость, тем самым в действительности отрицает ее. Сохранение свободы нельзя доверить даже политическим учреждениям, хотя они и кажутся независимыми от воли и решений людей и способны питать тот дух твердости и решительности, которым полнится свободный дух,... но ставить себя над ним они не вправе». В заключительных V и VI разделах книги Фергюсона «О коррупции, поскольку она ведет к политическому рабству, и политическом рабстве» и «О развитии и пределах деспотизма» наши современные политики почерпнут много поучительного.

Если очевидно, что даже личная безопасность и обладание собственностью могут быть гарантированы лишь благодаря энергичному и ревностному отношению свободных людей, то еще очевидней, что только такой фундамент необходим и для институтов, именуемых нами политической свободой или правом индивидов действовать в интересах самих себя и общества. Сохранение имущества или освобождения человека осуществимо с помощью гражданских процедур; права же, принадлежащие духу, не могут быть обеспечены никакой силой, кроме силы самого духа.

БЕНЖАМЕН КОНСТАН

Бенжамен Констан принадлежит плеяде выдающихся литераторов, прославившихся также и на общественно-политическом поприще, которыми так богата история Франции в первой половине XIX столетия. Жермена де Сталь и Франсуа-Рене де Шатобриан, Бенжамен Констан и Альфонс де Ламартин, Альфред де Виньи и Виктор Гюго представляли разные литературные стили и разные направления политической мысли, но все вместе они образовывали то культурно-историческое и общественно-политическое поле, вне которого немислима история Французской Республики. В историю мировой культуры Бенжамен Констан вошел и как один из наиболее ярких представителей литературного романтизма, и как первый политический мыслитель, попытавшийся переосмыслить идеи аристократического французского либерализма XVIII века в свете нового исторического опыта, принесенного Великой французской революцией. Он был одним из самых глубоких мыслителей, обратившихся к проблеме изменения содержания общественных связей, отношения между политической инстанцией и гражданским обществом, внутренней динамики политической власти.

«Отсутствие свободы изменяет самый облик человечества»

Бенжамен-Анри Констан де Ребек родился 25 октября 1767 года в Швейцарии (Лозанна), в дворянской семье протестантов, чьи предки были изгнаны за пределы Франции в период религиозных пресле-

дований. Его мать, урожденная Генриетта Полина де Шандье, умерла спустя две недели после рождения сына, и воспитание ребенка его отец, капитан Жюст-Арнольд де Констан, вверил бабушке и тете будущего писателя. Не имея возможности посещать католические учебные заведения, Бенжамен в детстве не получил строгого и упорядоченного образования, которое пристало получать отпрыску дворянского рода. Однако уже в пятнадцать лет он был записан в университет города Эрланген в Германии (1782–1783), а затем в Единбургский университет (1783–1785), бывший в то время крупнейшим центром шотландского Просвещения. Именно здесь молодой французский дворянин принимает участие в работе «Спекулятивного сообщества», знакомится с сочинениями Адама Смита, с увлечением читает произведения Монтескье, Вольтера. И, подобно своим великим предшественникам, восторженно изучает все тонкости механизма английской системы государственного правления.

Самым мучительным воспоминанием детских и юношеских лет для молодого писателя станет ощущение своей чуждости той среде, в которой ему приходилось вращаться: для всех он был чужаком, иностранцем, лишенным исторических и национальных корней. Это чувство преследовало его даже на родине после обретения им французского гражданства в 1798 г., ибо соотечественники Констана воспринимали его как эмигранта, чему немало способствовала его женитьба (1808) на Шарлоте фон Гарденберг, кузине прусского министра. Отсюда — настоятельные поиски своего места во французской политической жизни, стремление выделиться и обрести собственное лицо.

Великая французская революция застаёт двадцатидвухлетнего Констана в Лозанне при дворе швейцарского герцога Брюншвицкого, где в 1788 г. он получил почетную должность камергера. И без того не слишком гладкие отношения Констана с придворными в связи с едкими замечаниями в адрес некоторых из них осложняются открыто про-революционными настроениями молодого француза. Он приветствует либеральные начинания жирондистов, выступает за установления конституционной монархии либерального толка. В какой-то момент его революционные симпатии доходят до сочувствия Робеспьеру, однако последовавший за приходом к власти якобинцев террор превращает якобинского лидера в глазах Констана в неуравновешенного фанатика. Попытки Робеспьера предписать обществу модель гражданской добродетели и принудить всех неукоснительно следовать этим моральным предписаниям зарождают в душе Констана скептическое отношение к действительности, которое станет основой его либерального видения мира.

В письмах к Белле де Шаррьер, датированных этим периодом (1790—94), он высказывает сомнения относительно того, что кто-либо из смертных способен со всей определенностью установить, что есть Добродетель и Благо, а также свою готовность противиться всякому режиму, который бы претендовал на это. «Быть может, я несчастлив оттого, что слишком живо чувствую, будто все наши стремления и усилия, все, что мы пытаемся сделать или делаем, все, что мы изменяем, есть лишь игра случая; что все это очень скоро исчезнет и что, следовательно, у нас не больше причин достичь славы, завоевать империю или написать хорошую книгу, чем совершить прогулку или сыграть партию в вист; что время отмеряет ход, вовлекая нас в свой водоворот независимо от того, спим мы или старимся, что-то делаем или пребываем в полном бездействии. Эта простейшая истина всегда назойливо стучит в мозг и делает меня совершенно бесчувственным ко всему», — пишет Констан в письме к мадам де Шаррьер от 21 мая 1791 г. Моральный индифферентизм выступает у него основой специфического отношения к личности и ее свободе. «Отсутствие свободы изменяет самый облик человечества», — пишет он в одной из своих первых статей. Уже в ранний период свобода для него выступает не реализацией государством модели идеального человека или идеального общественного устройства, но предоставлением личности самого широкого выбора морального или общественно-политического поведения.

«Анархия есть такое положение вещей, при котором общество отдано на откуп хаотическому действию противоборствующих враждебных сил»

Констан возвращается в Париж весной 1795 г. вместе с Жерменой де Сталь, с которой познакомился минувшим годом и на протяжении всей жизни будет связан самыми теплыми отношениями. На политической сцене Франции в этот период происходит роспуск Конвента и начало периода Директории, который продлится вплоть до наполеоновского переворота 1799 г. Политическая власть не имеет прочных корней в обществе — она правит с помощью одной лишь силы, всецело опираясь на поддержку армии. За несколько дней до прибытия Констана в Париж здесь расправляются с восставшими санкюлотами, в сентябре того же года молодой генерал Бонапарт жестоко подавляет мятеж в Вандее.

И хотя Констан никогда не стремился стать политическим теоретиком, события настоящего и совсем недавнего прошлого вызывают в нем горячий отклик и стремление понять их во всей полноте и противоречивости, определить свою позицию по отношению к ним. Сама быстротечность событий не позволяла ему подолгу задерживаться на осмыслении того или иного вопроса, но он очень хорошо почувствовал и осознал историческую динамику современного ему французского общества, оказавшую решающее влияние на формирование основных моментов его политического мышления.

Порожденный революцией биполярный политический мир создал вакуум между двумя полюсами противников и приверженцев Старого порядка, заполнить который поспешила авторитарическая власть Бонапарта. Вот тот исходный момент, от которого отталкивается в своих политических размышлениях Бенжамен Констан. При этом он прекрасно понимает недостаточность теоретических средств как аристократического либерализма Монтескье, так и демократического идеала «общей воли» Руссо для осмысления новых исторических и политических реалий. Позиции аристократического либерализма в послереволюционной Франции были представлены работами Жака Неккера, министра финансов при дворе короля Людовика XIV, «О французской революции» (1797) и его дочери Жермены де Сталь «Размышления об основных событиях французской революции» (1818). Свобода в них отождествляется с аристократическим началом французской истории, и главной ошибкой революционеров считается уничтожение родовой аристократии как носительницы духа вольности, чести и моральных добродетелей.

Против этих положений и направляет в первую очередь острие своей критики Б.Констан. Ему чуждо ностальгическое восприятие аристократии, он абсолютно уверен в несовместимости свободы с основными феодальными принципами Старого порядка. Свое несогласие с интерпретацией революции Неккером он выразил в одном из первых своих политических сочинений «О политических реакциях» (1797); позднее он подвергнет суровой критике устанавливаемую Жерменой де Сталь связь между свободой и существованием независимого наследственного класса, пользующегося всеми общественными привилегиями. В поздней работе «Комментарий на работу Филанджери» он скажет о том, что «промежуточные корпуса», восхваляемые либералами аристократического толка, начиная с Монтескье и кончая Жерменой де Сталь, были отнюдь не средоточием свободы, но «тиранами народа», основная функция которых состояла в том, чтобы не довести до короля жалобы и сетования народа.

Констановский либерализм этого периода гораздо ближе политическим воззрениям Вольтера и Тюрго, для которых идеалом государственного устройства была сильная власть монарха, направленная на секуляризацию и духовное раскрепощение всего общества, проведение умеренных реформ, служащих проводником гражданских свобод. В работах «О силе нынешнего правительства во Франции» (1796) и «О политических реакциях» (1797) молодой французский либерал попытался обосновать свою политическую позицию, с одной стороны, не приемлющую ни крайностей якобинства, ни стремлений к восстановлению Старого порядка, а с другой — поддерживающую Директорию, считая ее укрепление полезной для политического будущего всей страны. Эти труды примечательны еще и тем, что мы находим в них одно из самых первых употреблений понятия «либеральный» для характеристики умеренных центристских политических позиций.

В период Директории (1795–99 гг.) Констан, подобно другим либералам, разделяет точку зрения ограничения государственной власти, но в эти годы для него на первый план выходит другая проблема, обусловленная спецификой исторической ситуации во Франции — проблема слабой власти, совершенно дезориентированной и неспособной поддерживать порядок в обществе, а потому представляющей угрозу анархии. Это была совершенно новая политическая проблема, неведомая раннему либерализму XVIII века, противостоящему лишь всевластию монархического абсолютизма, и несомненная заслуга мыслителя в том, что он сумел осмыслить ее во всей полноте. Отсюда — и его критика непоследовательности действий правительства, приводящих к полному параличу властных функций, его неспособности определить ясные и четкие цели, действовать в соответствии с ними и последовательно проводить свои решения.

Этим и определяется поддержка Констаном государственного переворота 18 брюмера 1799 г. и его последующее сотрудничество с Наполеоном. В конце 1799 г. Первый Консул назначает Бенжамена Констана членом Трибуната, и тот принимает это назначение. Однако вскоре мыслитель примыкает к рядам оппозиции и продолжает свою борьбу за ограничение государственной власти. Уже 5 января 1800 г. он произносит в Трибунате яркую обличительную речь, чем навлекает на себя гнев Бонапарта и яростные нападки в прессе того времени. В январе 1802 г. терпение первого консула исчерпано: он изгоняет оппозиционного мыслителя из членов Трибуната.

«Что же делать? Борьба утомляет меня. У меня нет никаких планов. Мне хочется лечь на дно лодки и заснуть посреди разыгравшейся бури»

В жизни Бенжамена Констана наступает перерыв в политической карьере, который продлится целых двенадцать лет. Большую часть времени он проводит с Жерменой де Сталь, отбывающей ссылку в замке своего отца, барона Неккера, в Коппете близ Лозанны. Вместе с мадам де Сталь Констан неоднократно посещает Германию: в 1804 г. в Веймаре он встречается с Гёте и Шиллером, в 1811–13 гг. подолгу работает в библиотеке Геттингена. Светская жизнь, посещение аристократических салонов, увлечение азартными играми не препятствуют напряженной интеллектуальной работе: Констан намеревается в уединении Коппета завершить большой политический трактат, начатый еще в 1800 г. как комментарий к работам Гудвина. Так появляются на свет две рукописи – «Фрагменты незавершенной работы о возможности республиканского устройства в крупной стране» и первоначальный вариант «Принципов политики, пригодных для всякого правления», – представляющие собой набросок зрелой политической теории мыслителя. В этих рукописях, вторая из которых была опубликована лишь в 1980 г., а первая так и осталась в рукописном варианте, мы находим все важнейшие элементы, составляющие специфику политического либерализма Констана: необратимость длительных социальных изменений, царство закона как действенная альтернатива анархии и тирании, ограничение государственной власти правами человека и др.

Констан не случайно отказывается от публикации обеих рукописей, способных снискать ему славу крупнейшего политического мыслителя своего времени: он прекрасно осознает быстротечность и переменчивость государственных форм, возможность возникновения непредвиденных изменений, способных внести коррективы в любую политическую концепцию. «С некоторых пор наши институты столь мимолетны, они с такой гибкостью подвержены изменениям, сменяют друг друга с такой скоростью, – пишет он, – что, приступая к их анализу, никогда нельзя быть уверенным в том, что институты эти не будут разрушены прежде, чем исследование будет завершено».

В эти же годы Констан проявляет себя и как очень тонкий романтический писатель: он работает над двумя автобиографическими повестями: «Красная тетрадь» и «Сесиль» (1811), а также над романом «Адольф», опубликованным только в 1816 г. Идет и напряженная работа над серьезным трудом по истории религии, первая часть

которого — «О религии, рассмотренной в ее источнике, ее формах и ее развитии», — выйдет в 1825 г., а вторая — «О римском политеизме» — будет издана лишь после смерти мыслителя в 1833 г. В этих сочинениях он отходит от юношеской увлеченности атеистическим мировоззрением (бывшей следствием подражанию Гольбаху и Гельвецию): отказываясь от точки зрения на религию как скопище предрассудков, затуманивающих человеческий разум, он вместе с тем сохраняет просвещенческую идею о необходимости отделения духовных властей от государства и о расширении границ толерантности в отношении различных религиозных и идеологических верований. «Религиозное чувство», по Констану, изначально и спонтанно присуще каждому человеку. И если священнослужители нередко его эксплуатируют в своих целях, то совершенно очевидно, что не они его порождают. Поэтому институциональные формы, приобретаемые той или иной религией, могут быть порочны, но ее глубинное основание — внутренняя религиозность человека — всегда достойна уважения. Вместе с тем Констану совершенно очевиден тот вред, который наносит человеку «деспотизм священников»: «Всякий раз, когда духовенство имело в качестве сообщников аристократию или королевскую власть, оно подвергало анафеме все свободы и права народов. Вы можете убедиться в этом еще и сегодня, если прочтете труды тех, кто желал бы восстановления теократии».

**«Есть сфера человеческого существования, которая
индивидуальна и независима и по праву остается
вне всякой социальной компетенции»**

В октябре 1813 г. Наполеон терпит поражение под Лейпцигом, и французские войска начинают покидать Германию. Констан внезапно оставляет вынужденное политическое затворничество и вновь окунается в политические баталии. В ноябре того же года в Ганновере он встречается с Жаном Бернадоттом, бывшим наполеоновским маршалом, ставшим наследником шведской короны, но имеющим виды и на французский престол. Воодушевленный Бернадоттом, Констан обращается к своим рукописям 1800—06 гг. и, кое-как соединив и подработав их, составляет одно из самых известных своих сочинений — «О духе завоевания и узурпации». Статьи и брошюры следуют друг за другом: «Размышления о государственном устройстве» (1814), «О свободе издания брошюр, памфлетов, газет» (1814), «Замечания на речь Министра внутренних дел о свободе прессы» (1814), «Об ответствен-

ности министров» (1815). В этих работах он отстаивает свой идеал государственного устройства: монархия, опирающаяся на избираемое народом представительное собрание и царство закона.

В период политического кризиса зимы 1814–1815 гг., когда деятельность ультрароялистской партии привела к тому, что, по словам Констан, «всеобщая ненависть к дворянству создавала сомнительную поддержку для Бонапарта», охваченный паникой Людовик XVIII признает ошибочность прежней политики и высказывает решимость пойти на самые значительные уступки требованиям конституционной партии. Воодушевленный таким поворотом дел Констан публикует 19 марта в «Журналь де Деба» свою знаменитую антинаполеоновскую статью, в которой великий император сравнивается с Чингисханом. Момент для выхода статьи крайне неудачный, ибо уже на следующий день Бонапарт воцаряется в Тюильри, и почти весь двор переходит на его сторону. Констан вынужден скрываться, однако вскоре он получает приглашение от узурпатора стать его советником и принять участие в составлении политического документа, призванного либерализировать имперскую конституцию.

Как мог он хоть на мгновение поверить в возможность превращения Бонапарта в конституционного правителя и дать свое согласие? — этот вопрос, сформулированный мадам де Сталь, не переставали задавать себе единомышленники французского либерала. Позднее в своих «Воспоминаниях о Ста днях» (1820–22), написанных, чтобы оправдать себя в глазах Бурбонов, Констан скажет, что Наполеон не меньше Бурбонов казался ему подготовленным для принятия конституционной Хартии, т.е. вполне соответствовал идеалам представительной монархии, изложенным в работе «О духе завоевания и узурпации». Ведь Наполеон был не только тираном, поправшим все правовые нормы и уничтожившим в корне идею представительного правления, но и живым символом доведения до конца революции, разрушения Старого порядка.

Как бы то ни было, но именно в период Ста дней Констан возвращается к прежним рукописям, дополняя и пересматривая отдельные их части, и публикует наконец новый переработанный вариант «Принципов политики, пригодных для всякого правления» (1815), ставший вместе со знаменитой лекцией «О свободе у древних в ее сравнении со свободой современных людей» (1819) наиболее известными и зрелыми работами, отразившими своеобразие французского либерализма этого периода. Если в ранних сочинениях мыслитель в первую очередь пересматривал отдельные положения аристократического либерализма XVIII века, то теперь он обращается к критике

взглядов Руссо, усматривая в его идее суверенитета народа теоретический источник всех заблуждений и отклонений Великой французской революции.

По мнению Констан, идея суверенитета народа, несмотря на вводимую им свободу, создает условия для возникновения тирании и деспотизма нового типа, более широкого, нежели тирания Старого порядка. Основным феноменом революции состоял в уничтожении политических институтов, основанных на наследственной передаче власти и освященных Богом, в переходе власти в руки народа. Но эта власть, так хорошо обрисованная в теории, в руках взывших ее людей оказывается зыбкой и всегда готовой ускользнуть. Таков формулируемый Константином парадокс революционной демократии: народ-суверен в высшей степени подвержен опасности отчуждения суверенитета.

В чем же корни этого явления? Современность не осознает себя в качестве таковой – вот важнейший вывод, к которому приходит Констан, – она не осознает своей специфики, новизны сложившихся общественных отношений. Свобода, ставшая лозунгом якобинцев, была свободой, заимствованной у античных республик: она предполагала активное участие всех свободных граждан в отправлении коллективной власти, что требовало принесения в жертву личного спокойствия и независимости. В античной республике каждый гражданин имел огромную личную значимость в политическом отношении; ради сохранения собственной политической ценности и роли в управлении государством люди были склонны к отказу от личной независимости. Теперь же ситуация кардинальным образом изменилась: благополучие своих современников Констан усматривает не в участии в политической деятельности, но в частном существовании. Кроме того, более разветвленными стали общественные связи, отношения собственности пронизывают все человеческое существование, поэтому неограниченное подчинение индивида власти общества немислимо для современного человека. Возник новый феномен, неведомый античным людям, – гражданская свобода, заключающаяся в «мирном пользовании личной независимостью». «Цель наших современников – безопасность частной сферы; и они называют свободой гарантии, создаваемые общественными институтами в этих целях».

Критика договорной теории подводит Констана к заключению, что власть не может быть причиной – внешней по отношению к обществу (государь) или имманентно ему присущей (общая воля), – обеспечивающей внутреннюю связь общества. Нужно отказаться от волюнтаристского мифа, будто общество может распасться, если не

будет постоянно воссоздаваться властью-причиной (монархической или демократической). Реальность современного общества принципиально иная. Оно обладает собственным содержанием, оно существует не благодаря одной только политике, напротив, политическая власть существует через общество: индивиды вступают в отношения друг с другом не благодаря законам, а законы суть выражение присущих людям отношений.

Поэтому главное зло состоит не в той или иной форме правления, но в «кванте власти», который передается правителю. «Доверьте эту власть одному или многим, или всем, — пишет Констан, — она равным образом будет злом. Вы будете упрекать носителей власти, вы будете поочередно обвинять монархию, аристократию, демократию, смешанные правления, представительную систему. Вы заблуждаетесь; следует обвинять *количество силы*, но не тех, кто ею обладает. Высказывать негодование следует против оружия, а не против руки, которая его держит».

Как же сделать общество и индивида действительно свободными? Констан видит выход в ограничении сферы компетенции власти и общества. «Есть сфера человеческого существования, — заключает он, — которая, в силу необходимости, индивидуальна и независима и которая по праву остается вне всякой социальной компетенции... В точке, где начинается независимость и личное существование, юрисдикция суверенитета останавливается. Если общество переходит эту грань, оно оказывается столь же повинным, как и деспот, действующий лишь карающим мечом».

Ограничение суверенитета представляется французскому либералу вполне реальным и возможным. Оно должно быть гарантировано, во-первых, «силой, которая выступает гарантом всех признанных истин», т.е. силой общественного мнения; а во-вторых, распределением и равновесием властей. Но начинать нужно именно с установления границ политической власти. Ибо, как справедливо замечает Констан, «никакая власть на земле не является безграничной — ни власть народа, ни власть людей, называющих себя его представителями, ни власть королей..., ни власть закона». Любая власть имеет свои границы, точно «очерченные справедливостью и правами индивида». Незыблемые права индивида — это прежде всего право человека распоряжаться самим собой, свобода совести, свобода мнения, свобода пользования своей собственностью, гарантии против любого произвола. «Никакая власть не может посягнуть на эти права, не нарушив при этом своих собственных оснований», — заключает французский либерал.

«Государство выходит за рамки легитимного действия, если оно навязывает индивидам определенные обязательства или правила поведения, которые не являются необходимой составляющей частью договорных обязательств этих индивидов».

Вопреки ожиданиям своих единомышленников – оппозиционных либералов – поддержка Констаном Бонапарта в течении Ста дней не стоила мыслителю политической карьеры. После Ватерлоо вернувшийся Людовик XVIII был настроен на примирение с теми из своих придворных, кто вступил в сотрудничество с узурпатором. Он отменил свое первоначальное решение о высылке Констана, и тот в сентябре 1816 г. возвращается из Лондона, где был занят изданием романа «Адольф». Вторая Реставрация, еще более консервативная, нежели первая, вынуждает писателя примкнуть к самому левому – «независимому» – крылу либеральной парламентской оппозиции, дистанцирующемуся как от англофильского кружка Жермены де Сталь, так и от центристов-«доктринариев» во главе с Гизо. Он возобновляет свое сотрудничество с газетой «Меркюр де Франс», а после ее закрытия правительственным указом в 1818 г. становится одним из идейных вдохновителей оппозиционного издания «Минерв француз».

В 1819–27 гг. Б.Констан четырежды избирается депутатом парламента от различных территориальных округов и в общей сложности посвящает работе в Палате девять из одиннадцати последних лет своей жизни. Вместе с герцогом де Бройлем, маркизом де Шовлен, Казимиром Перье, Лафайетом и др. он входит в парламентскую группу «независимых» депутатов (которых иногда еще называли партией трехцветного знамени), представлявших интересы либеральной буржуазии и бывших непримиримыми противниками всех исключительных законов, защитниками гражданских свобод. В своих пылких, исполненных чувства парламентских выступлениях Констан то обрушивается на ультрароялистов, отстаивая абсолютную свободу печати и расширение избирательных прав, то выступает с протестов против угнетения чернокожего населения Франции.

В политических статьях, эссе и памфлетах, в своих парламентских выступлениях этого периода Констан ищет средства ограничения деспотической власти, выступающей для него одновременно как в образе Робеспьера, так и Бонапарта. Как и в ранних работах он отказывается от идеи «противовесов» – средневековых корпораций и «промежуточных корпусов» – и избирает другой путь: последовательное расширение избирательного права.

Помимо многочисленных статей и речей (а Констан был одним из самых блестящих ораторов своего времени) писатель вновь обращается к осмыслению узловых моментов политической теории. Он пишет обширный комментарий на работу «Наука законодательства» итальянского философа конца XVIII в. Гаэтано Филанджери (1752–1788), принадлежащего школе физиократов. Констан обращается к типичной для представителей Просвещения идее Филанджери о том, что ответственность за моральное здоровье граждан должна быть возложена на государство. Главный недостаток итальянского мыслителя Констан усматривает в чрезмерном почтении к «мудрости древних». Вдохновленный сочинениями Солона и Ликурга, Филанджери «рассматривает человека как пассивное оружие в руках власти». Ту же ошибку совершили и якобинцы, пытавшиеся насильственно насадить в обществе новую революционную мораль, скопированную с морально-политических добродетелей античности. Констан вновь и вновь повторяет важнейшую для него мысль, выстраданную и проверенную всем опытом собственной жизни: никто — ни государство, ни общество в целом — не может диктовать человеку правила и установления, касающиеся личной жизни индивида. «Государство выходит за рамки легитимного действия, если оно навязывает индивидам определенные обязательства или правила поведения, которые не являются необходимой составляющей частью договорных обязательств этих индивидов», — пишет он в «Комментарии на работу Филанджери». Там, где начинается независимое личное существование, юрисдикция государства заканчивается. Если государство или все общество в целом переходят эту грань, они превращаются в деспота. «Когда вся нация угнетает хотя бы одного человека, власть ее перестает быть легитимной» — эту мысль из «Принципов политики» писатель развивает и в позднейших работах.

Июльская революция 1830 г. во Франции встречается Константином с величайшим жаром. Он участвует в составлении декларации в пользу герцога Орлеанского, этого «короля-гражданина», который «носил в сражении трехцветную кокарду» и был «предан делу революции». Несмотря на болезнь и плохое самочувствие Констан — в первых рядах сопровождающих карету будущего Луи-Филиппа в Отель де Виль для принятия присяги на верность конституционной хартии. Уже 27 августа он назначен Луи-Филиппом председателем секции Государственного Совета, однако его работа в палате была непродолжительной — Констан скончался 8 декабря 1830 г.

Бенжамен Констан останется видным теоретиком либеральной мысли, который не только выступал за ограничение пределов государственной власти и соблюдение гражданских прав, но и впервые попытался осмыслить политическое своеобразие Современности. Он увидел его в изменении смысла Свободы, открывающей неведомые горизонты независимого личного существования, но при этом остающейся по-прежнему бесценной, ибо она «наделяет наш разум справедливостью, характер силой, душу делает возвышенной».

ФРАНСУА ГИЗО

Франсуа Гизо – французский политический деятель и мыслитель, один из наиболее видных историков XIX столетия, чьи работы по истории цивилизации во Франции и по сей день являются классическими. Он был лидером группы так называемых «доктринариев», известных своей либеральной ориентацией и сыгравших значительную роль в формировании политики Франции эпохи Реставрации и Июльской монархии.

Сорбонна и «доктринарии»

Франсуа-Пьер-Гийом Гизо родился в Ниме 4 октября 1787 г. в буржуазной протестантской семье. Его отец, нимский адвокат, принимал деятельное участие в революционном движении. Он был казнен в 1794 г. во время восстания, когда борьба между монтаньярами и жирондистами выражалась в борьбе католических городских низов против протестантской буржуазии. Это трагическое событие наложило свой отпечаток на дальнейшую судьбу всей семьи Гизо. Мать, решившая целиком посвятить себя воспитанию детей, отвозит все семейство в Женеву. Здесь, в Женеве, юный Франсуа получает образование – глубоко религиозное, но достаточно либеральное по своему духу. Он посещает кадвинистский коллеж, затем продолжает занятия в Женевской академии. «Женева была моей интеллектуальной колыбелью», – будет позднее вспоминать Гизо.

В конце 1805 г. Франсуа Гизо отправляется в Париж, чтобы завершить там свое образование на факультете права парижского университета. Лишенный материальной поддержки, Гизо вынужден за-

рабатывать на свое обучение уроками, которые он дает детям Стапфера, бывшего швейцарского представителя в Париже. Обучение оказывается взаимным: дружеские связи со Стапфером дали молодому человеку возможность погрузиться в мир немецкой литературы и философии, прежде всего познакомиться с сочинениями Канта. В 1807 г. Гизо встречается с директором либерального издания «Публицист», который вводит его в интеллектуальные либеральные парижские круги. Судьба сводит его с Полиной де Мелан (которая в 1812 г. становится его женой), в соавторстве с которой пишет ряд статей, а затем и издает журнал «Анналь де л'эдюкасьон». Журнал знакомит своих читателей с педагогическими взглядами Песталоцци; кроме того Гизо в этот период публикует переводы Гиббона, издает словарь синонимов и др. Первые опубликованные Гизо работы привлекли к нему внимание парижской интеллектуальной элиты. В 1812 г. он получает назначение на кафедру истории факультета словесности Парижского университета, а через несколько месяцев ему поручают чтение курса новейшей истории.

Молодой преподаватель университета, в тот период убежденный роялист, с радостью воспринял возвращение Бурбонов. По рекомендации своего коллеги по Сорбонне Руайе-Коллара, известного либерального мыслителя и политического деятеля начала века, Гизо получает должность генерального секретаря Министерства внутренних дел. В этой должности он готовит записку к закону о печати, который будет принят 23 октября 1814 г., а затем публикует свою первую политическую работу – брошюру «Некоторые идеи о свободе печати» (1814).

Во время Ста дней Гизо следует за королем в Ганд, и эта верность находит вознаграждение: Гизо получает пост генерального секретаря министерства юстиции. Однако этот пост Гизо занимает недолго. Роялисты терпят одно поражение за другим на политической арене, и молодой политик, делающий свои первые шаги в мире политики, постепенно осознает бесплодность позиции крайне правых и все больше склоняется к либеральным конституционным взглядам. В 1816 г. он покидает свой пост в министерстве юстиции и в том же году публикует две брошюры – «Очерк истории и современное состояние общественного образования во Франции» и ответ под названием «О представительном правлении и современном состоянии Франции», – сделавшие его известным широкой публике. В них он отвергает идею парламентаризма на английский манер: для него король и две палаты парламента представляют собой не три эквивалентные по своему значению власти, но три элемента единой суверенной власти.

Последняя работа, бывшая ответом на памфлет одного из лидеров правых Витроля и на книгу «Монархия в соответствии с Хартией» также принадлежащего к лагерю ультра Шатобриана, открыла Гизо двери в небольшой кружок популярных в то время политических деятелей и публицистов (Руайе-Коллар, Камиль Жордан, Барант, герцог де Брогли, де Серр), органом которых был журнал «Аршив философик». То была группа так называемых «доктринариев».

Впервые термин «доктринарии», возникший в кулуарах палаты депутатов в 1817 г., относился только к Руайе-Коллару, де Брогли и Жордану. Позднее это слово стало обозначать не только политическую группировку, но и идеологическое течение, сформировавшееся вокруг личности Франсуа Гизо, с 1820 г. ставшего его настоящим лидером. К «доктринариям» принадлежали историк и публицист Гийом-Проспер де Барант (1782–1866), герцог де Брогли (1785–1870), писатель и политический деятель Шарль Ремюза (1797–1875), граф Эркюль де Серр (1776–1824) и, конечно, признанные лидеры школы Пьер-Поль Руайе-Коллар (1763–1845) и Франсуа Гизо. По своим политическим взглядам «доктринарии» были роялистами и конституционалистами, активными приверженцами Хартии, изданной в 1814 г. Людовиком XVIII и провозгласившей основные права граждан: свободу личности, печати, совести, представительное правление в лице двухпалатного парламента, ответственность министров, несменяемость судей и т.д. И хотя сами «доктринарии» саркастически замечали, что их «доктрина» состоит в полном отсутствии последней, Руайе-Коллар позднее называл себя и своих единомышленников «умеренными новаторами», открыто принимавшими общество, вышедшее из недр Революции и пытавшимся заложить рациональные основы для его управления.

Пафос «доктринариев» – в утверждении умеренного либерализма консервативного толка в противовес «разрушающему либерализму» идеологов французской революции. Этот либерализм открыто принимает общество, созданное революцией, и пытается сформировать его управление на основе рациональных принципов, которые вместе с тем отличались бы от теорий и принципов, от имени которых было разрушено старое общество. Главной задачей «доктринариев» было сокращение дистанции между ученым и политиком, выработка не только новых концептуальных средств для осмысления реалий послереволюционного общества, но и новых перспектив политического действия. Эти проблемы станут центральными во всем политическом творчестве Гизо в 20–40-е годы.

«Воздействовать на массы и воздействовать на индивидов — вот что значит править»

На идеологию «доктринариев» во многом опирался и умеренно либеральный кабинет Деаказа, в работе которого Гизо принимает деятельное участие в качестве управляющего делами департаментов и муниципалитетов. Но убийство герцога Барийского 13 февраля 1820 г. положило конец либеральным начинаниям правительства, в котором верх взяли реакционные ультрароялистские силы. В июле Гизо, как и другие либералы, отозван из государственного совета и возвращается к преподавательской деятельности в университете.

Период вынужденного отхода от политических дел стал для Франсуа Гизо временем самого напряженного интеллектуального труда. Одна за другой выходят в свет его важнейшие работы: «О правительстве Франции в эпоху Реставрации и о нынешнем министерстве» (октябрь 1820), в которой он резко осуждает любые попытки возвращения к старому порядку; «О заговорах и политическом правосудии» (февраль 1821), где он разоблачает деятельность подтачиваемого страхом правительства, живущего одним лишь разоблачением мнимых заговоров; «О средствах правления и оппозиции в современной Франции» (октябрь 1821) и «О смертной казни в политической сфере» (июнь 1822).

В этих, крайне насыщенных фактами, выводами, идеями работах французский либерал пытается осмыслить сложную и противоречивую реальность нового общества, только что вышедшего из недр революционных потрясений. С одной стороны, Гизо разделяет тревогу, свойственную всем французским либералам начала века относительно того, что разделение гражданское общество/государство чревато значительным расширением власти государства (в какой бы форме оно ни выступало) на общество, источником чего являются не столько деспотические претензии власти, сколько внутренние потребности развития самого общества.

С другой стороны, он говорит и об изменениях в рамках самого гражданского общества. Новое общество, по его мнению, отличается ряд черт, доселе неизвестных общественному развитию. Во-первых, такое общество деперсонифицировано, и для его характеристики мыслитель использует понятие массы, определяемое им в отличие от своих предшественников не как недифференцированное множество, способное к любым импульсивным поступкам под давлением эмоций или по наущению народных лидеров. Массы для него — со-

вершенно новая форма социальной связи, новый способ воспроизводства и существования коллективных идентичностей. Гизо пока еще не использует понятие класса, но именно его он имеет в виду, говоря о формировании социальных существ, составляющих подлинное динамичное основание социальной жизни. Во-вторых, общество не только деперсонифицировано, но и усложнено, и это вторая причина, объясняющая, почему в постреволюционной Франции не работают прежние политические средства. Общество теперь не разделено надвое, как в старом дуалистическом мире (аристократия/народ); в нем «существования тесно переплетены», всеобщее движение к равенству породило «общность условий», паритет шансов, и наиболее сильные различия сгладились.

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

Главный вывод, к которому приходит Гизо в результате детального анализа современного ему общества, состоит в том, что власть не является больше регулирующей и организующей инстанцией, внешней по отношению к самому обществу. Политика, считает он, представляет собой независимый по отношению к обществу инструмент господства только тогда, когда само общество органически и структурно разделено. В современном же обществе, отмеченном равенством условий, она, напротив, слита с обществом. Это общество, в котором теснейшим образом переплетены мнения, страсти, интересы, и политическая власть в нем эффективна только тогда, когда взаимодействует со всеми этими элементами, управляющими поведением масс. Подлинное средство правления — «внутренние» в отличие от «внешних» средств аристократического общества — «сосредоточены в недрах самого общества и не могут быть от него отделены». Поэтому власть «должна взаимодействовать со всей массой граждан в целом, которых она не видит, не встречает, но которые испытывают ее воздействие и судят о ней; с другой стороны, — с индивидами, которых то или иное дело приближает к власти и которые

находятся с ней в непосредственной и личной связи». Такого рода политическую власть, интегрированную в социальное, Гизо называет социальной властью.

Понятие «социальной власти» позволяет мыслителю дистанцироваться одновременно от руссоистской утопии демократического общества, основанной на понятии общественного договора, и от концепции саморегулирующегося рыночного общества, построенного на принципе «*laissez faire*». И хотя Гизо, подобно всем французским либералам начала века, подвергает глубокой аргументированной критике принцип суверенитета большинства (и принцип суверенитета народа), его ранняя концепция вполне демократична, поскольку он принимает демократию как такое общественное состояние, в котором гарантированы политические свободы и уважается гражданское равенство.

**«Цивилизация для меня состоит в единстве
двух принципиальных фактов: с одной стороны –
социальное и политическое развитие,
с другой – развитие внутреннего человека»**

В 1820–1822 гг. Гизо преподает в Университете, где помимо общих курсов по истории читает также курс по истории представительного правления, привлекающий всеобщее внимание и имеющий значительный общественный резонанс. Однако в 1822 г. его курс, так же как курсы Кузена и Виллемана, закрывают, и он осознает свою неспособность противостоять реакции. Он отказывается от вступления в какое-либо «секретное общество», количество которых растет день ото дня, и решает посвятить себя «работе на будущее». И ищет исторические обоснования тем политическим идеям, которые были высказаны им в трудах 1820–1822 гг. Будучи рационалистом, он не без основания полагает, что теоретическая деятельность – это тоже своего рода способ действия, поскольку открытая миру истина всегда в конечном счете приводит к определенным результатам. Он пишет «Опыты по истории Франции» (1823), занимается публикацией 30-томного собрания мемуаров по французской истории, обращается к английской истории (в 1826–1827 гг. выходят первые два тома «Истории английской революции») и др.

Центральное понятие исторической концепции Гизо – понятие цивилизации. В отличие от предшественников (Тюрго, Фергюсона, Кондорсе) Гизо связывает его не только с идеей совершенствования нравов, законов или с развитием благосостояния людей, но и с исто-

рическим процессом. Для него цивилизация — это своего рода принцип синтеза всего социального и морального развития человечества, в котором фокусируются все элементы и силы жизни того или иного народа. Мыслитель настаивает на равновесии материальных и духовных элементов в развитии цивилизации: без материальных элементов моральное развитие человека не могло бы найти своего завершения, хотя, с другой стороны, материальное развитие не является целью истории, более того, борьба за материальные богатства и власть скрывает другие — глубинные и сущностные — духовные устремления человека. Истинная жизнь человека — его внутренняя духовная жизнь, общество же существует только для того, чтобы способствовать развитию духовного внутреннего потенциала каждой личности.

История развивается и имеет свое временн_е существование только благодаря тому, что цивилизация затрагивает струны этого «внутреннего человека», отмечает Гизо в первой лекции курса 1828 г. Духовное наследие, передаваемое от поколения к поколению, — это сам человек в своей свободе. Настоящее развитие цивилизации измеряется внутренним свободным развитием человека, и последнее выступает для него в качестве цели цивилизации. Однако цель эта не может быть достигнута непосредственно — внутренний духовный прогресс возможен только благодаря внешнему материальному развитию.

Цивилизация может развиваться только там, где имеется несколько принципов, каждый из которых играет свою роль. Так для Гизо европейская цивилизация характеризуется реализацией двух основных факторов — образования национальных государств (принцип единства и развития централизации) и высвобождения человеческого духа (принцип равенства и развитие свободы). Два этих явления, истоки которых он относит к XVI в., для него выступают главными чертами Современности, находящимися в противоречии, разрешение которого предстает в образе политической власти, осуществляющей синтез централизации и свободы. Поскольку противоречивые элементы не могут прийти к взаимоуничтожению, они должны отказаться от претензий на свою исключительность и найти способ сосуществования, каковым может быть только либеральный конституционный режим.

У вершин власти

Конец 20-х—начало 30-х годов — вершина интеллектуального влияния Гизо на жизнь французского общества. В 1824 г. он создает журнал «Глоб», орган конституционной партии, вокруг которого груп-

пируются наиболее крупные либеральные мыслители и политические деятели того времени. Одновременно он возглавляет Общество христианской морали, играющее заметную роль в политической жизни. Вместе с известными либералами такими, как Ремюза, Барро, Дюшатель, в 1828 г. Гизо создает общество «Помоги себе сам, и небеса помогут тебе», занимающееся изданием и распространением политической литературы либерального толка, а также подготовкой к выборам в парламент.

Июльская революция 1830 г. вновь открыла для Гизо доступ к политической карьере. Он избран депутатом парламента, затем становится министром внутренних дел (август 1830), а в 1832—1836 гг. возглавляет министерство общественного образования. На этом посту Гизо ведет активную деятельность: он готовит закон о начальном образовании, который хотя и носил ограниченный характер, тем не менее сыграл значительную роль в развитии народного просвещения; кроме того министр Гизо разрабатывает и постепенно осуществляет обширную программу публикаций по истории Франции.

В этот период начинается переход Гизо на более консервативные позиции. В июльской монархии он видит завершение идей Великой французской революции и считает республиканские идеи, развиваемые своими более радикальными оппонентами (в частности, А. де Токвилем), посягательством на государственные устои страны. По его мнению, хартия 1814 г. — почти идеальная конституция, требующая лишь некоторых детальных уточнений, путь к которым и открыла Июльская революция. Всякие же дальнейшие изменения, на которых настаивало левое крыло парламента, — лишь опасная химера. Он считает, что парламента в своей реформаторской деятельности заходит слишком далеко. С точки зрения Гизо, задача правительства, в котором он играет первостепенную роль, должна ограничиваться сохранением существующего и созданием условий для развития национального богатства — поддержанием порядка во внутренней политике и сохранением мира во внешней.

Еще в 20-е годы Гизо разрабатывает концепцию суверенитета разума, призванную заменить идею суверенитета народа, чреватую деспотизмом большинства. Неверно полагать, писал Гизо в тот период, что численное большинство является «наилучшим доказательством легитимности власти». Под личиной понятий «божественное право» и «суверенитет народа» скрывается лишь «узурпация власти при помощи силы». Подлинным сувереном, «единственно легитимным по природе своей и навечно, является разум, истина, справедливость;

или, выражаясь языком, более подобающим философии, это незыблемое Бытие, основными законами которого являются разум, истина, справедливость».

Человек рожден, чтобы подчиняться истинному закону, он ищет его, но при этом имеет шанс ошибиться. И если в общественных и политических институтах этот шанс оказывается забытым, если власть считает себя непогрешимым толкователем закона, то, значит, такая власть пронизана тиранией, а свобода утратила здесь свое значение. Право на свободу может быть основано только на шансе власти на нелегитимность, что, однако, не означает возможности для каждого индивида по своему усмотрению судить о легитимности власти. Это означает лишь то, что вопрос о легитимности всегда должен оставаться открытым. Человек подчиняется власти, легитимность которой носит только возможный характер, и дело власти — постоянно эту легитимность доказывать всей своей деятельностью. При этом лучшее из правлений — правление, открывающее наибольшее число таких возможностей.

Таким образом, в ранних работах мыслитель, опираясь на идею суверенитета разума, утверждает, что легитимность никогда не дана раз и навсегда, что она заключается в постоянном поиске и обновлении. Представительное правление не сводимо к системе правил и юридических механизмов, оно всегда несет на себе отпечаток спонтанности социальной жизни; его предназначение — заставить общество общаться с самим собой, очиститься от иллюзий, будто какая-либо власть способна воплотить все общество целиком; оно — только постоянное вопрошание об истине и праве, и в качестве такового должно постоянно доказывать собственную легитимность и соответствие идеалам Разума. Только представительное правление восприимчиво к изменениям, способно адекватно на них реагировать, выражать интересы, проявляющиеся в обществе, и регулировать силы, развивающиеся на основе этих интересов.

В 40-е же годы Гизо приходит к твердому убеждению, что существующая конституция и есть воплощение истины и разума, и на этом основании не требует никаких изменений. Именно эту программу «сохранения мира всегда и всюду» он и проводил в жизнь в период своего практически единоличного правления (1840—48), и именно такое определение он дает своей политике на первом же заседании парламента. «Поверьте мне, господа, — разъяснял он, — не будем говорить нашему отечеству о завоевании новых территорий, о великих войнах и о великом отмщении за прежние обиды. Пусть только Франция процветает, пусть она будет свободной, богатой и разумной, и нам не придется жаловаться на недостаточность ее влияния в мире».

Содержание программы Гизо, поддержанной королем Луи-Филиппом, состояло в обеспечении правления среднего класса благодаря консолидации консервативного порядка, основанием которого выступала собственность и централизованная система власти. В области внутренней политики эта программа была направлена на удовлетворение интересов буржуазии путем упорядочения законодательства о собственности, во внешнеполитической же области его усилия были сосредоточены на поддержании мира и обеспечении возврата французской дипломатии на европейскую арену.

Политическая отставка

Февральская революция 1848 г., симптомов наступления которой Гизо не сумел различить, привела к крушению Июльской монархии и кабинета Гизо. Гизо скрывается в Англии. После избрания Луи-Наполеона в надежде на возобновление политической карьеры в январе 1849 г. он публикует очень жесткий политический памфлет «О демократии во Франции», демонстрирующий его полное непонимание событий, произошедших во французском обществе. Установившуюся в стране республиканскую, демократическую форму правления он называет «уделом животных», «уничтожением рода человеческого», поскольку демократии известны лишь одни изолированные, лишенные всякой социальной, моральной и исторической связи индивиды, приходящие в этот мир и покидающие его, не оставляя после себя никакого».

Гизо собирается даже принять участие в выборах в Законодательное собрание Франции 1849 г., не покидая Лондона. В апреле 1849 г. он публикует свою предвыборную программу в форме обращения «Г-н Гизо к своим друзьям», представляющую собой фактически краткое изложение предыдущей работы и показывающую неспособность ориентироваться в новой политической ситуации.

Прежние друзья, окружавшие Гизо в годы политического могущества, постепенно покидают его, способствуя его превращению в символ потерпевшего поражение политического режима. На всеобщих выборах в своем старом округе он не получил и трети голосов, которые ему удалось собрать при цензитарном режиме голосования. По возвращении во Францию в июле 1849 г. он понимает, что должен отказаться от дальнейшей политической карьеры. И хотя значительные усилия тратятся им на пропаганду монархической идеи и идеалов орлеанизма, в конечном итоге он приспосабливается к новому режиму и принимает республику. Гизо остается равнодушным к госу-

дарственному перевороту 2 декабря 1851 г. и голосует «за» на майском 1870 г. плебисците, на котором французскому народу предлагалось принять или отвергнуть следующую формулу «Народ утверждает либеральные реформы, произведенные в конституции с 1860 г. императором с помощью основных государственных учреждений», т.е. фактически принять или отвергнуть авторитарный режим Наполеона III.

Практически лишившись политического влияния в период Второй империи, Гизо вместе с тем сохраняет свою интеллектуальную и моральную значимость, оставаясь членом Французской академии (избран в 1836 г.) и Академии моральных и политических наук. Он завершает публикацию «Истории английской революции» (1854–56), пишет исследования о Монке, о Роберте Пиле. Восьмитомное издание «Мемуаров о служении истории моего времени» (1856–67) посвящено защите взглядов, идей и политических действий Гизо периода максимального взлета его политической карьеры. Гизо дополняет и перерабатывает свою «Историю представительного правления», дополняя ее пятью томами «Парламентской истории Франции». Одновременно он пишет популярное изложение французской истории для детей.

В последние годы жизни Гизо занимает видное место в различных протестантских организациях Франции и их представительстве в государственных органах. Он пишет даже «Христианские размышления» и биографию Кальвина, по достоинству оцененные протестантскими теологами. Мыслитель рассматривает протестантизм как единственный прочный и стабильный элемент в шатком и подверженном изменениям послереволюционном мире, как момент, способный сообщить единство и связность всей человеческой истории в условиях социальных разделений. Он полагает, что отсутствие прочной протестантской традиции в истории Франции отрицательно сказалось на ее политическом развитии. В частности, именно тем, что протестантизм не прижился на французской почве, объясняет Гизо столь мучительные поиски разрешения дилеммы свободы и равенства в истории французского народа. При этом Ф.Гизо не сомневается в необходимости процесса секуляризации всех сфер общественной жизни, не стремится он и к установлению союза «престола и трона», провозглашенного консервативной идеологией. Его задача иная — он пытается наполнить современные ему политические и социальные отношения духовностью и силой разума. Таков смысл концепции «секуляризованного спиритуализма», развиваемой философом и историком в последние годы жизни.

Скончался Франсуа Гизо 12 сентября 1874 г.

ВИЛЬГЕЛЬМ ФОН ГУМБОЛЬДТ

Философия и языкознание, эстетика и литературная критика, теория права и государства, политическая деятельность и дипломатия — каждая из этих областей по праву и с равным основанием может считать немецкого мыслителя Вильгельма фон Гумбольдта своим ярчайшим представителем. Каждая из них несет печать его многогранного таланта, частицу его широко распаханной миру души. Кем же он был — политическим теоретиком или филологом? Дипломатом или юристом? В первую очередь Гумбольдт был человеком, жизнь которого была посвящена высокому служению благородной идее, — идее развития всех творческих сил человеческой индивидуальности.

Биография и общественные взгляды

Вильгельм фон Гумбольдт происходил из старинного дворянского рода. Вместе со своим младшим братом Александром, которому предстояло стать выдающимся естествоиспытателем и путешественником, одним из основоположников современной геофизики и гидрогеографии, он получил домашнее воспитание. Его учителями были Кампе и Кунт — представители прусской интеллигенции, проникнутой духом идей Просвещения, прекрасно знавшие и сумевшие донести до своих учеников смысл сочинений Монтеスキе и Вольтера, Дидро и Руссо. Благодаря Кунту оба юноши могли посещать салоны и кружки, бывшие в то время центром просвещенческого движения Пруссии, где слушали лекции Дома по статистической политике, Клейна — о естественном праве. Но главную роль в духовном становлении

молодого Гумбольдта сыграл Энгель, прививший юноше любовь к античным авторам – Ксенофону и Платону, Цицерону и Сенеке. Под влиянием Энгеля девятнадцатилетний Гумбольдт пишет свою первую работу «Сократ и Платон о божественном провидении и бессмертии», в которой призывает, не отказываясь от идеалов Просвещения, учиться у древних мудрецов: искусству ведения беседы – из диалогов Платона и бесед Сократа, нравственности – из трактатов Цицерона, следовании естественной религии – из сочинений Ксенофонта.

По окончании Геттингенского университета, где Вильгельм Гумбольдт изучал юриспруденцию, в 1790 г. он поступает на службу в качестве референдаря при Верховном суде. Однако ни служба, ни духовная атмосфера тогдашнего Берлина, когда за либеральным началом правления Фридриха Вильгельма II наступила реакция и Просвещение стало опальным и гонимым, не приносят Гумбольдту ожидаемого удовлетворения. Вскоре он удаляется от дел, чтобы заняться самообразованием. «Нет ничего важнее, как высшая сила и многостороннее развитие индивидуальности, – пишет он в письме своему другу Фостеру, – и поэтому первый закон истинной нравственности – «образуй себя самого», и только второй – «вливай на других посредством того, что ты есть»».

Гумбольдт обращается к изучению философии. Однако не меньше, чем изучение трудов Платона и Канта, его волнуют живые политические события, – прежде всего события французской революции. Еще в студенческие годы вместе со своим домашним учителем Кампе Вильгельм посещает мятежный Париж. Революционная Франция приводит Кампе в восторг: во всем, даже в ужасающей жестокости толпы он видит торжество Разума, плоды культуры Просвещения, воплощение его идеалов. Однако ученик не разделяет мыслей и настроений своего учителя: свобода, вышедшая из недр Революции, совсем не кажется ему идеалом. Он пытается взглянуть на революционные события глазами не столько политика, сколько теоретика и философа – его интересует не столько череда политических событий, сколько общечеловеческая сторона дела, его волнует не столько судьба нации и страны в целом, сколько отдельные люди, их мнения, представления, чувства.

Гумбольдт преклоняется перед благородством духа французских революционеров, но вместе с тем осуждает «безумие разума», считавшего возможным наперекор истории одними своими средствами создать свободное государство. Однако свобода не перестала быть для него «божественной» только потому, что он видел, как ее «непредусмотрительно насаждают на почве, на которой она не могла произра-

стать». Анализируя ошибки и заблуждения французских революционеров, он убежден, что «не для того все движется и вертится, чтобы в этом смятении похоронить все сразу, а для того, чтобы преобразовать к лучшему мир и человечество».

Свои идеи в отношении французской революции Гумбольдт излагает в письме Генриху фон Гентцу, которое позднее было издано в качестве эссе и получило название «Идеи конституционного государственного устройства в связи с новой французской революцией» (1791). В этом письме Гумбольдт не выступает с критикой деспотизма поверженного французского короля или восставшего французского народа. Он высказывает лишь мнение о благотворном значении революции для человечества: «Она заново прояснит идеи, заново оживит любую деятельную добродетель, распространит свое благотворное влияние далеко за пределы Франции». Главный его тезис: «Не может удасться ни одна государственная конституция, которая... создает разумное государство по заранее намеченному плану как бы с самого начала; может удасться только такая конституция, которая возникает в результате борьбы более мощного случая с противостоящим ему разумом». Тем самым молодой мыслитель выступает против устройства государства исключительно на априорных началах разума. Построить такое государство можно, но оно не будет процветающим. Там, где дело касается практического построения государства, одного разума недостаточно по двум причинам: разум сам по себе недостаточен для познания настоящего и совершенно бессилен перед определением и созданием будущего. Разум обладает способностью «преобразовывать имеющийся материал, но не располагает силой создавать новый». Эта сила заключена в сущности самих вещей. Поэтому основной закон политической деятельности, по Гумбольдту, состоит в том, чтобы предоставить действовать случаю, т.е. «всей совокупности индивидуальных свойств настоящего, наличной сумме индивидуальных человеческих сил». Разум в этом случае выполняет двоякую функцию — он побуждает эти силы к действию и направляет их. Истинная деятельность законодателя, таким образом, носит не революционный, но преобразующий, реформаторский характер.

В чем же в таком случае должны заключаться функции государства? Этот вопрос, оставшийся за рамками небольшого эссе, очень волновал Гумбольдта. Он-то и составил тему другого, более обширного исследования, получившего название «Опыт о границах деятельности государства» (1792). Несмотря на то, что при жизни мыслителя были напечатаны лишь отрывки из нее в журнале «Берлинише Мо-

натсшриффт», работа эта получила широкий общественный резонанс, была сразу же переведена на другие европейские языки и издана в первую очередь в Англии.

Критический пафос эссе был обращен прежде всего против государственной бюрократической машины немецкого государства, девизом которого было «все для народа, ничего посредством народа». Возрастающий формализм и педантизм функционирования государственной машины, «притупляющей ум праздными занятиями», превращал человека в механизм, лишал его творческой инициативы, способствуя тем самым нравственному разложению немецкой нации. По мнению Гумбольдта, абсолютистское бюрократическое государство выродилось в отвлеченную силу, в которой была полностью утрачена живая связь между единичной личностью и государственным или общенародным делом. В Германии вместе с государственным чувством угасло и чувство национальное. Каждый мыслящий человек здесь понимал, что лучшее его достояние — его свобода, духовная и нравственная жизнь — не поддерживаются, но, напротив, стесняются государством. Он стал искать удовлетворения в частной жизни, в развитии отвлеченных идей. Человек взял верх над гражданином, космополитизм поглотил патриотизм.

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

Итак, отправной пункт дальнейших исследований Гумбольдта по вопросу о государстве — человек. И в этом отношении огромное влияние на формирование его взглядов оказала кантовская философия права с ее переносом центра тяжести на глубинную сущность человеческого Я и его внутренней свободы. Вслед за Кантом Гумбольдт со всем своим юношеским воодушевлением и рассудительной последовательностью ищет сущность человека, затемненную умозрительными построениями и деформированную ненормальным государственным устройством. Он видит эту цель в «высшем и пропорциональном развитии сил для образования одного целого». И для этого развития свобода составляет «первое и самое необходимое условие». Предоставляя человеку свободу, государство содействует развитию,

возвышению, облагораживанию истинной своей творческой силы — человека. Государство для человека, а не человек для государства, к такому выводу приходит Гумбольдт. Государственное устройство, таким образом, является не самоцелью, а только средством для развития человеческой личности. Поэтому все, что может сделать государство для человека, — это воздержаться от регулирования и воздействия на самостоятельную деятельность граждан.

Зачем же в таком случае необходимо государство? В той мере, в какой свобода предстает условием человеческого развития, без-опасность является условием для свободы, ведь это единственное, что человек не в силах себе обеспечить. Поэтому единственная и основная функция государства — это обеспечение свободы для его граждан. «Государство должно воздерживаться от всякой заботы о положительном благе граждан; не должно выходить за пределы, поставленные необходимостью охранять их от внутренних и внешних врагов; никакая другая цель не должна нарушать свободы граждан». И в этой своей сфере оно должно пользоваться развивающимися благодаря свободе индивида силами. Деятельность его должна распространяться только на те действия, которые ущемляют чужие права. При этом человек не должен приноситься в жертву гражданину.

Таким образом, Гумбольдт провозглашает;

— принцип свободы и свободного развития индивидуальности в противовес принципу абсолютизма;

— принцип самоуправления в противовес бюрократизации и всемогущего вмешательства государства в частную и общественную жизнь граждан.

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

Постепенно центр научных интересов Гумбольдта все больше отдавался от политических вопросов. Он много работает над изучением работ древних авторов, под влиянием Гёте и в особенности Шиллера, с которым его связывали тесные дружеские узы, обращается к проблемам эстетики и искусства, с увлечением читает Канта. Но так или иначе в фокусе всех этих разносторонних и многогранных занятий оказывается человеческая индивидуальность, «философское знание человека вообще». Его идеал — завершение кантианства, построение на основе кантовской критической философии и проникнутой эстетическим духом античной мысли концепции человека в его единстве и целостности.

Не случаен поэтому и интерес немецкого мыслителя к естественнонаучной, натурфилософской стороне антропологической проблемы. Он пишет работу «О различии полов и его влиянии на органическую природу», в которой показывает, каким образом из контраста сил природы, концентрирующих в себе одна — энергию, другая — пассивное бытие, создается вечная жизнь природы, ибо бытие, одушевленное энергией, и есть жизнь, а высшая жизнь есть цель природы. Тесное переплетение эстетических и антропологических интересов Гумбольдта приводят его к занятиям «физиогномикой» — специфической областью знания, составляющую узкую грань между философией искусства и эмпирико-философским знанием людей. Между тем Гумбольдт все настойчивее ищет связь между двумя наиболее важными для него сферами научных интересов — изучением античной культуры и истории, с одной стороны, и антропологическими интересами с другой. И постепенно эти поиски обретают все более и более прочное основание. В этот период (1797–1808) он много путешествует с целью расширения жизненного опыта и образования, а также «изучения и оценки человеческого характера во всех его формах». Он посещает Францию и Испанию, более пяти лет проводит в Риме в качестве посланника прусского двора в Италии. Именно в этих путешествиях, уделяя много времени изучению языков, Гумбольдт находит то звено, которое способно объединить все его творческие искания, — это языкознание. «Я чувствую, что со временем еще больше предамся изучению языков и что обстоятельное и философски обоснованное сравнение нескольких языков есть труд, который может, пожалуй, оказать мне по плечу после нескольких лет серьезной работы», — пишет он в письме к известному в то время немецкому филологу Ф.А.Вольфу, с которым его связывали давние дружеские отношения.

На политическом поприще

Однако творческим планам В. Гумбольдта не суждено было осуществиться в скором времени. В феврале 1808 г. он получает из Кенигсберга приглашение короля занять должность директора департамента исповеданий и народного просвещения в министерстве внутренних дел. И Гумбольдт отвечает согласием вопреки многочисленным «но», связанным с подобным крутым изменением своей судьбы – вопреки давнишней неприязни к государственной службе; вопреки собственной привязанности к творческим и созерцательным занятиям; наконец, вопреки отставке К.-Г. Штейна, бывшего инициатором реформ, подготовивших возрождение Пруссии и считавшегося воплощением немецкого патриотизма, Штейна, взгляды которого во многом совпадали с взглядами самого Гумбольдта. В основе решение Гумбольдта – стремление проверить на практике правильность своих убеждений в нравственной ценности образования: «принимая участия в общественных делах, человек совершенствует себя как гражданин». И он принимает предложение – «с твердым мужеством противостоять всем внешним бурям, мощно противиться духу смятения и тревоги».

Гумбольдт всецело отдает себя практическому делу духовного возрождения Пруссии и Германии, как некогда всецело предавался теоретической деятельности. Перед ними стояла непростая задача – «вновь завоевать внутри то, что государство утратило в своем внешнем объеме, построить новое здание государства на тех же основаниях, на которых оно первоначально выросло – на духе протестантизма, самообытности, нравственности, гуманистического образования». Мыслитель прекрасно понимал, что наступило время, когда его убеждения в исключительной ценности индивидуальности и индивидуальной свободы могли проявить себя на деле. Но, с другой стороны, он приходит к выводу о необходимости внести некоторые коррективы и в свои юношеские представления о государстве как необходимом зле. В условиях тяжелого бедственного положения, в котором оказалась Пруссия после кенигсбергской конвенции 1807 г., возрождение государства становится самой насущной потребностью и единственным путем к спасению. Фактическое положение дел и подготовленный, но не осуществленный до конца Штейном проект реформ подталкивают Гумбольдта к пересмотру своей прежней концепции: он сохраняет теоретическое ядро своей теории о ценности индивидуальной свободы, но отказывается от крайних выводов в отношении государства. Он по-прежнему видит опору в принципе индивиду-

лизма, по-прежнему питает отвращение к бюрократическому механизму, но считает необходимым преобразовать цель освобождения личности от государства в *освобождение индивида в государстве и для государства*. Так возникает идея предоставить нации участвовать в государственной деятельности путем самоопределения и возвысить чувство патриотического долга путем расширения политических прав граждан. Самым главным делом в этот период стало основание Берлинского университета, который и по сей день носит имя Вильгельма Гумбольдта.

В апреле 1810 г. Гумбольдт под давлением обстоятельств вынужден подать в отставку, однако государственной службы не оставляет: он назначен чрезвычайным послом и полномочным министром в Вене. Он воспринимал новое назначение как возможность вновь предаться научной работе и не предполагал, что в ближайшее время окажется в самой гуще важнейших политических событий. Посольские обязанности, писал он Вольфу, «настолько расплывчаты и неопределенны, что они не особенно занимают мои мысли, и как некогда Рубенс писал при этом большие картины, так и я могу многим заниматься». Политическая обстановка, и прежде всего поражение Наполеона в России, кардинальным образом меняют ситуацию. Гумбольдт включается в активную дипломатическую деятельность и представляет интересы Пруссии на целой серии конгрессов (Пражский, Парижский, Венский), призванных решать судьбы посленаполеоновской Европы. На Венском Конгрессе вместе с канцлером Гарденбергом присутствует на всех важнейших заседаниях представителей держав, является самым деятельным и ревностным членом комитета немецких государств. Умело лавируя между сталкивающимися противоречивыми мнениями и интересами, он способен привести их к компромиссу, вовремя разрядить обстановку. Даже такой искушенный мастер политической интриги, как Талейран, вынужден был признать дипломатическое искусство Гумбольдта и, называя его «*sophisme incarné*» (воплощенный софизм), говорил, что «таких государственных людей найдется в Европе в настоящее время не более трех-четырех».

В апреле 1818 г. вопреки его прошению об отставке и желании отойти от государственных дел, связанному с болезнью жены (урожденной Каролине фон Дахерден) Гумбольдт получает назначение во вновь реорганизованном министерстве в управлении сословных и общинных дел, а вместе с новой должностью и возможность работать над проектом новой конституции Пруссии. В феврале 1819 г. он излагает свои соображения по этому поводу в записке на имя государственного министра Штейна – «Об учреждении земельных сослов-

ных конституций в прусских государствах». Записка стала не просто программой будущей государственной деятельности, но и подлинным выражением его политического кредо.

В активных дискуссиях того времени между сторонниками представительной и сословной организации управления Гумбольдт занимает внешне совершенно консервативную позицию. Дарование конституции и представительного правления он называет «непристойной самой по себе идеей», восстает против уступчивости духу времени, считая ее «пагубной и в сущности бессмысленной фразой». На самом же деле в этом споре он пытается встать выше как сторонников реставрации, так и поверхностных либеральных идей, отстаивая со всей горячностью идею подлинного свободного государственного устройства. Главная его идея — это внутреннее призвание каждого гражданина принимать деятельное участие в установлении и поддержании общественного порядка, а не только пассивное исполнение чиновниками своих профессиональных обязанностей. Участие в жизни государства повышает личную нравственность, так гражданин, связывая свою деятельность с общим благом своих сограждан, придает ей тем самым более высокое значение. От этого личного участия каждого в общем деле выигрывает все общество. Только так действия самого правительства становятся устойчивее, справедливее, правильнее, только так можно прийти к гармонии между действиями правительства и потребностями народа. Только так можно противостоять непомерному и неправомерному вмешательству власти в чуждые ей сферы. Если государство способно управлять только своими бюрократическими средствами, то оно вскоре приходит к абсолютистским мерам, а тем самым — и к самоуничтожению. Гумбольдт остается верным идеям, сформулированным еще в его первом юношеском «опыте»: возвышение индивидуальной жизни в государстве и посредством государства. Но это возвышение не является самоцелью, оно должно служить целому — не вопреки государству, но вместе с ним и для него. При этом он подчеркивает, что «речь идет не только об учреждении выборных собраний и совещательных палат, а обо всей политической организации самого народа». Кроме того, для мыслителя очень важна мысль о том, что нужно сочетать старые и новые формы правления, постепенно заменяя вторые первыми. Поэтому при составлении конституции Пруссии нельзя принимать за образец ни американскую конституцию, не знавшую традиций, ни французскую, разрушившую их. Нужно уметь не только сохранять свои традиции, но и восстанавливать все ценное из прежних систем государственного управления.

Таким образом, хотя из альтернативы представительство/земство Гумбольдт делает выбор в пользу более консервативной ее части (земство), он вкладывает в понятие земства совершенно новое содержание, провозглашая принципы духовной свободы личности, идеи самостоятельности и самоуправления нации, что ставит его в ряд классических либералов того времени. Возвращение к своему историческому прошлому для него совершенно не означает реставрации отживших исторических форм. Речь для него идет об установлении государственных форм, во всем подчиняющихся праву и справедливости и одновременно способных к дальнейшему совершенствованию. Он прекрасно понимает, что любая практическая деятельность в области политики есть определенный компромисс с действительностью — с реальной действительностью, в которой еще многое половинчато и неопределенно, в которой тесно переплетены ростки нового и отжившие свой век формы, представления, идеи. Умение найти разумное сочетание старого и нового, постепенно наполняя традиционные институты соответствующим духу времени содержанием, — вот высшее искусство политика.

Став министром, Гумбольдт ощутил, однако, что в высших кругах государственной власти господствуют идеи, далекие от его воззрений, что он не имеет никакого влияния на реальное течение событий. В условиях тогдашней Пруссии, когда продолжатели политики Меттерниха взяли курс на восстановление системы государственной опеки и расширения полицейских мер, Гумбольдту ничего не оставалось, как перейти в оппозицию действующей власти, а затем (в 1819 г.) и вовсе подать в отставку.

Последние годы

Оставив активную политическую деятельность, В. фон Гумбольдт возвращается к научным изысканиям своей юности, главное среди которых — языкознание. В глубочайших недрах человеческой сущности пытается он найти точку пересечения философии языка и философии истории. «До сих пор имеются еще слишком смутные понятия о том, каким образом язык нации является одновременно мерилом и орудием ее развития, чтобы возможно было не признать объединение филологических, исторических и этнографических знаний для изучения и оценки человеческого рода как великого целого, разделенного на расы, племена и нации, подчиненного есте-

ственным законам и неизменно данным условиям, но вместе с тем самоопределяющегося через *свободу*», — пишет он в одной из работ этого периода.

В своих философских воззрениях на происхождение и сущность языка Гумбольдт развивает идеи немецкого историка Гердера, выступавшего против теории божественного происхождения языка и полагавшего, что язык возник из естественной организации человека и связи последнего с окружающим его миром. Язык, утверждал Гердер, не настолько выше человека, чтобы его могли изобрести боги, но и не настолько ниже его, чтобы быть продуктом деятельности животных. Отталкиваясь от этой теории, Гумбольдт вместе с тем отвергает просвещенческую точку зрения на язык как изобретение человека. Язык, по его мнению, не является изобретением или установлением человека, хотя он, несомненно, чисто человеческого происхождения. Человек становится человеком только благодаря языку, но для того, чтобы изобрести язык, человек уже должен был быть человеком. Язык нельзя вывести из потребности человека во взаимопонимании, как это утверждали представители Просвещения. Язык «выливается из уст целой нации» как «настоящее необъяснимое чудо», он есть продукт природы, но природы человеческого разума. Поэтому происхождение языка следует искать в «первых проявлениях духовного начала» как у индивидов, так и у народов.

Именно этими факторами и определяется, по Гумбольдту, сущность языка: язык есть не продукт, не произведение человека, но сама *деятельность*. Он живет вечно и вечно воссоздает себя, постепенно изменяясь и совершенствуясь в соответствии с потребностями дня. Он — весь «жизнь и вечное настоящее». Главная функция языка — посредническая: он осуществляет посредничество между конечной и бесконечной природой человека, между прошлым и настоящим, поскольку он есть явление не только подвижное, изменчивое, но и устойчивое.

Язык принимает деятельное участие в создании наций, в формировании их духовных особенностей. Нации исторически развиваются. Общечеловеческое при этом, по мнению Гумбольдта, не только возвышается над всем национальными особенностями в качестве идеальной объединяющей связи, но сознательно и бессознательно проявляет себя как великая историческая сила. Каждый отдельный язык имеет свою собственную историю, которая решительно препятствует отделению этого языка от других. Сближение языков и их общее приближение к некоей идеальной форме в наибольшей степени способствует не только общей идее языка, но и сближению всех народов.

Последние годы жизни Вильгельм фон Гумбольдт проводит в кругу семьи, неподалеку от столицы, в своем имении Тегель, где прошли его детские годы. Будучи одним из учредителей «Общества любителей искусства», занимается устройством и открытием в Берлине нового музея, изданием переписки Шиллера и Гёте. Тяжелым ударом стала для него смерть жены в феврале 1830 г. Он признается своим близким, что с ее уходом между ним и миром «оборвалась последняя связь». Он отклоняет последовавшее в 1830 г. предложение войти в госсовет Пруссии и занимается почти исключительно литературным творчеством — пишет стихи, сонеты, ведет своего рода поэтический дневник. Скончался Вильгельм фон Гумбольдт в марте 1835 г.

ДЖЕЙМС МИЛЛЬ

Начало пути

Джеймс Милль... Полузабытая в отечественной историко-философской литературе фигура. Знак забвения — непопадание в научные справочники — «Новая философская энциклопедия», изданная в 2000 году, статью о Джеймсе Милле не содержит. Между тем в эпоху становления *нового мира* на основе промышленного переворота, в эпоху подготовки парламентской реформы 1832 г., этот шотландский провинциал, приехавший в Лондон в 1802 году и упорным трудом «сделавший себе имя» в качестве автора многотомной Истории Британской Индии (1817, Лондон; 2 изд. 6 томов 1820) и ряда философских, психологических, экономических, политических исследований и статей, созданных в духовном союзе с И.Бентамом и Д.Рикардо, стал настоящим властителем дум своего поколения, вдохновителем и идеологом партии радикалов-утилитаристов.

Его путь вверх был нелегким, несмотря на то, что первые шаги были поддержаны богатыми знатными соседями Милля бароном и баронессой Джоном и Джейн Стюартами. Когда отец Джеймса вознамерился послать сына в университет Абердина (и поближе к дому, и обучение подешевле), сэр Джон и леди Джейн настояли на том, чтобы Джеймса направили в Эдинбург, столичный университет более знаменит, и там они могли бы присматривать за сыном, причем расходы на его обучение и содержание были бы у отца не больше, чем в Абердине. В результате Джеймс поехал учиться в Эдинбург и жил там в доме Стюартов как в родной семье. И все же стремление к независимости заставило Джеймса отказаться от карьеры священника, на чем настаивали его мать и леди Джейн. В 1802 г. он переехал в Лон-

дон, предпочтя проповедям эссе на светские темы о политике, юриспруденции, политической экономии, психологии, истории и педагогике и др. Но нельзя сказать, что Джеймс не помнил сделанное добро. Женившись на Гарриет Бэрроу в 1805 г., он назвал своего первенца Джон Стюарт в честь своего патрона. Родившуюся следом дочь Вильгельмина Форбес Милль в честь замужней дочери Сэра Джона, другая дочь была названа Джейн в честь леди Джейн. Это вошло в семействе Миллей в правило. Позже появились Джордж Грот Милль, в честь историка, и Джеймс Бентам Милль в честь нового друга и соседа Иеремии Бентама, с которым Джеймс познакомился в 1808 г. Это знакомство, перешедшее в дружбу, оказалось судьбоносным. Милль нашел у Бентама «сквозную» идею, позволившую выстроить стройную систему психологии, философии, политики, которую его сын назвал емко и кратко – утилитаризм. Ученый-трудоголик получил пожизненный наказ следовать заданным курсом к высшей цели: наибольшему счастью наибольшего числа людей. Во имя этого Милль разрабатывал политическое, психологическое, историческое учение утилитаризма. Подобно Платону, который вывел модель идеального государства из трехчастной модели человеческой души, так Милль выводит модель идеального правления из утилитаристской основы человеческой природы. Но «довлеет дневи злоба его» и он немедленно примеряет идеальную форму правления к Великобритании.

Судьба Шотландца в Англии

Английский трон согласно личной унии после смерти Елизаветы в течение почти восьмидесяти лет занимали шотландцы из дома Стюардов. В начале XVIII столетия между странами была заключена парламентская Уния, по которой шотландцы лишились своего парламента, но сохранили независимый суд и национальную церковь. При этом Шотландия получила значительное представительство в палате лордов и палате общин и ей был открыт прежде заказанный доступ в заморские порты, контролируемые Англией. Благоприятные для развития торговли, промышленности и сельского хозяйства реформы в течение полустолетия сотворили нечто подобное экономическому и культурному чуду. Именно в Шотландии стартовала промышленная революция, двигателем которой была паровая машина Уатта, креатура Адама Смита. И несмотря на все эти достижения, предмет гордости для шотландских сердец, в бытовом плане шотландцы, очутившись в Англии, испытывали комплекс неполноценности

перед продвинутыми и надменными англичанами и как можно скорее пытались избавиться от *скоттизм* в речи, письме и, разумеется, в одежде. Характерно, что Д.С.Милль узнал о национальной принадлежности отца только после его смерти, когда на похороны понаехали родственники из шотландской глубинки.

Какую же Англию застал Милль, когда приехал в Лондон в начале века и где прожил до смерти в 1836 г.?

Первое тридцатилетие XIX в. явственно распадается на два периода. Война с революционной и наполеоновской Францией, вызвавшая реакцию и репрессии правящих кругов Великобритании. И послевоенный период вплоть до Парламентской реформы 1832 года с его ростом промышленности и хлебным законом и первыми экономическими кризисами.

Годы якобинского террора и наполеоновских войн не помешали двадцатилетнему Миллю положительно оценить Французскую революцию, сочувственно воспринимать высказывание мадам де Сталь — ярость восстания всегда пропорциональна несправедливости рабства. В то время Милль был более радикален, чем в послевоенную эпоху активизации промышленной революции и возникновения новых не только уже экономических, но и политических проблем. Быстрый рост городов за счет фабрик и трущоб, эскалация безработицы, резкое колебание спроса на товары, высокие цены на хлеб во время войны обрекали на голод и нищету низкооплачиваемых рабочих. Вехой в социальной жизни страны стало принятие после двадцати лет войны протекционистского хлебного закона в интересах крупных землевладельцев с целью восстановления процветания сельского хозяйства за счет потребителей, что на многие десятилетия разделил «Англию на два лагеря и был политическим фокусом того различия между условиями городской и сельской жизни, которое промышленный переворот делал с каждым годом все более заметным, так как горожане уже никак не соприкасались с земледелием, а жители деревни с мануфактурой». Но с наступлением эры индустриализации, как назвал ее Т.Карлейль, начался процесс возрастания численности и веса в социальной жизни среднего класса, что и поставило на повестку дня проблему избирательной реформы. Между тем в 1819 году в целях подавления рабочего движения и ограничения гражданских свобод английским парламентом было принято шесть законов. Запрещались собрания свыше пятидесяти человек, шествия с оркестрами и знаменами, магистратам было дано право проводить обыски в частных домах, также усилились репрессии против радикальной печати. Но на всякое действие есть противодействие...

Джеймс Милль – эсквайр. Утверждение социального статуса

Превращение шотландца Джеймса Милля в англичанина, respectable, независимого джентльмена произошло вскоре после издания им многотомной Истории Британской Индии (1817), через два года он получил место сначала временного ассистента эксперта, а потом постоянного ассистента эксперта в офисе Восточной Индийской кампании. Это была sinecure. Через несколько лет после назначения Милль пристроил в эту же контору старшего сына – 17-летнего Джона Стюарта, где тот проработал 35 лет. Оба проводили в жизнь идеи утилитаризма в Индии, Милль ст., ставший в 1831 г. Главным экспертом Кампании с окладом в 1900_, в частности, настаивал, что земля должна принадлежать в Индии не *zemindars* (индийский аналог английских аристократов), а *ryot* (индийским земледельцам). Но его обвиняли в измене своим принципам. В первых томах Истории автор нередко критиковал действия компании, в последнем же томе «исправился» и назвал администрацию компании, ее служащих лучшими в мире, они, за исключением некоторых известных случаев, утверждали добродетель, которая в условиях искушений служебного положения заслуживает величайшего одобрения.

Милль-старший – теоретик и идеолог. О порочности всех известных форм правления

Встреча и дружба с Бентамом, подарившим Миллю руководящую идею, пробудила в нем теоретика по весьма широкому спектру научных дисциплин. Он не только соединил утилитаризм с идеями *философских радикалов*, он вдохнул жизнь в радикальную партию и она стала значительной политической силой, поставившей своей целью добиться принятия парламентом Билля о реформе. Возможно, Милль инициировал обращение своего старшего друга к политике. Важную роль сыграла статья Джеймса Милля «Правление» (1820), написанная, как и «Юриспруденция», «Свобода прессы», «Образование» и др., для Дополнений к пятому изданию Британской энциклопедии, вышедших в 1819–1823 годах. В последующих переизданиях этих статей в 1823, 1825 и 1828 гг. они выходили под названием Эссе о правлении, юриспруденции и др. и стали политической программой радикалов-бентамистов. Эссе о правлении, как сообщает сын Джеймса

в «Автобиографии», расценивалось радикалами как шедевр политической мудрости. Но придя в парламент после Реформы 1832 г., партия радикалов, состоящая из непрактичных идеалистов и теоретиков, быстро растеряла популярность и сошла на нет сразу после смерти Джеймса Милля.

Эссе «О правлении» написано с особой целью. Цель определена сыном автора как защита парламентской реформы, суть которой состояла в демократическом расширении электората, что могло бы ограничить власть крупных землевладельцев-аристократов. Но такая ориентация означала определенную конфронтацию также и с вигами, которые критиковали бентамовский проект Реформы, поскольку и среди них были крупные землевладельцы.

Замысел Милля-ст. состоит в анализе цели правления и поиске оптимальных средств достижения цели. В заключение работы Милль намеревался ответить на некоторую возможную критику его системы. Исследование проводится на основе бентамистской модели человеческой природы, а поскольку она мыслится неизменной, то не было нужды перегружать науку о правлении историческими примерами и казусами.

Цель правления – общественное благо, как утверждал Локк, или, в количественном выражении – наибольшее счастье наибольшего числа людей, не была до сих пор конкретизирована на основе знания о человеческой природе. Считал ли автор это знание достигнутым и кем, если – да? Возможно, он имел в виду Д.Юма и его Трактат о человеческой природе, который в какой-то степени дает унифицированную картину формальной структуры духовной природы человека. Однако, по Юму, содержательный опыт этих структур индивидуально различный и потому не позволяет делать широкие прогнозы будущего на основании прошлого. Впрочем, Милль имени Юма не называет (тот слыл в то время опасным скептиком и его сочинения не переиздавались), как и не называет, видимо по незнанию, предшественников приведенной им формулы Бентама – Ф.Хатчесона (1694–1746) и Д.Пристли (1733–1804).

Что же подразумевается под понятием счастья тех личностей, которые входят в искомое численное большинство счастливых людей. Ответ дается предельно упрощенный, но фундаментальный. Судьба человека определяется балансом страданий и удовольствий. Если сальдо в пользу удовольствий, то человек счастлив, если – нет, то человек несчастен. Это известная калькуляция Пророка утилитаризма Иеремии. Но что причиняет страдания и доставляет удовольствия? Тут Милль видит два источника: общественный и природный. Пер-

вой причиной страданий и удовольствий являются люди. Вторая, природная причина не зависима от людей. Поскольку мать-природа не балует человека обилием даровых средств пропитания, то для поддержания жизни человек должен сам добывать хлеб насущный в поте лица своего. Но тут кроется и источник неравенства людей. Дефицит объектов желаний позволяет каждому человеку, обладающим средствами, приобретать власть над другими, причем объем этой власти прямо пропорционален количеству объектов желания, которыми он обладает. К труду можно принудить людей нуждой или силой. Такой труд будет рабским. Можно прельстить людей теми преимуществами, которые приносит труд. Но нельзя создать преимущества кому-либо в распределении продуктов труда, не забирая продукты труда у других людей. Способ избежать этого достаточно очевиден и, по мнению автора эссе, другого не существует. Этот способ заключается в объединении некоторой группы людей с целью самозащиты. Оптимальное привлечение максимального количества людей и предоставления малому числу из их среды власти, необходимой для их защиты. Такова абстрактная модель, по сути экономическая, происхождения правления, возникающей с целью самозащиты общества и справедливого распределения продуктов труда. Но как будет использоваться власть, доставшаяся небольшому числу людей? Возможность принуждения к труду уже упоминалась Миллем. Основная сложность связана с созданием превентивных мер против попыток неправильного, своеобразного использования власти.

Ни в одной из существовавших форм правления, а именно в правлении многих, немногих и одного, что соответствует демократической, олигархической (аристократической) и монархической формам, не нашлось необходимых средств самозащиты общества против злоупотреблений властью.

Милль подробно рассматривает недостатки этих форм, например, неэффективность обсуждения и решения вопросов большим скоплением людей, что вынуждает при демократии выбирать определенное число представителей.

Аристократическое правление монополизирует власть, делая ее наследственной. Но это лишает аристократию сильнейших стимулов для совершенствования интеллектуальных качеств. Главный же недостаток заключается в возможности забирать у остальной части сообщества столько объектов желания, сколько пожелает правительство. Но это будет наносить ущерб той цели, для которой установлено правление. Отсюда автор делает жесткий вывод о непригодности аристократического режима для дел правления.

Схожая критика обращена к монархической форме правления. Неумное желание приобретать и отбирать, не останавливаясь перед насилием, вещи у других людей, разумеется, не исчезает у человека, когда он становится королем, он будет брать все, что ему захочется. Ясно, что Милль понимает феномен власти как средство бесконтрольного приобретения материальных благ, а не цель, привлекательная сама по себе. Такой подход упрощает понимание *интереса*, что будет использовано критиками утилитаристской теории правления.

Не испорчена ли сама человеческая природа? О представительном правлении как панацее

Общий вывод неутешителен. Любое количество людей, находящееся у власти, будет нарушать те самые принципы человеческой природы, которые порождают необходимость правления, и уклоняться от достижения цели, ради которой существует правление.

В этом безвыходном противоречии проглядывает антиобщественная, эгоистическая по сути, тенденция человеческой природы – преследовать свой личный, частный интерес, не зирая на общежительную форму существования человечества. Это все идет от Гоббса. Неподзаконная свобода оборачивается произволом и безудержным насилием. Именно поэтому правители, если их не ограничивать, будут угнетать подданных и отбирать у ближних и дальних объекты желания, имущество и свободу трудиться на себя и владеть продуктами своего труда. Милль не допускает, как позже его сын, что правители, став таковыми, могут изменить свое поведение, проникнуться идеей общественного долга, заботы о благе народа и т.п. Противодействие коррумпированности человеческой природы можно найти во внешнем контроле над правителем или правителями. И тут выясняется, что только демократическая форма правления, где власть избирается регулярно, имеет шанс организовать такой контроль над властью. Для эффективности его требуются некоторые условия: а) контролирующая организация представителей должна обладать достаточной властью для осуществления контроля; б) она должна иметь интересы, совпадающие с общественными.

Первое условие очевидно, поскольку в противном случае контроль не состоится. Контролирующая организация должна обладать достаточной силой, чтобы противостоять объединенным усилиям монарха и аристократии. Она должна представлять большинство общества. Милль замечает, что эти выводы не только неоспоримы, но и сама теория Британской конституции выросла из них.

Второе условие содержит серьезную трудность. Ведь власть, предоставленная организации людей, называемых представителями, может быть употреблена не на благо сообщества, но для собственной пользы. Как же помешать подмене общественного интереса личным? В качестве одной из мер против «левых» интересов народных представителей Милль предлагает сокращение срока представительства. Можно, конечно, наказывать за злоупотребления, но вряд ли кары будут эффективны из-за юридических сложностей. Ограничение срока правления представителей народа не исключает отзыв представителей. В то же время возможно неоднократное переизбрание представителей, которые честно выполняют свой долг.

Качественная работа представителей зависит и от избирателей. Так, если один человек держит в руках власть над другими, он использует ее для дурных целей, для целей превратить людей в слепые орудия его воли. Если мы предположим, что один человек получил власть от избранных представителей народа, то отсюда следует, что он наберет людей, которые будут использовать свою власть как представителей для содействия его злонамеренному интересу. Подобная картина будет наблюдаться и в случае получения власти нескольких людей над другими. Они также используют власть для тех же целей и в той же степени, что и один человек. Равным образом следует, что если небольшое число людей имеют право выбора Представителей, такие представители, будут отстаивать своекорыстные цели этой небольшой группы, сведя по мере возможности остальное общество к положению презренных и беспомощных рабов их воли.

Совершенно очевидно, что в приведенных случаях какая бы то ни было польза от репрезентативной системы утратится, поскольку интересы власть предержащих и их избранных пособников не совпадают с интересами общества в целом.

Но не менее очевидным представляется Миллю, что если бы все общество само напрямую избирало представителей, то их интересы совпадали бы. Это и есть основная идея Реформы – прямое представительство и расширения электората. Это расширение обоим правящим попеременно партиям тори и вигам казалось весьма опасным, и, чтобы отчасти успокоить их, Милль идет на уступку. Он исключает из электората тех индивидуумов, интересы которых бесспорно совпадают с интересами других индивидуумов. Это все несовершеннолетние, чьи интересы включены в интересы родителей. Кто будет защищать интересы сирот? Такой вопрос Милль не задает. Более того, он считает, что можно исключить из электората женщин, интересы которых должны совпадать либо с интересами

отцов, либо с интересами мужей. Интересами незамужних взрослых сирот можно пренебречь, как и несовершеннолетними детьми обоего пола.

Итак, установив, что интересы тождественные с интересами всего общества, могут быть найдены в совокупности всех взрослых, дееспособных мужчин, которые могут считаться натуральными представителями всего населения, Милль уточняет некоторые параметры электората. Это возраст, имущество и профессия или образ жизни. По первому, возрастному, цензу Милль признает оптимальным возраст для участия в выборах представителей, начиная с сорока лет. Любой закон, принятый для блага сороколетних, будет таким же благом и для остального общества. Интересы сороколетних глубже заинтересованности в благосостоянии молодых людей. Громадное большинство пожилых людей имеют сыновей, чьи интересы рассматриваются отцами как существенная часть своих собственных. Вот почему интересы молодых могут быть пожертвованы в пользу старых.

Обратившись к рассмотрению вопроса о совпадении интересов избирателей, владеющих движимым и недвижимым имуществом, т.е. некоторой собственностью или доходами, с интересами общества, автор эссе сразу указывает, что принятие высокого уровня имущественного или монетарного ценза приведет к передаче избирательного права аристократии. Что же произойдет при установлении низкого уровня квалификации, настолько низкого, чтобы охватить подавляющее большинство народа? Особого зла в этом Милль не видит. Он выделяет два момента в вопросе. Очень низкий ценз бесполезен, поскольку не дает гарантий хорошего выбора, как и при отсутствии всякого ценза. Высокий имущественный ценз, образующий аристократию богатства — плутократию, просто опасен. В этом случае общество становится беззащитным и отданным на произвол необузданной власти. Отдельные много- и мало- численные корпорации и объединения не могут представлять все общество и их представители будут преследовать корпоративные интересы, а не интересы общества.

Резюмируя итоги исследования, Милль с удовлетворением отмечает, что найдено все необходимое для обеспечения гарантии доброго правления. Показано, каким образом можно предотвратить у Представителей возникновения интересов, отличных от интересов партий их избравших, а именно посредством сокращения сроков представительства. Одновременно показано, каким образом может быть обеспечено тождество интересов между избирателями и остальным обществом. Раскрыты средства, которыми достигается тождест-

во интересов между Представителями и обществом в целом. Как следствие, получается орган Правительства, который владеет тем качеством, без которого не может получиться хорошее Правительство.

Упреждающие ответы

Первое обвинение или опровержение, на которое Милль предусмотрительно заготавливает ответ, сводится к опасению, что совершенное правление, будучи установленным, упразднит Монархию и Палату лордов. Резоны для этого есть, ведь главная угроза для общества, по мнению Милля, исходит от аристократии и неограниченной монархии. Поэтому его совершенная схема правления потенциально направлена на устранение этой угрозы. Тут естественно возникает вопрос о применении к Великобритании такой радикально новой системы правления. Автор спешит успокоить сограждан. «Исполнительная функция правления состоит из двух частей – административной и юридической (законодательной). Административная функция в этой стране принадлежит королю и представляется несомненным, что если лучший способ диспозиции административной власти правления будет передача ее одному функционарию (большому должностному лицу), не избранному, а наследственному, например, королю, такому как наш, то вместо того, чтобы быть несовместимым с представительной системой в ее наивысшем совершенстве, он был бы незаменим для хорошего правления, даже если бы эта должность не существовала прежде, а была установлена Представителями, чьи интересы тождественны, как выше, с интересами народа».

То же рассуждение применимо и к палате Лордов. Если бы не существовало ассамблеи крупнейших землевладельцев для осуществления законодательной функции и надзора за исполнением законов, то Представители, чьи интересы тождественны интересам народа, должны были ее создать. Поэтому обвинения некоторых партий, что-де совершенная организация избранных представителей упразднила бы и монархию и палату лордов, не имеет никаких оснований. Они утверждают, что Король и Палата Лордов, такие как наши, являются важными и необходимыми отраслями доброго правления. Но уже доказано, что совершенное правление, чьи интересы совпадают с интересам народа, не имеет никаких мотивов упразднить их, если они не были причинами дурного правления.

Логическая структура и психологические элементы понятия о совершенном правлении зависят от исходного принципа, а именно утверждения, что действия людей согласуются с их интересами. Сам

принцип, как кажется ученому, стоит на прочном основании. Ведь неоспоримо, что действия людей следуют их воле, воля следует желаниям, а желания происходят из понимания добра (удовольствия) и зла (страдания), что и составляет суть их интересов.

Утилитаристская схема и описание основ человеческой природы: в основе всех интересов лежит стремление к удовольствию и стремление избежать страдания при всей ее простоте, однако, не может считаться самоочевидной. Неопределенны понятия удовольствия и страдания. Спорно отождествление их с добром и злом, как с понятием интереса. Неясна роль разума и аффектов в действиях человека, актуализирующих стремления. Если Милль предполагает, что интересы могут быть частными, индивидуальными, субъективными и общественными, общими, объективными, то он отходит от бентамовского номиналистического постулата – существуют только частные интересы и общественные интересы лишь превращенная форма частного интереса. Тут еще важно различать стремление к сиюминутным или краткосрочным выгодам и предпочтение, отдаваемое отдаленным выгодам. Таким образом, частный интерес может преследовать как непосредственную выгоду, так и отложенную, опосредованную общественной выгодой. Анкетирование предпочтений того или иного интереса физически и психологически невозможно. Поэтому статистическая калькуляция распределения (если она и возможна) благожелательных и своекорыстных интересов в массе субъектов ретроспективна и дает вероятностный результат и не может «отвечать» за будущие результаты в неопределенном будущем. Значит, спекулятивная унификация поведения социальных групп, корпораций, отдельных субъектов структур возможна только in abstracto и мало что дает для практических прогнозов. Все это делает неопределенными судьбы короны и палаты лордов при каком бы то ни было реформировании системы правления, что и вызывало настороженность вигов и тори, несмотря на заверения автора эссе «Я не скажу ничего, что могло бы обеспокоить даже Вигов», данные в письме к редактору Добавлений к «Энциклопедии» Макею Напье (истинный шотландец, которому можно было пожаловаться на враждебное отношение всех англизированной образованных людей. Вся эта цепь дедукции зависит, как утверждалось в начале, от принципа, на основе которого действия людей становятся подчиненными их интересам. На этом принципе мы убеждаемся, что цепь без изъянов и неопровержима. Этот принцип, кажется, стоит на прочном основании. Неоспоримо, что действия людей следуют их воле и что воля следует желанью, и что их желания генериру-

ются их пониманием добра и зла, другими словами их интересами. Догматический тон не устраняет сомнений. Сам Милль указывал, что существуют правления, где большинство людей следует не своей воле и не своим желаниям.

Второе опровержение, которое предусмотрительно решил упредить Милль, говорит о том, что люди не способны действовать согласно со своими интересами. Тут совершается покушение на одну из важнейших в либеральной традиции максим, что каждый человек лучше кого бы то ни было знает, что ему нужно, желательно и необходимо, а также что ему не нужно, нежелательно и не необходимо. Отрицание этого постулата подразумевает возможность или даже необходимость навязывания субъектам чуждых для них интересов в качестве правильных, справедливых, истинных, вышших и т.д. Разделение на посвященных и непосвященных, профанов и экспертов так же несправедливо, как и деление общества на привилегированных и непривилегированных. Основа демократического понимания политики сформулирована Периклом в знаменитой «Надгробной речи»: «Одни и те же люди у нас одновременно бывают заняты делами и частными и общественными. Однако и остальные граждане, несмотря на то, что каждый занят своим ремеслом, также хорошо разбираются в политике».

Милль показывает на примере католицизма, что именно в интересах сохранения власти и контроля клерикалов было устранение мирян от самостоятельного чтения Библии в тот период, когда народы Европы придерживались одной религии. Клерикалы утверждали, как и некоторые нынешние политики, что народ не понимает собственного интереса. Они, несомненно, во зло используют Библию и вынесут из нее не благочестивые правильные мнения, а всякого рода дурные и греховные мнения. В случае религии представляется еще более очевидным, чем в политике, что большинство народа менее способно вывести правильные мнения из Библии, чем в суждении, кто является наиболее пригодным человеком в качестве представителя.

Опыт полностью показал ложность утверждения и в отношении религии, и в отношении политики. Власть, даровав народу самостоятельность суждения, получила добрые последствия, которые изменили условия человеческой жизни и подняли человека до новой стадии существования. Так почему же нас призывают уверовать в то, что если часть общества, имеющая тождественные с целым обществом интересы, имея власть избранных Представителей, будет действовать полностью против их интересов и тем самым народ сделает плохой выбор?

Можно, конечно, привести примеры таких казусов, но, если сравнить аристократическую организацию правления и демократическую, мы не обнаружим, что доля глупцов в демократическом органе больше, чем в аристократическом, так же как и не меньше доля мудрых людей. Современное состояние образования, распространение знания показывает, как велик становится перевес класса, который является наиболее мудрым и добродетельным.

Ода общественно-полезному среднему классу – поводырю большинства «малых сих»

Наконец-то Милль подошел к главному предмету всей работы. Милль с пафосом говорит о среднем классе, который не только составляет самую мудрую и самую добродетельную часть общества, но всецело входит в часть общества, не являющейся аристократической, и образует большую часть электората. Но главное, это высокий авторитет этого класса у низших слоев общества. Он формирует мнение и умы тех, кто вступает с ним в непосредственный контакт, и они обращаются к нему за советами и помощью в своих многочисленных трудностях, от кого они непосредственно и ежедневно зависят и будучи здоровыми и будучи больными, и в младенчестве, и в преклонном возрасте; и кого их дети рассматривают как образец для подражания, чьи мнения, которые они слышали ежедневно, они повторяют, а похвалу считают за честь принять. Не может быть сомнения, что средний класс, люди которого являются цветом науки, искусства и самого законодательства, главный источник всего, что возвышает и утончает человеческую природу.

Эту благостную картину не могут омрачить различные инциденты, которые суть не что иное, как исключения из общего правила, и даже доводы в их пользу можно рассматривать как подтверждение общего правила. Но вообще бесполезно говорить в отношении основания хорошего правления, что та или другая часть народа может в то или другое время отказаться от мудрости среднего класса. Достаточно того, что громадное большинство народа никогда не откажется от водительства этого класса. Милль уверенно бросает вызов противникам народа и предлагает подыскать в мировой истории хотя бы один пример, опровергающий его тезис.

Так на патерналистской ноте заканчивается этот панегирик среднему классу, призванный успокоить противников бентамистского проекта Реформы.

Либералы против радикалов. Индукция против дедукции

Виги все же встревожились. Историк и публицист Т.Б.Маколей напал на эссе Милля в «Эдинбургском обозрении» (март 1829 г.) после его третьего издания и назвал автора Аристотелем XV века, родившегося не во время. Это сравнение означало обвинение в догматизме и схоластической манере изложения. Разбор Маколей весьма основателен и по объему примерно равен «Эссе о Правлении». Приступая к анализу, критик называет Бентама основателем секты утилитаристов, а Милля самым выдающимся после него представителем этого братства. Упомянув о почти религиозном отношении собратьев Милля к этому произведению, Маколей сразу же заявляет, что представит совершенно иное мнение об этой работе.

Сначала он высказывается о стиле. Аргументы Милля излагаются с почти утрированной точностью, разделы ужасно формальны, стиль сух как у Евклида. Все это, считает его критик, старомодно и строго соблюдаемый логический церемониал неуместен в век, когда начался быстрый прогресс экспериментальных наук, когда меньшая точность и отсутствие формалистики в сочинениях стали распространенными.

Априорный стиль, которым так восхищаются утилитаристы, порождает вербальную софистику. Милль унаследовал свой стиль от схоластов темных времен. Из его сочинения не видно, кроме нескольких мимолетных намеков, что автор осведомлен о том факте, что всякие разные правления действительно существовали среди людей. Им утверждаются некоторые свойства человеческой природы и из этих посылок синтетически дедуцируется вся наука о политике.

Манеру изложения Милля его оппонент Маколей передразнивает в следующем *Силлогистическом доказательстве*.

Ни один правитель не может сделать что-либо, что причинит страдание ему самому.

Но неблагоприятные чувства народа причиняют ему страдания.

Поэтому ни один правитель не сделает ничего, что может пробудить неблагоприятные чувства народа.

Но неблагоприятные чувства народа пробуждаются чем-либо, что вредит ему.

Поэтому один правитель не сделает ничего, что может повредить народу.

Что и требовалось доказать.

Эта пародия призвана продемонстрировать, что принятый Миллем модус рассуждения, когда о власти, счастье, несчастье, страдании, удовольствии, мотивах, объектах желания говорят как о линиях и числах, приводит к бесконечным противоречиям и нелепостям.

...Эссе Милля заканчивается ответом на возражения против всеобщего равенства. Приведя пространный панегирик среднему классу, Маколей признает, что этот пассаж единственно удовлетворительный во всей теории Милля. Критик счел необходимым объяснить, что не собирался защищать абсолютную монархию и любую узкую форму олигархии. Он также далек от преувеличения зол народного правления. Его объектом было не столько напасть или защитить любую отдельную систему политики, сколько показать пороки данного модуса рассуждения, совершенно непригодного для моральной или политической дискуссии, ибо может быть ловко приспособлен для ложных целей. Маколей убежден, что совершенно невозможно дедуцировать науку о правлении из принципов человеческой природы. Маколей пытается урезонить радикалов и призывает их не говорить красиво и оставить старые республиканские песни и декламации о Бруте и Тимолеоне, о долге убить тирана и о блаженстве умереть за свободу. Но все-таки критик снисходительно признает, что утилитаристы могли бы сделать худший выбор, например стать жокеями или денди, и хотя болтовня о личном интересе и мотивах, об объектах желания и величайшем счастье величайшего числа... занятие никчемное для взрослого мужчины, оно, несомненно, вредит здоровью меньше, чем беспробудное пьянство, и является менее горьким уделом, чем увлечение азартными играми; оно немногим смешнее, чем френология, и неизмеримо более гуманно, чем петушинные бои.

Теоретически спор двух либералов интересен и по содержанию, и методологически, поскольку в нем сталкиваются два типа мышления: догматический и эмпирически-вероятностный, и два метода: дедуктивный и индуктивный, причем оба оказываются неадекватными в науке о политике, несмотря на уверенность обоих оппонентов в обратном. Политические установки оппонентов отличались степенью демократичности и консерватизма, но в принципе шли к одной цели: к политическим гарантиям экономических и гражданских свобод. Но в их полемике прорастают две ветви британского либерализма, одна — сугубо экономическая и индивидуалистическая, исповедующая невмешательство государства в деловую жизнь граждан, вторая — эмпирическая и социальная,

придающая важное значение государственно-правовому регулированию экономической и социальной жизни. Впрочем, концептуальные различия вещей обнаружатся только в последних десятилетиях XIX века.

Сын Джеймса Милля никогда не критиковал самое известное произведение отца, хотя во многом соглашался с критикой Маколея. Высокое мнение о его главном произведении осталось на всю жизнь и было еще раз высказано в Автобиографии (1872).

ДЖОН СТЮАРТ МИЛЛЬ

Сын своего отца

Среди обширного наследия выдающегося британского мыслителя Джона Стюарта Милля особое место занимает его популярнейшее и, возможно, лучшее произведение «О свободе», на котором во многом основана репутация Милля как классика либерализма. Между тем трудно было бы поначалу предположить, что данной темой займется наследственный утилитарист, которому философия И.Бентама обязана своим названием. Также удивляет и написанное после «О свободе» «Рассуждение о правлении», где решается деликатная задача скорректировать лучшее произведение отца «О правлении», которое сын признавал, как и другие утилитаристы, безусловным шедевром и никогда при его жизни не критиковал. Оба произведения интимно связаны с жизненными обстоятельствами автора и влиянием двух главных людей в его жизни: Джеймса Милля и Гарриэт Тейлор (во втором браке Милль).

Джон Стюарт Милль, родившийся в 1808 г., был взращен в колбе педагогического эксперимента отца — Джеймса Милля, с целью превращения сына в наделенный научным сознанием калькулятор *пользы*. Поскольку логика была создана Аристотелем, решено было начать с древнегреческого. Подопытному стукнуло тогда три годика. В 8 лет настала очередь математики и латыни, в 12 — логики, в 13 — политической экономии. В 15 лет Милль-мл. впервые прочел Бентама и это венчало дело. В годы обучения Милль не знал детских игр и забав. С младшими братьями и сестрами он общался только в качестве ментора — приобретаая знания, он тотчас начинал приносить *пользу*.

Итак, счетно-решающее устройство было создано и запущено. Оно начинает посещать собрания кружка бентамистов и проводит расчеты радикального реформирования мира. Молодой сциентист был настолько зашорен научностью, что только после смерти отца узнал, что он родом из Шотландии и там живут свидетели житейских, донаучных лет жизни отца, который назвал сына в честь своего тогдашнего патрона. Осенью 1826 года невесть откуда взявшийся внутренний голос строго спросил Джона Стюарта, будет ли он счастлив, если все те изменения в институтах и мнениях, к которым он стремился, – осуществятся и, похолодев, услышал ответ своей невесты – нет! «Сердце мое упало, все жизненные опоры рухнули». Авария была так серьезна, что нечего было и думать о ремонте и тем более прибегать к отеческой помощи: его программа таких нештатных ситуаций не предусматривала. С младых ногтей Миллю-мл. внушали, что человек – плод обстоятельств. Случайно прочтя воспоминания французского драматурга Мармонтеля, Милль вдруг осознал, что является старшим братом и именно на него ложится ответственность за мать и восемь братьев и сестер в случае смерти отца. Самоидентификация личности началась с осознания личного *долга* (тоже, как и свобода, далеко не ключевое слово утилитаризма). Найденное лекарство от меланхолии не привело, однако, к восстанию против авторитета отца в науке и в быту. Просто, дойдя до мысли, что человек может сам определять обстоятельства и влиять на формирование своего Я, Милль обнаружил вместе с тем множество вещей, «которые не снились нашим мудрецам», с одним из которых он состоял в близком родстве. Он знакомится с прозой консервативного романтика Т.Карлейля, читает поэта-метафизика С.Колриджа. Они привили ему вкус к немецкой литературе. Но, может быть, наибольшим приобретением были открытые им миры поэзии Вордсворта и музыки Вебера.

Женское влияние. Две Гарриэт

В 1830 г. произошла судьбоносная встреча с леди Тэйлор, урожденной Гарди. Ему шел тогда 25 год, она была на год младше. Семья Тэйлоров некогда жила по соседству с семьей Джеймса Милля. Гарриэт Тэйлор сразу показалась разочарованному утилитаристу существом необыкновенным, то была женщина во цвете красоты и ума. Личность, наделенная многообразными талантами, она обладала природным вкусом и широким кругозо-

ром. Высшим идеалом ее была абсолютная, безусловная свобода. Все эти качества породили в молодом Милле почти религиозное поклонение. Общение с Гарриэт укрепило и артикулировало критические тенденции по отношению к *мученикам догмата* утилитаризма, никак, впрочем, не проявленные до кончины Джеймса Милля в 1836 году.

Этот процесс смены авторитетов фрейдист не затруднился бы описать в терминах эдипова комплекса, если бы власть отца была полностью вытеснена *субститутом* матери Джона Стюарта и ее тезкой — Гарриэт Тэйлор, но дело обстояло значительно сложнее и для последующей духовной и интеллектуальной биографии Д.С.Милля характерно скорее двоевластие.

Творческое содружество родственных душ увенчалось браком в 1851 г., через два года после того, как Гарриэт овдовела.

Влияние жены Д.С.Милля был многообразным. Без Гарриэт не было бы духа романтической окрыленности, живого увлечения защитой свободы личности, глубокого интереса к современным социальным вопросам. Тут сыграли свою роль мучительные воспоминания и раздумия о тягостной судьбе его матери миссис Гарриэт, замученной домашними заботами о большой семье.

Оно сказалось в изменениях, внесенных автором во второе и особенно в третье издание «Оснований политической экономии» и работах мужа, посвященных эмансипации женщин. Неоценим вклад супругов в осуществление основных требований женского движения: 1. Образование в первоначальных и высших школах, университетах, медицинских, юридических и богословских институтах. 2. Участие в трудах и прибыли, рисках и вознаграждениях производительной промышленности. 3. Равное участие в администрации и составлении законов — муниципальных, государственных и национальных — посредством законодательных собраний, судов и исполнительных должностей. Бертран Рассел в известной лекции, посвященной властителю дум Д.С.Миллю (1955), отдает предпочтение двум тоненьким книжкам «О подчинении женщины» и «О свободе». Рассел замечает — женский вопрос в наше время в основном разрешен. Что касается эссе «О свободе», то его ценность возрастает по мере того, как мир все дальше отходит от учения и идеалов Милля. Спустя почти полвека после высказывания Рассела можно добавить, что ценность эссе возрастает также по мере вступления новых стран на путь свободы и демократии.

Двойное авторство. «О свободе»

Совместная работа супругов Миллей над эссе «О свободе» обусловила его особое место в творчестве Милля, о чем довольно подробно Милль говорит в своей Автобиографии. Замысел книги возник из совместных обсуждений, основные идеи которых были конспективно изложены в очерке 1854 г. Другим неназванным источником можно считать раннее эссе Тэйлор, датируемое примерно 1832 г., где поднята тема нравственного и социального компромисса и нивелировки индивидуальности под прессом общепринятых мнений и обычаев. Завершить работу супруги намеревались в 1858–59 гг., как вдруг в ноябре 58-го от воспаления легких умирает Гарриэт. Неимоверным усилием Милль завершает книгу, предпослав ей посвящение, составляя которое, он с горестным отчаянием убедился в бессилии слов выразить чувство невосполнимой потери.

Странной и неожиданной получилась книга. В ней под пронизательным социологическим и психологическим анализом спрятан глубоко личный отчет о собственном освобождении — свидетельство спасения через свободу, дорого давшееся ему убеждение, что человек может и должен сам определять свой характер и судьбу.

Расчетливая и стихийная, мудрая и наивная, возвышенно-мистическая и заземленная, строго научная и исповедальная — тень утраты легла на заключительный раздел, где заметно снижается тонус книги. Таково Евангелие Свободы, возвещенное ее апостолом — таковой она и была воспринята большинством читателей.

Но почему Милль встает на защиту свободы? Разве она не начала победоносное шествие по всему свету? Вот-вот отменяет рабство в США и России, принципы Декларации прав человека и гражданина начинают вносить в конституции ведущих европейских стран, вообще XIX век назовут веком либерализма. Похоже, Милль писал не только для современников. Им движут не конъюнктурные политические мотивы. Он обращает внимание на то, что не только в философских доктринах, например О.Конта, но в массовом сознании крепнет недоверие к индивидууму и склонность к расширению господства общества над ним далее должных пределов. Оппозиция индивидуализму получила терминологическое выражение в 80 годы, когда в оксфордском толковом словаре появилось новое слово *коллективизм*. Милль одним из первых уловил это настроение и предсказывал, что общество может рухнуть под грузом коллективной посредственности. Супруги так сформулировали цель книги: «Установить тот принцип, на котором должны основываться отношения общества к инди-

видууму.. Принцип этот заключается в том, что люди, индивидуально или коллективно могут справедливо вмешиваться в действия индивидуума только ради самосохранения...личное же благо самого индивидуума, физическое или нравственное, не составляет никакого основания для какого-либо вмешательства в его действие». Итак, индивидуальность и ее свобода в опасности. Она исходит в первую очередь от государственных структур и институтов, от позже возникшей, но не менее опасной тирании общественного мнения. Соответственно цель исследования формулируется Миллем как определение принципа отношений общества к индивидууму, на основании которого должны быть определены как те принудительные и контролирующие действия общества в форме легального преследования, так и те действия, которые заключаются в нравственном насилии над личностью через общественное *мнение*.

Спецификация свободы

Как мы видим, ось аргументации – индивидуум. Такой социологический номинализм свойственен утилитаризму. По Бентаму, только частный интерес действителен. Но изначальная атомистичность общества не является основанием требования прав и свободы личности. Милль в самом начале работы отрешивается от абстрактного права, совершенно независимого от *пользы*, создавая себе трудности в дальнейшем. Пока он считает достаточным указать на то, что, предоставляя каждому выбрать тот образ жизни, который он считает лучшим, человечество гораздо больше выигрывает, чем принуждая каждого жить, так как признают за лучшее другие, опять-таки исходя из пользы, хотя и общественной.

Сказанное объясняет дифференцированный подход Милля к пониманию оптимальной личности. Это человек, находящийся в полном обладании своих способностей; определение не относится к детям и малолетним, а также к людям, нуждающимся в уходе и присмотре. По тем же причинам мы должны считать этот принцип равно неприемлемым к обществам, находящимся в состоянии младенчества. Тень отца-утилитариста витает над сыном и он соглашается на прибыльную сделку: признать деспотизм ради гипотетического прогресса людей, «не способных к саморазвитию путем свободы». Святой рационализма, как назвал его Гладстон, и представить себе не мог, какому чудовищному насилию дает он санкцию. Но путь освобождения от тирании варварства, как и от варварской тирании, лежит только через свободу, и позже Милль примет эту максиму.

Судя по всему, индивидуум, о котором печется Милль и который достоин свободы, это взрослый цивилизованный человек, субъект права, дееспособное лицо. От его имени выдвигаются требования свободы индивидуальности, подразумевающее свободу совести в самом широком смысле этого слова, абсолютную свободу мысли и критики, чувства, мнений о всевозможных предметах — практических, спекулятивных, научных, нравственных и богословских. Неразрывно со свободой мысли связана и свобода выражать и опубликовывать свои мысли.

Второй момент индивидуальной свободы — свобода выбора и достижения той или иной цели, свобода устроить жизнь сообразно со своим личным характером, по своему личному усмотрению, пункт болезненно важный для Милля, поскольку он выступил против дела отца, *не спросив разрешения*.

Пока мои действия и образ жизни не приносят никому вреда, никто не вправе вмешиваться в мои дела. Отсюда вытекает третий вид индивидуальной свободы — свободы действовать сообща — вступать в ассоциации, если их деятельность не наносит вред другим — пункт, оспариваемый друзьями Милля из манчестерской школы. Но для Милля только то общество свободно, в котором его членам обеспечена эта свобода. Все три пункта выражают пассивный протест против запретов государства и общественного мнения. Но кто же дает санкцию на освобождение? И нужно ли ее просить, свобода не нуждается в разрешении, на то она и свобода. На этот вопрос еще предстоит ответить.

Такова экспозиция эссе «О свободе» и, думается, в ней автор не слишком потревожил отца Джеймса, хотя термин *свобода* в лексиконе утилитаристов таких значений не имеет.

«Духовная свобода — вопрос человеческого достоинства, а не пользы»

Однако, приступая к обсуждению свободы мысли и критики, сын высказывает такие суждения, которые вряд ли осмелился произнести в присутствии отца. Но у сына была помощница и вдохновительница. Пламенные страницы, посвященные свободомыслию, даже его критиками оцениваются как наиболее благородное, достойное и глубокое из всего того, что появилось в английской литературе со времен Мильтона. Никакие соображения об общественной пользе или вреде не должны мешать высказывать мнение одной-единственной личности, идущее в разрез с общепринятыми истинами, так же как никакая личность не смеет заставить замолчать все человечество.

Милль критикует известную практику искусственного ограждения некоторых верований от обсуждения под предлогом сохранения общественного спокойствия и ради общей *пользы*. Одновременно он защищает «бесполезные» суждения, которые имеют такие же права на существование и обнародование. Острые разборы судебных дел Сократа и Христа — щекотливые соответственно для демократического и религиозного сознания, вкупе с парадоксальным примером мудрого гонителя христиан Марка Аврелия, Милль подкрепляет собственным поступком. Он резко осудил проявление нетерпимости соотечественников по отношению к восставшим сипаям, хотя в устах служащего компании и сына автора ее Истории такое заявление нарушало все нормы тогдашней политкорректности, требующие всяческого уважения к цивилизаторской миссии Кампании в варварской стране.

На каких же основаниях человек должен иметь полную свободу действовать? Видимо, прагматическое объяснение самоценностью личности здесь недостаточно. Впоследствии Милля будут упрекать в том, что он занимается негативной свободой, свободой *от*, а собственно свободу, как позитивное действие, не рассматривает. И хотя здесь известное преувеличение критиков, ведь свобода от ограничений не менее негативна, чем здоровье, свободное от болезней, как заметил биограф Милля М.Пак, какой-то резон в замечании есть. Ради чего свобода? С какой стати свобода? Кто ходатай за свободу? Человеческая природа, Небо, Разум? Автор не решается на прямой ответ, свобода, заявленная явочным порядком на индивидуальном уровне, не всегда полезна, а порой чревата дурными последствиями. Исторические прецеденты двух Наполеонов тому подтверждение. Милль избирает обходный путь, обратившись к доктрине барона Вильгельма Гумбольдта, суть которой в том, что «конечная цель» человека, т.е. та цель, которая ему предписывается «вечными, неизменными велениями разума, а не есть только порождение смутных и преходящих желаний, эта цель состоит в наивозможно гармоническом развитии всех его способностей в одно полное и состоятельное целое, что, следовательно, предмет, «к которому каждый человек должен непрерывно направлять все свои усилия» ... что для этого два необходимых условия, «свобода и разнообразие личных положений». Так, неожиданно обратясь к естественному праву, в его рационалистической трактовке как предписания умопостигаемого мира, Милль несколько выравнивает позитивистский крен и заручается поддержкой авторитетнейшего ученого перед угрозой грядущего массового обще-

ства, массовой культуры порожденного давно назревшим демократическим расширением электората. То, что эти времена не за горами, свидетельствовала резкая убыль эксцентричных людей, независимого мышления и образа жизни.

Несмотря на «свежие» примеры агрессивного индивидуализма Наполеона I и его племянника Наполеона Ш, Милль полагал, что в настоящее время индивидуализм не угрожает общественному благу, напротив, общество недальновидно поступает, создавая дефицит ярких индивидуальностей. Разумеется, эксцентричность не должна доходить до уродливых форм — вроде эксгибиционизма — чудачества затрагивают только бытовую сферу и не нарушают норм общественной нравственности. Так что замечание Хайека, что общество, состоящее из эксцентриков, нежизнеспособно, не задает суть проблемы. Милль не призывал населять общество одними чудаками или обязывать каждого индивида воспитывать в себе белую ворону. Наличие эксцентричных людей для него лишь индикатор состояния индивидуальной свободы в обществе. Пожалуй, без чудаков общество не вполне здорово. Кроме того, как указывалось, и на эксцентриков распространяется принцип невмешательства в деятельность, не вредящую другим. Прижизненные критики-«общественники» с узнаваемым у их преемников в XX веке софистикой и рвением принялись указывать Миллю на недопустимость разграничения приватной и общественной сферы — ведь человек рожден в обществе, им взрощен, воспитан, питаем и охраняем. И если уж он живет в обществе, то быть свободным ему от общества нельзя. Как правило, под обществом понимается государство, институты власти. В глазах государства в отсутствие гражданского общества все население становится иждивенцами и хотя оно *de facto* является «кормильцем», как в утопии Платона, оно благодарит за неустанную заботу правителей, далеко не философов. «Захваленная самой собой», власть, согласно известному историческому прецеденту, в одночасье исчезла как сон, как утренний туман.

Характерна защита свободного индивидуума как основы общественного блага, когда Милль дает в духе Канта романтическое определение гения. Забыв о своем предложении подрядить деспотизм на силовое внедрение прогресса в отсталое общество, он твердо заявляет: свобода есть единственный и неизменный источник всякого улучшения. Гении могут дышать только в атмосфере свободы. Так Свобода отнимает у Пользы предикат наибольшего счастья наибольшего числа людей. Все, что уничтожает индивидуализм, есть деспотизм,

какое бы имя он ни носил, во имя чего бы он ни действовал, во имя воли Божьей или во имя человеческой, — вот немеркнущий завет Евангелия от Джона Стюарта Милля.

Родимые пятна

В его Евангелии есть темные места, неизжитый антигуманный рационализм утилитариста. Так диссонансом гимну свободе звучит мальтузианская каденция в конце книги. Мнение Мальтуса о том, что прогресс возможен только путем сокращения роста народонаселения, для Милля с молодых лет, когда он двое суток просидел в каталажке за распространение мальтузианских листовок, и до зрелых лет оставалось истиной в последней инстанции. И вот Милль одобритительно отзывается о странах, где запрещены браки несостоятельных граждан, не представивших справку о наличии средств для содержания и воспитания детей. Он не считает это нарушением свободы, а скорее актом гуманности по отношению к неродившимся и к... женщинам. Всю жизнь Джон Стюарт Милль сострадал своей замученной постоянными родами матери, народившей и поднявшей на ноги девятерых детей. И все же, думается, эту жутковатую декларацию при всей ее рациональной калькуляции провозгласил не сын Гарриэт Милль и не муж ее тезки, а старший сын отца Джеймса.

Такое же сциентистское бессердечие свойственно и Спенсеру, призвавшему не продлевать страдания умирающих и не мешать им умирать от бедности и болезней, что давало беспроигрышные козыри социалистической демагогической идеологии. Правда, когда социализм пришел к власти и получил возможность на практике применить заявленную государственную филантропию, он поступил так, как предсказывал Спенсер: получив контроль над обществом, правительство обратит человека в рабство, да и само при этом развратится. История конкретизировала этот прогноз. Правящая партия во главе с вождями следовала рекомендации Мальтуса и Милля и преуспела в сокращении народонаселения, но, странным образом, всеобщего процветания или даже мало-мальски приличного уровня жизни не достигла.

Некоторая усталость, или скорее подавленность в конце книги, отмеченная итальянским историком европейского либерализма Ди Руджеро, сказала в прозвучавшей пессимистической ноте относительно судеб европейской цивилизации. Возможно ли, спрашивает он, что снова воскреснет варварство и погубит современную Европу, как некогда под натиском полудиких орд погибла античность. В пер-

вый момент Милль как прогрессист гонит пустую фантазию прочь. Но затем, словно спохватившись и вспомнив, как зыбко счастье на этой земле, допускает такой исход. Если уж некому защитить старушку Европу, то пусть она скорее рухнет, чтобы новые энергичные варвары восстановили ее. Необъяснимый пассаж. Не имеется ли в виду наступление социалистической эры? К концу жизни интерес к домарксовым формам социализма и опять под женским влиянием — дочери Гарриэт от первого брака. Смягчилась и его позиция в отношении к религии, он принимает Аргумент от Замысла, основанный на приспособлении животных и растений к среде обитания, и совершенно игнорирует дарвиновское объяснение этой адаптации.

Книга «О свободе» — узловая работа Д.С.Милля. В ней завязаны линия предыдущего духовного и интеллектуального развития и следующие пути его мысли, иногда тупиковые.

Бесполезные «Рассуждения о представительном правлении»

Задача, стоящая перед Д.С.Миллем в данном сочинении была не менее сложна и деликатна. При жизни Милль не критиковал сочинение отца, хотя во многом был согласен с критикой Маколя. Милль-сын признал, что следует смягчить сциентистские черты Утилитаризма, унаследованные от XVIII века, и Статья 1829 г. в Эдинбургском ревью породила у него сомнения. Утверждение Маколя, что у Джеймса Милля учтена только одна половина природы человека, игнорируя, чем мужчина отличается от мужчины и тем более от женщины, чем одно поколение отличается от другого — запало ему в душу. Но при жизни отца он не высказывал свои сомнения. Собственный опыт, влияние А.Токвиля и О.Конта, бурная политическая жизнь Европы в какой-то степени изменили его позицию. В «Рассуждениях о представительном правлении» отразилась эволюция его взглядов от отчей идеализации *чистой демократии* к пониманию ее опасности для свободы личности со стороны доминирующего в обществе среднего класса. Патернализм среднего класса над низшими слоями, вызывавший восторг у Джеймса Милля и поначалу у его сына, теперь оборачивался тиранией большинства. Со времени написания Опыта о Правлении утекло много воды. В Англии была принята парламентская реформа, Европу сотрясали революции, и консерваторы, и либералы уже утратили веру в то политическое учение, которые они продолжают исповедовать на словах. Назрела необходимость в новом,

лучшем учении. Это наблюдение ясно свидетельствует, что Милль не предлагает вернуться к старому, отцовскому учению о Правлении и уже в 1 главе Рассуждения о правлении, названной «Насколько форма правления является делом выбора», модернизирует теорию интереса, теперь это уже не эгоистический интерес к материальной выгоде, а интерес окультуренный, который ждет от правления создания условий для саморазвития. Что такие люди могли быть избраны в парламент убило собственное избрание Милля в Парламент в 1866 г.

Милль-младший не мог не отметить «опасность двоякого рода» в «Рассуждениях»; исходящая от среднего класса: одна опасность, присущая представительной демократии, состоит в посредственном умственном развитии представительного собрания и общественного мнения его контролирующего; другая заключается в классовом законодательстве численного большинства, образовавшегося из этого класса. Как же реорганизовать демократию, устранив или максимально уменьшив эти большие опасности? Такой вопрос во времена Джеймса Милля не стоял и ответ предстояло искать самому. В сущности речь пошла о правах меньшинства, причем просвещенного меньшинства. Пожалуй, Милль-мл. не смог предложить что-либо существенного, раз и по сей день проблема не только просвещенного меньшинства, но и проблема национальных меньшинств (последняя не замечена Миллем, в чем упрекнул его лорд Актон) толком не разрешена. Так Милль ставит задачу всеобщего представительства в парламенте, а не только большинства, где все интересы и все мнения меньшинства должны быть выслушаны. Хотя не сразу можно догадаться, что в книге представлены рассуждения утилитариста, однако формальный стиль рассуждений в поисках рациональной модели демократии чем-то похож на пустопорожние терминологические конструкции старшего Милля, несмотря на то, что в отличие от отца сын считает, что *мнения* сильнее *интереса* влияют на поведение людей. И, пожалуй, к обоим авторам приложима критика Маколея.

Д.С.Милль остается спутником человечества. По авторитетному мнению И.Берлина, Милль, без сомнения, был бы на стороне Дрейфуса и осудил бы бурскую войну: легко представить его негативное отношение к идеологии и практике научного социализма и фашизма, как и его оценки Мюнхена, Будапешта и, добавим, оккупации Праги в 1968. И представляется, он поддержал бы рождение новой демократической России, при всей мучительности ее родов и послеродовых осложнений.

АЛЕКСИС ДЕ ТОКВИЛЬ¹

Алексис Клерель де Токвиль – известнейший французский социолог, историк, политический деятель. В своем политическом творчестве он попытался соединить две вещи, кажущиеся совершенно несоединимыми в рамках раннего аристократического либерализма, – либеральное видение человека и социума, с одной стороны, и демократию – с другой. Это дало основания Гизо бросить ему жестокий упрек: «Вы – побежденный аристократ, осознающий свое поражение». Да и сам Токвиль понимал свою трагическую раздвоенность. В одной из заметок, найденных в его архиве, мы читаем следующие горькие строки: «Разумом я склоняюсь к демократическим институтам, но по инстинкту я аристократ, т.е. я презираю толпу и боюсь ее. Я страстно люблю свободу, законность, уважение прав, но не демократию. Такова сущность человека». Однако, быть может, именно эта раздвоенность и мучительное стремление обрести истину и позволили Токвилю глубже своих современников проникнуть в тайны демократического процесса, что делает его одним из самых ярких, по-настоящему современных политических философов.

«Я должен воспитать в себе политического человека»

Алексис де Токвиль родился 29 июля 1805 г. в Вернее, в дворянской семье, подвергшейся репрессиям и гонениям во время революции и террора, что наложило особый отпечаток на детские и юноше

¹ Статья подготовлена при поддержке РГНФ Грант 04-03-00137а

ские годы будущего мыслителя. До пятнадцати лет он получал домашнее образование под руководством аббата Лезера, а в 1820 г. он оставляет Париж и отправляется в Метц, где его отец был в то время префектом. Здесь в 1821 г. молодой Алексис поступает в королевский коллеж, изучает риторику, а затем и философию. По окончании коллежа в Метце в 1823 г. он возвращается в Париж, где продолжает учебу — на сей раз он слушает курс права в университете.

Еще во время своей учебы в Метце юный Токвиль подолгу работает в библиотеке отца. Его внимание привлекают в первую очередь классики философии XVIII века — Вольтер, Монтескье, Руссо, Мабли, Бюффон, Рейналь. Изучение трудов Вольтера и Руссо заронило в его душу первое сомнение — сомнение в социальной значимости аристократических ценностей, носителем и приверженцем которых было окружение юноши. Так уже в этот ранний период он подходит к осмыслению проблемы, которая станет центральной во всем его творчестве: проблемы разрушения аристократического мира и постепенной замены его миром демократическим. Стремление понять и разрешить эту проблему подводит его к изучению истории.

Однако в юношеские годы острый духовный кризис, в котором оказалось большинство мыслящих аристократов послереволюционного периода, находит для Токвиля свое разрешение в утрате им религиозной веры. Под воздействием вольтеровского деизма он приходит к пониманию Бога как безличного символа прогресса в истории цивилизаций. Через отказ от кульгово-обрядовой стороны религиозной веры он встает на путь отказа от ценностей, принятых в кругу его семьи, но решительно отвергаемых современным ему обществом.

По завершении учебы в Парижском университете в апреле 1827 г. Алексис де Токвиль получает свое первое назначение — пост судьи в трибунале Версаля. Свои обязанности он выполняет без особого энтузиазма, подчиняясь скорее решению семьи, нежели голосу собственного разума, тяготеющего скорее к занятиям историей и философией, которые могли бы способствовать политической карьере молодого аристократа. В одном из писем того времени (от 25 октября 1829 г.) он замечает: «Я должен воспитать в себе политического человека. А для этого следует изучать историю людей и в первую очередь людей, живших непосредственно перед нами. Всякая иная история хороша лишь в той мере, в какой она дает общее понятие о человечестве в целом...». Отвергая нарративный стиль истории Тьера, Токвиль увлекается историческими сочинениями Гизо, считая, что понятие цивилизации, разработанное историком, способно служить великой цели — «объяснить человека во всех положениях его социального существования».

Все это подводит Токвиля к принятию важнейшего для него решения: «Я вынужден оставить свою карьеру, потому что ничто не удерживает меня во Франции и потому что я решил прервать праздность своей частной жизни и на некоторое время отдаться перипетиям бурной жизни путешественника. Уже давно я испытываю горячее желание посетить Северную Америку. Я хочу изучить, что такое великая республика», — пишет он Шарлю Стоффелю. Вместе со своим другом и коллегой Густавом де Бомоном они подают рапорт на имя министра внутренних дел с просьбой разрешить им поездку в Соединенные Штаты Америки с «целью изучения пенитенциарной системы». Просьба их удовлетворена, и в мае 1831 г. Токвиль и Бомон отправляются в Америку.

Путешествие в Америку

Итак, изучение системы исправительных учреждений было лишь предлогом для поездки в Америку. Подлинная же ее цель для Токвиля состояла в детальном исследовании американских демократических порядков и возможности перенесения американского опыта на французскую почву, ибо английская модель общественного развития, на протяжении всего XVIII столетия служившая образцом для французских мыслителей либерального толка, была, по мнению Токвиля, непригодной для современных ему реалий французского общества.

Друзья полностью отдаются работе: они разъезжают по городам и штатам Америки, посещают самые различные исправительные учреждения, подолгу просиживают в библиотеке за статистическими отчетами и материалами. В ходе этих поездок, встреч с самыми разнообразными людьми — чиновниками, предпринимателями, простыми обывателями — у Токвиля вырисовывается образ нового общества, радикально отличного от образа привычной ему Франции. Чем больше я наблюдаю эту страну, признается он, тем больше проникаюсь следующей истиной: «Это общество, лишенное корней, воспоминаний, предрассудков, привычной рутины жизни, общих идей, национального характера куда счастливее нашего», республиканское же правление, основанное на достижении каждым личного интереса, «столь отличное от античных республик», несомненно, является наилучшим правлением.

Изучая структуру американского общества, мыслитель приходит к поразившему его выводу: основной костяк этого общества составляют люди, принадлежащие к среднему классу, совершенно незави-

симые друг от друга в своей личной, приватной жизни; управление таким обществом предстает как бы «невидимым», никто из граждан не ощущает на себе его тягостные проявления, и между тем общество живет, развивается, оставаясь внутренне связным. Однако на данном этапе молодой французский юрист видит главную причину такого социального состояния американского общества в высоком уровне образования народа. В своих путевых заметках он констатирует: «Существует серьезная причина, доминирующая над всеми прочими: американский народ, взятый в своей массе, не только самый просвещенный в мире, но и, что кажется мне наиболее важным, это народ с самым передовым политическим воспитанием. Это истина, в которой я твердо уверен и которая дает единственную надежду на счастье для Европы». Таким образом, к моменту своего возвращения во Францию у Токвиля складывается цельное убеждение и политическая программа: воспитание общественного мнения, подлинного гражданского духа у своих соотечественников.

**«Народ — начало и конец всему сущему; все исходит
от него и все возвращается к нему»
(«Демократия в Америке»)**

По возвращении на родину Токвиль и Бомон были заняты в первую очередь составлением отчета о своей поездке, который вылился в обширный труд «О пенитенциарной системе в Соединенных Штатах и о возможностях использования ее во Франции» (1833), получивший почетную премию Французской академии. Однако мысли Токвиля по-прежнему были заняты не столько правовыми результатами своего путешествия, сколько идеей написания серьезной книги, в который бы были затронуты все вопросы, касающиеся социально-политического устройства американского государства. И вот в сентябре 1833 г. он, уединившись в мансарде дома своих родителей, приступает к разбору своих путевых заметок и предшествующих поездке в Америку исторических набросков. Среди собственно американских источников его работы — в первую очередь «Федералист», «Комментарий» Кента, политические и философские заметки Томаса Джефферсона.

Первый том «Демократии в Америке» был завершён менее, чем за год, а уже в январе 1835 г. книга была представлена на суд читателей. Радикальная новизна политического мышления Токвиля предстала в ней со всей отчетливостью. Это было не только серьезное об-

новление либеральной теории, начало которому положил Б.Констан, выдвинувший гипотезу о принципиальных отличиях свободы современных людей в ее отличии от свободы древних. Концепция Токвиля означала совершенно новый подход к проблеме демократии. Вся предшествующая политическая философия рассматривала демократию прежде всего как форму правления, утверждающую суверенитет народа. Токвиль же увидел в демократии нечто большее — беспрецедентное историческое событие, причины и следствия которого не заключены единственно в сфере управления. Для него проблематично не только политическое представительство, но и само «общественное состояние», которое его предшественники рассматривали как ясную и отличную от всего данность, созданную историей. Поэтому демократия в его понимании — это не просто форма правления, но общественное состояние, тип социальной связи.

Существенной чертой демократии как общественного состояния, по Токвилю, выступает равенство. Демократическое общество, во-первых, лишено каких бы то ни было иерархий, за исключением иерархии общественных функций. Кроме того, в отличие от предшествующего общества аристократического типа демократическое общественное состояние характеризуется ослаблением всех социальных связей. При демократии индивид, с одной стороны, освобождается от цепей личной зависимости, с другой же — остается изолированным, оторванным от себе подобных, это «человек, затерянный в толпе». Таким образом, демократическое общество постоянно воспроизводит феномен индивидуализма на всех уровнях общественного бытия.

В политической плоскости демократия, по Токвилю, выступает как торжество догмы народовластия. В соответствии с принципом народовластия каждый индивид обладает равной долей власти, и каждый в одинаковой степени участвует в управлении государством. Демократический человек подчиняется обществу не потому, что менее других способен управлять государственными делами или самим собой, но потому, что признает полезным для себя союз с себе подобными и понимает, что союз этот не может существовать без власти, поддерживающей порядок. Характерные для демократии отношения гражданства — свобода и равенство — проникают повсюду, управляют всеми аспектами человеческой жизни, но в то же время чисто гражданские отношения осознаются как отношения естественные, ибо по природе все люди равны и свободны. Все человеческие отношения политизированы, и в то же время политическое отношение естественно.

При анализе отношений, сложившихся в американском обществе, Токвиля больше всего поражает тот факт, что это общество действует и развивается как бы само собой, т.е. социальная связь в нем предстает одновременно и как связь политическая. Народ властвует в мире американской политики «словно господь Бог во Вселенной». «Он — начало и конец всему сущему, все исходит из него и возвращается к нему».

Публикация первой части «Демократии в Америке» принесла Токвилю первый серьезный успех. До выхода в свет второй части в 1840 г. книга выдержала семь изданий, была переведена на английский язык. Она была очень тепло принята Джоном Стюартом Миллем, который, давая очень высокую оценку уника, в письме к Токвилю отмечал: «На самом деле, мне кажется, что цель истинных демократов — превращение большинства граждан в способных управлять. Верные этому принципу, они должны претендовать не на то, чтобы сделать народ счастливым тем образом, который они считают наиболее подходящим для этих целей, но на то, чтобы сделать народ способным найти такой способ, а найдя его, во всем ему следовать. Я сам принадлежу к демократам такого толка. Приведение современного общества к этой точке кажется мне единственным способом спасения его от варварства и рабства».

По завершении работы над первой частью своего капитального труда по демократии в Америке Токвиль обращается к изучению проблем современного ему французского общества и пишет две очень важные работы — «Записки о пауперизме» (1835) и «Социально-политическое положение Франции после 1789 г.» (1836). В «Записке» он пытается рассмотреть явление пауперизма в рамках общего развития цивилизации, утверждая, что феномен равенства можно обнаружить лишь на двух крайних точках развития человеческой цивилизации: на стадии варварства, когда люди одинаково слабы и неразвиты, и на очень высокой стадии развития человеческого общества, когда люди обладают достаточными средствами для достижения счастья и благополучия. Пока же люди не достигли таких высот общественного развития, единственным средством борьбы с неравенством и пауперизмом ему представляется благотворительность. Во второй же работе, написанной специально для редактируемого Д.С.Миллем журнала «London and Westminster Review», Токвиль, сравнивая английское и французское общество, пишет о специфике последнего как о переходе от аристократического общественного порядка к порядку демократическому.

Параллельно с работой над этими опытами французский мыслитель завершает и второй том «Демократии в Америке» (1840). Если первая часть книги была посвящена анализу соотношения социаль-

ного и политического аспектов демократии, то второй том сконцентрирован в первую очередь на проблеме *homo democraticus* – проблеме человека нового эгалитарного общества, его мыслях, мотивациях его действий, его отношениях с себе подобными. Именно здесь мы находим попытки Токвиля разрешить главный для него вопрос: будет ли демократический человек свободным как в своей частной жизни, так и в публичной сфере, сможет ли он взять на себя ответственность за последствия интеллектуального и морального прогресса, которым характеризуется развитие современной цивилизации?

Основой для решения этой проблемы служит тот же принцип, сформулированный мыслителем во введении к первой части своей книги: необратимое движение увлекает все народы к равенству условий их существования. Это движение разрушает аристократические социальные структуры, сложившиеся в западном мире с эпохи средневековья. В рамках аристократической иерархии каждый человек знал свое место, наследуя свой социальный статус от своих предков. Именно этим обеспечивалась прочность и стабильность общественного целого. Демократия разбивает иерархические связи, люди, таким образом, обретают социальную мобильность, становятся равными в правах и свободными в своих действиях. Свободный гражданин демократического общества, констатирует Токвиль, в своих действиях и суждениях руководствуется лишь собственным разумом.

Но как реалист Токвиль прекрасно видит опасности, коренящиеся в демократическом принципе свободы. Она создает для человека крайне непрочное существование, заставляя его всякий раз решать для себя дилемму: подниматься до уровня гражданских добродетелей либо погружаться в пучину «рабской покорности». Опасность состоит также и в том, что демократический идеал способствует изоляции каждого из членов общества, поэтому «крайняя точка», в которой свобода и равенство совпадают, есть та точка, где все общественные связи ослаблены, и каждый человек сосредоточен только на самом себе. «Демократия не побуждает людей сближаться с себе подобными, – констатирует он, – а демократические революции заставляют их сторониться друг друга и увековечивают в недрах самого равенства чувство ненависти, порожденное неравенством». Здесь-то и возникает призрак деспотизма, который видит залог собственной прочности в разобщенности людей. Деспотизм опасен всегда, говорит Токвиль, но особенно он опасен в эпоху демократии, когда люди в высшей степени нуждаются в свободе. Не случайно мыслитель произносит крайне важные слова: «Кто ищет свободы ради чего-то иного, чем сама свобода, создан для прислуживания».

Политическая деятельность (1839–1848)

«Демократия в Америке» принесла Токвилю широкую известность и популярность, выходящую далеко за рамки чисто академических кругов. Она позволила ему не только занять видное место во французской научной элите (он избирается сначала членом, а затем и президентом Академии моральных и политических наук, членом Французской академии (1841)), но и осуществить мечту его юности — заняться профессиональной политической деятельностью. В 1839 г. он был впервые избран депутатом парламента, где на протяжении всего срока работы входил в либеральную левую оппозицию, возглавляемую Одилоном Барро.

Политическая деятельность Алексиса де Токвиля в этот период чрезвычайно многогранна. Он много внимания уделяет проблемам Алжира, всегда волновавшим Францию-метрополию (в 1841 г. совершает поездку в Алжир, отчет о которой, опубликованный в «Монитере», имел огромный общественный резонанс), ведет ожесточенную борьбу за либерализацию процесса образования в стране (1842–46). В 1843 г. газета «Сьекль» публикует его статью «О внутреннем положении во Франции», где он очерчивает свои расхождения с политикой Гизо, возглавлявшим в то время кабинет министров. Политика Гизо, утверждает Токвиль, руководствуется боязнью революции. Его цель — обеспечение во Франции стабильного и прочного правления любой ценой. Однако, по его мнению, такой ценой не должна стать полная деполитизация страны. Июльская монархия, говорит либерал, базируется не только на принципах равенства, но и на идее свободы, рожденных Великой французской революцией. Нужно вернуть людям подлинное понимание этих принципов, что придаст в конечном счете силы согласию большинства французов. Что же касается революционных настроений, разжигания которых так опасается Гизо, то, по Токвилю, новая социальная структура французского общества, в которой набрал силу и упрочился средний класс, помешает народу вновь взяться за оружие. До сих пор большинство правительств, представляющих антилиберальную реакцию, сознательно притупляли естественную склонность французских граждан к свободе страхом перед кровавой революцией. По мнению же Токвиля, именно стремления к свободе так не хватает его согражданам. Он формулирует свою программу политического развития страны, базирующуюся на формировании в людях чувства гражданственности, национального духа, но вместе с тем программу умеренную, которой чужды всякого рода радикальные меры.

Французская политическая система, по Токвилю, представляет собой странный гибрид централизации, унаследованной от абсолютной монархии, и представительных институтов. Самая главная проблема в обществе такого рода – воспитание граждан, представляющих демократический фактор общественного развития, развитие у них чувства личной ответственности за судьбы нации. Последовательные же реформы, развивающие и совершенствующие демократические политические институты, позволят избежать революционных взрывов. В таких условиях, по мнению Токвиля, как никогда возрастает роль крупных политических партий: вдохновленные моралью гражданственности, они призваны стать подлинными воспитателями общественного мнения.

Не перестает волновать Токвиля и проблема нищенского положения социальных низов общества. Он пишет две записки на эту тему – «Финансовый вопрос» и «Средний класс и народ» (1847) – выступает с докладом на парламентских слушаниях (1848). Исходный момент в этом вопросе – атония политической жизни. Но такое положение не может долго длиться. Если вовремя не позаботиться о народных массах, то в один прекрасный день они поставят на повестку дня вопрос о праве на собственность, чего никак нельзя допустить. Начиная с середины 30-х годов, когда вышли его «Записки о пауперизме», социальный вопрос не исчезал из поля зрения мыслителя. Он всерьез изучает сочинения Сен-Симона, Оуэна, Луи Блана и, отвергая в целом обобществление собственности, присоединяется к их идее создания институтов социального обеспечения, рассматривая их как необходимое дополнение политической демократизации общества.

«Старый порядок и революция»

Февральская революция 1848 г. во Франции привела к низложению последнего французского монарха Луи-Филиппа и провозглашению республики. Токвиль, не принимавший деятельного участия в политических баталиях и со стороны наблюдавший за разжиганием революционных страстей, позднее напишет, что он всегда стремился к установлению республиканских институтов, но полагал, что процесс этот будет носить мирный, неревolutionный характер. Он опасался, что восставший пролетариат, руководимый социалистами, обратит свое оружие против частной собственности, бывшей в его глазах гарантией социального порядка, а Франция будет вновь ввергнута в цикл исторического развития, состоящий в постоянном колебании между анархией и деспотизмом.

В декабре 1848 г. он не без колебаний принимает предложение О. Барро, ставшего премьер-министром, занять пост министра иностранных дел, выбирая себе в качестве помощника и секретаря Артура де Гобино. Однако деятельность Токвиля на этом посту оказалась непродолжительной: и без того хрупкое здоровье его оказалось окончательно подорванным. Новый приступ болезни весной 1849 г. обернулся началом вялотекущего туберкулеза, вынудившего писателя окончательно расстаться с политической карьерой. Он покидает Париж, подолгу живет в Нормандии, в Италии. Здесь он пишет свои «Воспоминания», называя их собственным «зеркалом» и пытаясь в них заново осмыслить события, свидетелем и участником которых ему довелось быть.

Государственный переворот 2 декабря 1852 г., провозгласивший Луи-Наполеона Бонапарта императором всех французов под именем Наполеона III, усугубил и без того пессимистическое видение Токвилем перспектив становления демократического общества во Франции. «То, что произошло в Париже, отвратительно по сути и по форме, — пишет он в одном из своих писем. — Что касается самого события, то оно в зародыше уже содержалось в февральской революции и требовало лишь времени, необходимого для его вызревания. С момента возникновения социализма можно было предвидеть военный режим. Одно неизбежно порождает другое. Я ожидал этого уже давно, и хотя мне стыдно и больно за свою страну, хотя я возмущен насилием и низостями, выходящими за всякие границы, я не испытываю никакого удивления и душевного волнения... В настоящий момент нация обезумела от страха перед социалистами и от страстного желания обрести благополучие; она неспособна, — говорю это с величайшим сожалением — недостойна быть свободной». Токвиль был убежден, что единственной альтернативой имперскому деспотизму может быть только либеральная монархия, в которой легитимный монарх, будучи традиционным для Франции воплощением и гарантией порядка, сможет объединить вокруг себя большинство французского народа, провозгласив индивидуальные свободы, национальное представительство, свободу печати, свободу и гласность парламентских дебатов.

В апреле 1852 г. в качестве президента Академии моральных и политических наук он работает над ежегодным отчетом, в преамбуле к которому определяет отношения между политической наукой и искусством правления. И если раньше он усматривал в первой самый надежный и кратчайший путь, ведущий к правильному правлению, то теперь, по прошествии двенадцати лет напряженной политичес-

кой деятельности, его взгляды на этот вопрос становятся более гибкими. Практическое политическое поведение, считает он, обладает автономией и требует от человека политики иных знаний и умений, нежели одно только изучение общества во всей его сложности и многогранности. Тем не менее, по его мнению, общество должно изучаться во всем многообразии его аспектов политической наукой, которая должна быть не менее точной, чем наука о человеке.

В 1853 г. А. де Токвиль начинает работу над последней своей крупной книгой – «Старый порядок и революция». За поверхностью фактов и событий он хочет выявить глубинные тенденции, помешавшие прочному укоренению во Франции демократической традиции. Главным препятствием на пути ее развития он всегда считал централизацию, которую французская революция не породила, как полагали многие в то время, но, напротив, заимствовала ее у Старого порядка и довела до совершенства. Особенностью развития французского общества он считает тот факт, что все свободные институты, созданные еще в Средние века, – дворянство, генеральные штаты, парламенты, органы городского самоуправления – оказались ослабленными или вовсе уничтоженными. Образовался своего рода вакуум, в лоне которого монархия смогла установить централизованный режим. То была политическая организация общества, исключая всякое личное участие индивида, – к какому бы классу он ни принадлежал, – в общественном управлении, а зачастую вмешивающаяся в его личные дела.

«Старый порядок и революция», вышедший в свет в 1856 г., стал манифестом против силы авторитарной, деспотической власти. Он был очень тепло принят публикой, однако радость от положительных рецензий в прессе и откликов друзей была омрачена смертью матери. Между тем здоровье самого мыслителя все ухудшалось. Жена увозит его в Канны, где с конца 1858 г. он практически не встает с постели, диктуя письма и послания своим друзьям. 16 апреля 1859 г. Алексис де Токвиль скончался.

ДЖУЗЕППЕ МАДЗИНИ

Джузеппе Мадзини — одна из самых ярких, сложных и противоречивых фигур в истории Италии XIX столетия. Его жизнь стала легендой для нескольких поколений итальянских патриотов, а взгляды заложили основы либерально-демократического направления в итальянской политической мысли. Он посвятил всего себя служению великой цели — объединению Италии, и поэтому итальянцы не без оснований считают его подлинным «отцом нации». Несмотря на внешнюю эклектичность и противоречивость, его социально-политические воззрения стали отправной точкой для переоценки концепций и идей Просвещения в духе их либерализации и демократизации в рамках итальянского Рисорджименто. «Гизо, Кузен, Жуфруа и либеральный кружок «Глоб» указали ему путь», — писал о Мадзини итальянский исследователь А.Омодео.

«Можно и должно бороться за свободу родины»

Джузеппе Мадзини родился 22 июля 1805 г. в семье генуэзского врача, профессора анатомии. Семья была достаточно зажиточной, но ведущей простой образ жизни, и отношения в ней были самые демократичные. Отец слыл приверженцем идей Великой французской революции, мать же была глубоко религиозным человеком, чье мировоззрение пронизано янсенизмом. Все это не могло не оставить следа в душе юного Джузеппе — натуры, склонной к экзальтации, меланхолической и замкнутой.

Биографы Мадзини рассказывают об одном эпизоде его жизни, оказавшем сильное влияние на впечатлительного юношу. Во время воскресной прогулки с матерью в апреле 1821 г. он повстречал группу беглых повстанцев, дерзнувших посягнуть на австрийское господство в Пьемонте. «Тогда впервые мысль, что можно и должно бороться за свободу родины, смутно возникла в моем сознании, чтобы более меня не оставлять. Я не знаю, что бы я дал, чтобы последовать за ними», — будет вспоминать впоследствии Мадзини.

Пройдя курс домашнего воспитания, Джузеппе Мадзини поступает на юридический факультет геновского университета. Здесь помимо изучения права юноша усердно занимается самообразованием, читая в первую очередь сочинения французских философов XVIII века. По всей вероятности, именно это чтение привело к первому глубокому духовному кризису молодого Мадзини. То был кризис веры, заставивший юношу усомниться в Боге, и хотя впоследствии вера восторжествовала, этот первый опыт претворился в определенные нравственные нормы и идеалы религиозной терпимости.

Отчетливо проявилась у молодого Мадзини и приверженность к романтической доктрине гения-пророка, наделенного таинственной интуицией, которую Мадзини считал скорее проявлением божественного откровения, нежели человеческого разума. Впрочем, его волновали в ту пору идеи, витавшие в воздухе: не случайно он собирался написать книгу «Об Италии», подобную сочинению «О Германии» Жермены де Сталь. Гений для Мадзини — посредник между природой и человеком, «между извечными судьбами, предначертанными смертным, и усилиями живущих поколений выполнить эти предначертания. Каждый раз, когда завершалась одна эпоха цивилизации и движение веков открывало путь к новой, появлялся Гений, чтобы запечатлеть в ее последующих проявлениях главную особенность и черты минувшей эпохи».

По окончании университета в 1827 г. Мадзини решает посвятить себя литературной деятельности. Он сотрудничает с геновскими, затем с ливорнскими газетами и литературными изданиями. Однако его не оставляет идея великого служения процветанию своей страны, путь к которому, как он прекрасно осознавал, лежал через объединение Италии. Не без колебаний он вступает в тайное общество карбонариев, в деятельности которых его почти все смущает — от полумистических ритуалов до отсутствия какой бы то ни было четкой политической программы. Этот первый опыт оказался неудачным: по доносу Мадзини был арестован и заключен в превращенную в тюрьму старинной крепости Савоны.

«Молодая Италия»

В тюрьме Мадзини не оставляют мысли о спасении страны. Он настойчиво ищет новых путей, и именно здесь он приходит к идее о создании новой организации, способной возглавить борьбу за национальное объединение Италии и освобождение ее от австрийского господства.

Процесс формирования его взглядов в этот период необычайно сложен. На детские и юношеские впечатления накладывается жизненный опыт, в первую очередь размышления, порожденные политическими событиями первой трети XIX в. в Италии и в Европе в целом. Сам Мадзини в качестве важнейшего фактора, повлиявшего на становление его мировоззрения, называет учение Данте о монархии, способной объединить в своем лоне все народы и способствовать возрождению человечества на совершенно иных основаниях. Позднее Мадзини придет к более четкой формулировке этой идеи в виде концепции самоуправления наций. Человечество для него — не просто некое космополитическое объединение свободных индивидов-атомов, каждый из которых отстаивает свои права, но созданное по воле Бога целое, вбирающее в себя все народы в осознании ими их общего происхождения и общего будущего. Все человечество, по его мнению, должно быть реструктурировано в федералистскую систему наций, каждая из которых мыслится им как свободное автономное образование, построенное на началах самоуправления народа. Колониальная экспансия в таких условиях законна, но только в том случае, если она понимается как стремление привести гражданский (политические свободы и права человека) и материальный прогресс в слабо развитое государство. Он наделяет «третью Италию» — республиканскую и единую — миссией управлять продвижением народов континента к возрождению на началах свободы и мира. Исходя из этой концепции, впоследствии он будет категорически отвергать всякую иностранную помощь в деле освобождения Италии, утверждая способность самого итальянского народа распоряжаться своей судьбой.

Однако на эти либеральные в своей основе теоретические установки накладывается романтическое мирозерцание молодого мыслителя. В результате возникает удивительный симбиоз либеральной концепции государства и власти и революционных тактических установок, признающих средством построения правового демократического государства революционный заговор. В соответствии с этим организация «Молодой Италии» мыслится им как небольшой героический авангард просвещенных энтузиастов, пролагающих путь де-

мократии. Вместе с тем путь освобождения, предлагаемый Мадзини, в корне отличался от схем революционного заговора, предложенных в ходе Великой французской революции якобинцами и Буонаротти. Стремясь максимально избежать человеческих и экономических потерь, он предлагал доктрину, отстаивавшую возможность позитивного, мирного преобразования общества. Мадзини верит, что его современники должны не строить заново свободный мир, опираясь на просвещенческую идею «*tabula rasa*», но улучшать уже существующий мир. Он выдвигает идею «религиозной миссии» человека, которая приводит к «замене догмы грехопадения и искупления милостью Божией догмой прогресса».

Мадзини страшит революционный хаос, анархия, конвульсивные движения всего общества, возникающие при переходе «от рабства к свободе». Он тщательно продумывает меры, способные свести к минимуму социальные потрясения и оградить общество от «бунта черни».

Эти идеи легли в основу созданной Мадзини летом 1831 г. во Франции организации, получившей название «Молодая Италия», и проповедовались им в журнале с таким же наименованием. Главной движущей силой грядущих общественных изменений Мадзини считает молодежь. Причем понятие молодежи для него — не столько возрастная категория, сколько моральная. Это «*buoni*» — люди доброй воли, честные, способные взять на себя нелегкий труд по освобождению своей страны. В социальном плане он возлагал надежды на представителей мелкой и средней буржуазии и обуржуазившегося дворянства, которые могут возглавить борьбу за объединение Италии. Первый параграф устава «Молодой Италии» провозглашал братство всех итальянцев, верящих в «закон прогресса и долга» и считающих, что Италия должна стать единым государством, а также проводящих в жизнь эти убеждения.

В своей статье «О Молодой Италии», датированной 1832 г., он пишет о том, что люди рождаются духовно равными, «наделенными одинаковыми способностями, одинаковыми органами, одинаковым инстинктом прогресса, подчиненными влиянию одних и тех же принципов». Однако они неравны в интеллектуальном отношении и с точки зрения их экономического и социального положения. Этот второй вид неравенства, «подвергающийся постоянным исправлениям, неизбежно несет на себе отпечаток законодательства, которое, распределяя труд и — пропорционально труду — оплату, может постепенно уменьшить это неравенство». Мадзини выступает за существование некоего представительного органа, который, «строго охраняя

политическое равенство, должен заботиться о том, чтобы последовательно создаваемые установления способствовали прогрессу социального равенства». Однако равенство это не должно быть чрезмерным и затрагивать основы частной собственности: «собственность священна, поскольку она воплощает человеческую индивидуальность, человеческую личность», — напишет он в письме, датированном 1835 годом.

Идеалом общественно-политического устройства для Мадзини уже в этот период выступала республика, которая должна установиться в результате «чистой, невинной и мирной революции». Республика, о которой мечтал Мадзини, — это государство с парламентом и правительством, избранными на основе всеобщего избирательного права, с чиновниками, являющимися «уполномоченными нации» и подконтрольными ей. Суверенная власть в таком государстве будет принадлежать всей нации, сословные привилегии будут уничтожены. Это приведет к установлению в стране свободы и равенства, причем равенства политического, гражданского, равенства в правах, что позволит «слить в великом национальном единстве различные касты, на которые раздроблен народ».

Деятельность «Молодой Италии» ограничивалась созданием групп демократически мыслящей молодежи и студентов, либеральной буржуазии. В этих группах распространялись воззвания, написанные самим Мадзини, а также его ближайшими соратниками и сподвижниками — Якопо Руффини, Карло Бьянко, Луиджи Мелегари, Густаво Моденой и другими. В мае 1886 г. была предпринята попытка поднять восстание, но она была неудачной, и большинство руководителей «Молодой Италии» оказались в тюрьмах или были казнены, сам Мадзини был выслан за пределы Франции и переселился в Женеву, а «Молодая Италия» вступила в полосу распада.

Для Джузеппе Мадзини наступает пора тяжелых испытаний: неудачные попытки поднять восстание за освобождение Италии следуют одна за другой. Он тяжело переживает политическое поражение, которое было усугублено и личными потерями: гибелью ближайшего друга Якопо Руффини и вынужденной разлукой с Джужиттой Сидоли, разделявшей нелегкую судьбу эмигранта и борца за единство Италии. Поражением закончилась и попытка возрождения «Молодой Италии» под новым названием «Молодой Европы», но с прежними целями и задачами. Однако тяжелейший духовный кризис находит свое разрешение: Мадзини выходит из «кризиса сомнений» с верой в святость «новой религии».

«Свобода священна подобно индивидууму, жизнь коего она представляет»

Преодоление духовного кризиса приходит к Мадзини в Англии, куда, разыскиваемый полицией, он был вынужден уехать в январе 1837 г. из Швейцарии. Первоначально он ведет замкнутый образ жизни, почти ни с кем не общаясь. «Я не могу ни изменить этот мир, ни примириться с ним», — пишет он в письмах к матери. Однако постепенно душевные силы и интерес к жизни возвращаются к нему. Он начинает сотрудничать с крупными английскими журналами. Еще во время пребывания во Франции Мадзини делает для себя открытие, что решение насущных политических проблем невозможно без разрешения вопроса социального. Потребность всесторонне осмыслить эту идею заставляет его, преодолевая почти физическое отвращение к многолюдным сборищам, посещать митинги чартистов, движение которых в Англии как раз набирает силу. Ему кажется, что в Англии вот-вот вспыхнет революция, но не та — «народная, республиканская, объединяющая», на которую была ориентирована «Молодая Италия», — а революция жестокая, совершаемая «во имя социального, а не политического равенства, внушающая страх, отвратительная, кровавая, заставляющая дрожать Европу».

Мадзини с удивлением констатирует, что среди рабочих Англии и Франции «господствуют взгляды, утверждающие общность имущества, оуэнизм, аграрный закон, уничтожение собственности — мрачные и абсурдные взгляды, противоречащие прогрессу и достоинству человеческого рода». Его раздражают социалистические и коммунистические теории, идущие вразрез с идеей морального прогресса, стремящиеся превратить общество в объединение, «подобное рою пчел или стаду бобров, занятых лишь поддержанием своего физического существования».

Свое видение «общества новой эпохи», перед лицом которого, как верит Мадзини, стоит человечество, он излагает в одном из своих главных трудов, написанных в 40-е годы, — «Об обязанности человека». Главная идея этой работы — утверждение идеала общества, в котором «собрание людей, условившихся между собою силою *многих* защищать права *каждого*». Политическая доктрина прав человека, по Мадзини, была заимствована из философии Просвещения и воплощена Великой французской революцией. Благодаря этой доктрине была завоевана свобода — прежде всего свобода политическая, свобода совести, свобода торговли. Но сильная в разрушении старого феодального общества концепция прав человека оказалась, с точки

зрения итальянского мыслителя, бесплодной в созидании — положение человека в обществе, прежде всего человека трудящегося, отнюдь не улучшилось. Поэтому теория прав человека должна быть дополнена идеей долга, которая одна только и способна «создать прочную, продолжительную гармонию всех общественных элементов». Долг каждого человека в понимании Мадзини — это «стремление к усовершенствованию себя и других», «борьба с несправедливостью и заблуждением». «Стать лучше» — вот в чем должна заключаться жизнь каждого отдельного человека.

Таким образом, переход индивидов к этическому осознанию необходимости высшего политического порядка происходит через религию, представляющую собой своеобразный синтез морального воспитания. Свобода для него — это автономия политически ответственного субъекта. Нет свободы там, где одна каста, одна семья или один человек претендует на господство над другими в силу мнимого божественного права, в силу преимущества рождения, пишет Мадзини. Свобода должна быть для всех, и Бог не назначил господствовать надо всеми одному лицу: «Верховная власть, могущая иметь место на земле, вверена Богом человечеству, народам, обществу». «У вас нет других властителей, кроме Бога на небе и народа на земле», — так разъясняет мыслитель свой девиз «Бог и народ», весьма популярный в Италии середины XIX в., — народа, которой был бы исполнен одновременно религиозности и жажды свободы. Поэтому «когда народ ... объявляет, что таково его убеждение, вы должны склонить голову и не противоречить». С другой стороны, подобно всем либералам этого периода, Мадзини выступает против всевластия народа, «тирании большинства». В человеке есть нечто, что составляет его личное, индивидуальное право. И над этим последним даже народ не имеет никакой власти. «Никакое большинство, никакая коллективная сила не может отнять у вас то, что делает вас людьми. Никакое большинство не может предписать тиранию или уничтожить вашу собственную свободу. Против народа, который бы так поступил, вы не можете употребить силу, но живет и будет жить именно в каждом из вас право протеста». Поэтому никто от имени общества не имеет права заключать человека в тюрьму, подвергать личным ограничениям или надзору, не объяснив тому причин; никто не имеет права преследовать кого бы то ни было за религиозные убеждения, «становясь между Богом и вашей совестью», «связывать или подавлять выражения вашей мысли». Каждый человек, продолжает Мадзини, имеет право пользоваться жизнью, данною ему Богом, беречь и развивать ее. Поэтому когда человечество достигнет такого состояния, что свобода

будет священной, когда будет учреждено государство, «основанное на всеобщем голосовании» и для личности будут открыты все пути, ведущие к развитию ее способностей, тогда каждый вспомнит о своем великом предназначении — моральном совершенствовании личности. Поэтому свобода в понимании Мадзини — это *«право выбирать свободно по своим наклонностям средства для того, чтобы творить добро»*.

Морально-этический в своей основе либерализм Мадзини («без свободы нет морали, потому что там, где нет свободного выбора между добром и злом, между преданностью общему благу и эгоизмом, не может быть ответственности», — пишет он) дополняется специфическими социальными компонентами. Не без влияния идей Сен-Симона он вводит в свою концепцию понятие ассоциации, которое, однако, несет у него главным образом политическую нагрузку. Политическую — потому что это понятие призвано заменить понятие господства в отношениях между «рабами и свободными» («без свободы нет исторического сообщества, потому что между рабами и свободными нет ассоциации, а лишь господство одних над другими»). Ассоциацию Мадзини считает подлинным методом построения свободного государства, без которой оно остается «неподвижным, прикованным к уже достигнутому уровню гражданственности».

Основу свободной ассоциации граждан составляет собственность, «происхождение которой лежит в природе человека». Собственность, по Мадзини, является «вечной в своем принципе», и тот факт, что в настоящее время она приобрела уродливые формы, вовсе не есть аргумент в пользу ее отмены. Нужно лишь «открыть путь, чтобы многие овладели ею». А для этого следует уничтожить остатки политических феодальных привилегий, сковывающих до сих пор общественную и экономическую жизнь страны.

Свои идеи Мадзини пытается пропагандировать через созданный им и издававшийся в начале 40-х годов журнал «Апостолато пополяре», издававшийся на средства итальянских эмигрантов и обращенный, прежде всего, к итальянской аудитории. «Я хочу говорить вам о ваших обязанностях, — обращается Мадзини к своим читателям, — о жертвах, а не о завоеваниях, о добродетели, о моральном совершенствовании, образовании, а не о моральном благополучии». Цели его остаются прежними — объединение всех людей доброй воли, независимо от их классовой принадлежности ради достижения свободы и независимости Италии.

Независимость и свободу нельзя разделить и ввести поочередно, пишет он в одной из своих книг того периода под названием «Республика и королевская власть в Италии». Ведь независимость — это

свобода, завоеванная у чужестранца; она требует коллективного действия людей, каждый из которых осознал свое достоинство, способность к жертве, что свойственно только внутренне свободным людям. Вопрос о независимости требует «срочного практического решения», он должен стать той идеей, которая направит все движение, знаменем, символом.

«У нас — демократов и либералов, республиканцев и монархистов — есть одна общая цель — освобождение родины, независимость от иностранца!» (1848 год)

С самого начала 1848 г. вся Италия оказалась охваченной революционным брожением. В январе вспыхнуло восстание на Сицилии, по всей стране прокатилась волна массовых демонстраций, требовавших политических свобод, конституции, ликвидации австрийского господства. В феврале-марте во всех итальянских королевствах, за исключением Ломбардо-Венеции, были введены конституции, и к власти пришли умеренные либералы, за союз с которыми Мадзини выступал уже в начале 40-х годов. Итальянские государства одно за другим объявляли войну Австрии, повсюду создавались отряды добровольцев, войско которых возглавил король Пьемонтский Карл Альберт.

Мадзини возвратился в Милан в апреле 1848 г. и был встречен радостной демонстрацией. Временное правительство, состоящее из умеренных либералов Ломбардии, пригласило Мадзини к сотрудничеству, и тот ответил согласием, однако отверг предложение выдвинуть свою кандидатуру на парламентских выборах. «Я хочу остаться независимым, — писал он в письме к матери, — хочу быть умеренным в выражении своих идей, но хочу иметь возможность высказывать их, если это понадобится свободно». Отказом отвечает он и на предложение крайне левых возглавить борьбу за свержение временного правительства, обратившись за помощью к революционной Франции. «Свергнуть временное правительство было легко, — напишет Мадзини год спустя. — Но какая от этого польза? Внезапная смена правительства в Милане разожгла бы гражданскую войну и очернила знамя республики в глазах Италии. Нам пришлось бы бороться с нашими братьями...». Выступая с обращением в газете «Италия дель пополо», он открыто заявляет, что теперь, когда в Ломбардии есть политические свободы и свобода слова, он отказывается от проповедываемой им ранее подпольной деятельности и «свя-

щенного в прошлом пути восстания». Великая цель объединения Италии должна объединить всех — демократов и либералов, республиканцев и монархистов.

Планам и чаяниям Мадзини и на этот раз не суждено было сбыться. Милан был сдан австрийцам Карлом Альбертом, очередная попытка поднять новое восстание против австрийцев потерпела поражение. Джузеппе Мадзини отправляется сначала в Швейцарию, а оттуда — во Францию. По его собственному признанию, он «опустошен, разочарован, полон горечи», «бессилен творить добро».

Во главе Республики

Между тем в ноябре 1848 г. вспыхивает восстание в Риме. Несмотря на обещание создать учредительное собрание и объявить войну Австрии папе Пию IX не удается овладеть ситуацией, и он бежит из мятежного города. 9 февраля 1849 г. бывшее Папское государство объявлено республикой. Мадзини в марте возвращается в Италию в надежде на то, что Рим в скором времени превратится в столицу всей Италии и возглавит борьбу за окончательное освобождение от австрийского господства и объединение страны. Он избран членом ассамблеи, и в своей речи, обращенной ко всем гражданам Рима, говорит о том, что «Рим должен быть велик во имя всей Италии, его граждане должны показать Италии на примере своего согласия, взаимной любви и добродетели, что они лучше тех, кто живет в рабстве».

Поражение Карла Альберта в очередной битве с австрийцами под Новаррой создало тяжелейшие условия для Римской республики и сделало угрозу вторжения австрийских войск совершенно реальной. По решению римской ассамблеи для защиты Рима был создан триумвират, в который вошли К.Армеллини, А.Саффи и Дж.Мадзини, фактически возглавивший это чрезвычайное объединение. Но даже в таких условиях он продолжал отстаивать идею мирного, нереволуционного пути развития римской республики, полагая «нерушимой свободу мыслей, если последние выражались в поступках для нее (Республики) опасных».

Триумвиры под руководством Мадзини предпринимают ряд срочных мер для обеспечения безопасности республики, для улучшения положения крестьянства. Однако он всячески старается не допустить народного бунта и избегает чрезвычайных, «якобинских» мер, способных привести к хаосу и неконтролируемым действиям со стороны крестьянства. В частности, он не дает согласия на передел церков-

ных земель, справедливо опасаясь, что это приведет к анархии. Основная программа Мадзини, отраженная в принятых «именем Бога и народа» законах римской республики, заключалась в установлении строгого порядка и контроля за финансами, предупреждении всех форм классовых выступлений, в нерушимости частной собственности и постоянной заботе о неимущих слоях населения.

Существование Римской республики был недолгим. В июне на помощь австрийским войскам пришла Франция, и 3 июля 1849 г. в Рим вошли войска французского генерала Удино. Римская ассамблея был распущена, Мадзини последним из членов римского правительства покинул город.

Объединение Италии

Мечте Мадзини об объединении Италии было суждено сбыться лишь десятилетие спустя, в 1860 г., когда пьемонтские войска, руководимые Гарибальди, передали власть в руки короля Виктора Эммануила. За это десятилетие Мадзини, живший в эмиграции, главным образом в Англии, ставшей для него «второй родиной» неоднократно предпринимал попытки поднять освободительное восстание, но все они, как и прежде, терпели неудачу. С Гарибальди Мадзини связывали сложные личные отношения: они то действовали как союзники, то расходились по тактическим и теоретическим вопросам. Их примирение и объединение общих усилий произошло незадолго до решающих событий, приведших к объединению страны. «Страна важнее нас обоих», — писал Мадзини Гарибальди, настаивая на совместных действиях.

Главным пунктом их расхождения был вопрос о политическом строе единой Италии. Мадзини на протяжении всей жизни отстаивал республиканские идеалы, поэтому монархическая форма правления, установившаяся в стране после победы освободительного восстания, его решительно не устраивала. Он отвергает предложенную Виктором Эммануилом амнистию для всех эмигрантов, предписывающую лояльность по отношению к новому правительству, и возвращается в Англию.

Теперь, когда дело объединения Италии было почти завершено (вне Итальянского королевства оставались Венеция и Рим), Мадзини, как и сорок лет назад, собирался обратиться к литературным занятиям. Большую часть времени он проводит за письменным столом, но из-под его пера выходят отнюдь не литературные заметки. Завер-

шить объединение Италии — вот его цель. И вновь письма, проекты, возвания... Он снова и снова обращается к своей концепции переустройства мира на основах братской любви и сотрудничества классов, снова и снова пишет о необходимости республиканской формы правления как единственно подходящей Италии, снова и снова настаивает на проведении налоговой реформы, детально разрабатывает и совершенствует свою концепцию ассоциации.

Живейший отклик у него вызывают события 1871 г. во Франции и установление Парижской Коммуны. Тяжело больной, исполненный горечи и страдания, но верный своим воззрениям, он предостерегает итальянскую молодежь от ошибок принятия программы, «принятой на баррикадах Парижа», против бессмысленного кровопролития, против слепого следования идеям Интернационала.

Умер Джузеппе Мадзини 10 марта 1872 г. на родине, в Италии, где жил последние месяцы нелегально, по-прежнему скрываясь от итальянских властей. Немногочисленные соратники и друзья похоронили его в родной Генуе.

Мадзини прожил яркую, насыщенную взлетами и провалами, радостью побед и горечью поражений жизнь. Драма его личной судьбы — в разрыве между благородными теоретическими императивами, направлявшими его действия, и реальными условиями итальянского общества, осознать специфику которых ему так и не удалось в полной мере. Поэтому Адольфо Омодео имел все основания написать о нем следующие строки: «Почти все великие люди Рисорджименто прошли в определенный период своей жизни через мадзинизм. Но мало кто остался ему верен до конца. Они не могли долго оставаться приверженцами мадзинистского апокалипсиса; разум требовал более взвешенного анализа людей и событий».

ДЖОН ЭДВАРД ДАЛЬБЕРГ (ЛОРД АКТОН)

Афоризм лорда Актона широко известен: «Власть развращает, абсолютная власть развращает абсолютно». Другой его афоризм менее популярен: «Свобода является наиболее сильным после религии мотивом добрых дел и самым распространенным предлогом для преступлений». Автор этих сентенций известен куда меньше, чем сами афоризмы.

Английский историк — барон Джон Эммерих Эдвард Дальберг, Лорд Актон (1834—1902) родился в Неаполе в семье эмигранта-католика, покинувшей добрую старую Англию по конфессиональным мотивам. Получив образование на континенте, Актон вернулся в Англию, но, как пишет издатель сборника его эссе У.МакНелл, в век возникновения национализма остался космополитом и чувствовал себя как дома в Германии, Италии, Франции. На земле предков он попытался смягчить негативное отношение к католицизму, сложившееся в Великобритании со времен Реформации.

Во времена папства Пия IX, несостоявшегося объединителя Италии, различавшего, однако, католическую истину и заблуждение либералов, последние почти поголовно считали папизм главным препятствием на пути прогресса. К негодованию католиков и удивлению либералов Актон поддерживал обе стороны. Он осуждал ультрамонтанские претензии некоторых римских иерархов, в ответ последовали нападки папской курии, вынудившие Актона закрыть издаваемый им Ежемесячник, хотя свою публицистическую деятельность не прекратил. Его репутация в интеллектуальном мире была высока благодаря публикациям эссе из главной книги его жизни

«История Свободы», которая, увы, так и не была завершена. Эссе часто перепечатывались. Крылатые выражения и афоризмы Актона были у всех на устах.

Его популярность приписывают активной социальной позиции и обширным знакомствам с выдающимися людьми столетия. Отец Актона, скончавшийся, когда сыну было три года, находился на службе у короля Неаполя, мать происходила из одной из благороднейших семей Южной Германии. Ее второй муж виг-аристократ, второй граф Гранвилл помог Актону стать членом парламента (1859) сразу после получения высшего образования. Отчим Актона дважды в 70–74 гг. и 80–85 гг. занимал пост Секретаря по иностранным делам, его пасынок в 1869 г. стал пэром Англии, чему способствовал У.Гладстон – лидер либеральной партии и близкий друг Актона. Как поговаривали в то время Гладстон влиял на всех, кто его окружал, но только Актон был тем человеком, кто влиял на Гладстона. Известное их разногласие возникло в момент кризиса, вызванного намерением Католической церкви провозгласить непогрешимость Папы. Гладстон выступил с критической статьей. Следом Актон опубликовал в двух номерах Таймса серию очерков в виде писем, где привел в поддержку Гладстону целый ряд исторических примеров непоследовательности пап, но не принял главный вывод Гладстона. Актон не решился поддержать схизму в католическом христианстве, поскольку вера для него значила больше, чем жизнь.

Годы учения и годы странствий юного Актона

Джон Эммерих Актон, несмотря на происхождение, испытал на себе дискриминацию, которой подвергались католики при поступлении в английские университеты. Три колледжа Кембриджа отказали ему в приеме. В результате 15-летний Актон на семь лет уехал в Мюнхен, где учился у католического священника и историка Игнация Долингера. Учитель и ученик во время каникул ездили по различным городам Европы, рылись в развалах у букинистов и архивах, добытые раритеты составили особо ценную часть будущей библиотеки Актона, насчитывавшей 60 тысяч томов, солидная основа несравненной эрудиции историка Актона.

Из уроков Долингера, представителя немецкой исторической учености, Актон вынес глубокое убеждение, что церковь, как и любые социальные институты, подвержена изменениям. Сходную идею несколько раньше разрабатывал выдающийся богослов кардинал

Ньюмен. Считаясь одним из ключевых факторов эволюции общества, Свобода оставалась для многих философов и историков метафизически непроясненным понятием, место которого в словаре апофатики. Ее интуитивно чувствуемой сущности и истории ее эпифаний и посвятил свою научную деятельность Актон.

Строго говоря, поначалу Актон занялся журналистикой. В журналах «Праздношатающийся» и «Домашние и заграничные дела» он работал и как соиздатель, и как автор. Его деятельность вызвала неудовольствие архиепископа Вестминстера в 1864 г., и Актон, не желая ввязываться в драку, ретировался, а два года спустя прервал парламентскую карьеру.

Осложняли жизнь его и неустранимые неприязненные отношения с отчимом. Это сближало пасынка с отцом Долингером, который взял его в свой дом на время обучения. Их связывали не только напряженные занятия наукой, но и солидарность по некоторым принципиальным конфессиональным вопросам. Но после состоявшегося в 1871 году принятия догмата о непогрешимости Папы произошел разрыв, который Актон тяжело переживал. После смерти учителя Актон нашел в себе силы забыть расхождение и проанализировать его труды как историка с научным беспристрастием.

В 1895 г. он получил кафедру королевского профессора в Кембридже, некогда отвергнутого студента Актона. Вступая в эту должность, он прочел знаменитую, глубоко продуманную инаугурационную лекцию, посвященную сущности исторического исследования. Две последующие лекции о Современной истории и Французской революции были опубликованы после его смерти. На этой основе созрел грандиозный проект Кембриджской современной истории. 1 том печатался, когда Актон умер в 1902 г. Он, однако, успел написать вводную главу к Проекту издания.

Свобода как предмет исторического исследования

Главной целью Актона-ученого было создание Истории свободы. Возможна ли она в принципе? Представлял ли он непреодолимые метафизические трудности в поисках сущности исследуемого предмета? Задача эмпирического исследования предопределенного роста свободы в истории общества, как и всякое индуктивное решение, уходит в дурную бесконечность, где-то надо остановиться, но где? Автор все ждал открытия последних документов, архивов, что, наконец, «закроет» корпус материалов. Не дождался.

Уже упомянутый издатель сборника его работ видит причину творческого паралича в конфликте между моральными и познавательными суждениями Актона. Дела правителей и влиятельных людей он оценивал всеобщей мерой справедливости, что было выражением верования историка в абсолютную нравственность и в свободу, которую, по его мнению, эта нравственность требовала.

Но действительно ли ход истории вырабатывает ту самую либеральную форму, которую требовали его моральные принципы? Человеческая история далека от того, чтобы быть историей свободы, скорее это долгая история побед несвободы. На каждое завоевание свободы неизменно следует ответ, который сводит достигнутое на нет, а то и еще хуже. Актон иногда сомневался в том, что британская конституция — вершина политической мудрости. Ему, знающему британскую историю до тонкостей, британская свобода иногда представлялась чуть ли не островной причудой.

Актон увидел совершенно ясно, какой вызов бросает свободе уходящая викторианская эпоха. Сам либерализм приобретал новое качество, он научился обходиться без неопределенного и потому неэффективного для пропаганды термина «свобода». Здесь вспоминается полемика вигов и Юма относительно исторических судеб гражданских свобод в Англии. Виги настаивали на кумулятивном характере развития свобод в Англии, Юм, при всем своем принимаемом по умолчанию детерминизме, придерживался теории случайности в данном вопросе. Он указывал, что Тюдорам не хватило двух полков, чтобы установить в Англии абсолютизм, и не мог поручиться за успешное развитие свободы в странах континента и даже в самой Великобритании в будущем. Однако он же приветствовал войну за независимость Североамериканских колоний и верил в их освобождение.

Более чем кто-либо на Британских островах Актон трансплантировал в Англию немецкую доскональность и исторический метод. Он был первым англичанином, который рассматривал европейскую, британскую и американскую истории как единое целое. Такой подход можно называть вигистской трактовкой истории, согласно которой все человечество продвигается вперед и вверх к кульминации англо-американской конституциональной свободы, взгляд, представленный Актоном в Публичных лекциях о Современной истории. Он нигде его точно и детально не сформулировал и скорее верил в него, как многие деятели науки и культуры в девятнадцатом веке верили в эволюционный прогресс как в исчерпанность достигнутого физиками знания. Умудренный и весьма обеспокоенный историей XX века Макннейл имел основания скептически отнестись к вере прекрасно

душного лорда после трагического опыта 1 мировой войны, породившей, несмотря на победу Антанты, новые обширные царства Несвободы; и еще более после удручающего итога второй мировой, в конце которой победителями было применено сверхоружие, что не помешало образованию новых, тоталитарных государств во главе с новой сверхдержавой «зла». В результате вигистская версия истории, кажется, окончательно потеряла кредит и разделила всеобщий конфуз и растерянность среди историков. Однако история — дело долгое и окончательных и поспешных констатаций, вроде Осанна и Requiem, не терпит. Перед концом XX века зона «зла» все-таки существенно сократилась, но не успел рефери Ф.Фридман сосчитать до десяти и объявить окончательную моральную победу демократической идеи, как экстремистский терроризм объявил квазирелигиозную войну мировому сообществу цивилизованных демократических государств и сделал перспективы человечества снова проблематичными.

Историки викторианской эпохи вряд ли знали о реальностях и сложности незападного мира, и потому с оптимизмом смотрели на цивилизаторскую миссию *белого человека*. Уже первая половина XX века заставила вспомнить Христово «врачу! Исцелись сам». Вопрос: демонстрирует ли История прогресс человеческой свободы и гуманизацию власти, имел положительный ответ лишь при апелляции к сверхестественной целевой причине. Но тогда историк оказывался перед гильотиной Юма — метафизической проблемой *есть и должно*.

Факты могут подвести при экстраполяции их на будущее, оно неопределенно, а должное зависит от конкретной доброй воли конкретных людей, свобода создает им эту возможность, но не больше. Впрочем, лучше веры в предустановленный сценарий мировой истории Благожелательным Всевышним не придумаешь, и эта утешительная непоследовательность соблазняла не одного Актона. Немного позже чешский философ и политик Т.Г.Масарик (1850—1937) также видел прогресс в неотвратимом глобальном утверждении демократических свобод и, как Актон, испытывал потребность во внешнем гаранте, находя его в Провидении.

Два эссе о свободе

В 1877 г. Актон наметил два основных направления исследования — свобода в античности и свобода в христианскую эпоху. Две лекции-статьи на эту тему он написал и в частных беседах излагал свою идею истории человечества как мучительный, но неудержимый про-

гресс свободы. Две статьи, посвященные конкретной истории свободы, ее античный и христианский период являются краеугольными камнями будущей постройки.

Актон начинает с Ветхого Завета, где находит два параллельных пути, по которым пойдет завоевание свободы: доктрину национального закона и доктрину высшего (небесного) закона. Первый принцип, «согласно которому конституция постепенно вырастает из собственного корня, являясь результатом процесса его развития, а не сущностного изменения, и принцип по которому все политические власти должны оцениваться и преобразовываться в соответствии со сводом законов, установленных не человеком».

Приведя высказывание м-м де Сталь: свобода стара, деспотизм нов, Актон приводит в качестве иллюстрации прецедент свободного договора царя и народа — жить по закону Иеговы, и указывает, что современный мир реабилитировал эту максиму. Героический век Греции подтвердил ее истинность, еще в большей степени это относится к германской Европе. Заметим, что последние примеры относятся к периоду писаной Истории, когда имеются достаточно достоверные источники, которые доступны историческому и лингвистическому анализу, в то время, как независимый анализ библейской, ветхозаветной истории значительно затруднен признанием божественного происхождения текста, не говоря о трудностях светского объяснения его происхождения.

Актон обращается к замечательному периоду мировой истории — примерно 600 г. до рождения Христова, когда господство абсолютизма не знало границ ни во времени, ни в пространстве, а в Элладе начала развиваться вневедомственная любовь к мудрости и в ее лоне наука, в том числе историческая.

Можно согласиться с выбором главного героя этого судьбоносного периода жизни человечества. Это Солон — «мудрейший человек» и «наиболее значительный политический гений античности».

В характеристике Солона Актон придерживается мнения Аристотеля, высказанного в Политике... Он мог бы добавить и солоновский панегирик среднему человеку, ведь именно в среднем классе Солон видел основу стабильности общества.

Эпоха сомнений и перелома, когда греки шли от туманных фантазий мифологии к болезненно яркому свету науки, была веком Перикла. Перикл был первым политиком, кто столкнулся с проблемой, поставленной перед политическим миром быстрым ослаблением традиции. Происходило «обмирщение» политической жизни. Общие принятые понятия о том, что *правильно*, могли быть ошибочными, но их

не с чем было сверить. В практических делах держателем знания о добре и зле был народ. Поэтому он стал источником власти. Заслугу Перикла историк Свободы видит в том, что он соединил древнюю доктрину, связывающую власть с землевладением, идею равномерного распределения власти, что обеспечивало равную безопасность для всех. Особо выделяет Актон идею Перикла о том, что «цель конституции заключается не в утверждении господства какой-либо группы интересов, а в предотвращении этого; в равной заботе о независимости труда и неприкосновенности собственности; в охране богатых от зависти, а бедных от угнетения».

Актон видит и то, что Периклу не удалось сделать. Принцип, гласящий, что каждый интерес должен иметь право и средство отстаивать свою волю, не был дополнен защитой забаллотированного меньшинства. Плохо быть притесняемым меньшинством, но еще хуже угнетающим большинством. Здесь Актон и высказывает одну из модификаций его знаменитого афоризма. «...обладание безграничной властью, которая разъедает совесть, ожесточает сердце и затуманивает разум монархии, оказало свое деморализующее влияние и на прославленную демократию Афин». И что же стало с единственным народом античности, чье величие было обусловлено демократическими институтами? Афиняне погубили свой город, когда их собрание постановило, что их не должны связывать никакие обязательства и что они не будут подчиняться никаким законам, кроме тех, которые ими же приняты. Освобожденный народ стал тираном, потому что демократия не захотела ограничить самое себя. Здесь Актон и подошел к своей заветной идее о необходимости безусловных норм справедливости, следование которым и есть свобода. Легальный релятивизм пагубен для любой формы политической власти, в том числе демократического правления.

Актон не нашел в политической истории Рима достижения, сравнимые с вечными образцами Эллады, но счел ее поучительной. За признанием политического равенства патрициев и плебеев в 285 г. до Р.Х., т.е. по достижении баланса сил, последовало 150 лет беспрецедентного процветания.

После возобновления раздора между классами возобновился, новая борьба долго была безрезультатной, пока, наконец, Юлий Цезарь не превратил республику в монархию.

Империя сохраняла республиканские формы вплоть до воцарения Диоклетиана, но воля императоров была столь же бесконтрольной, какой после победы трибунов была воля народа. Хотя власть императоров была деспотичной, Актон полагает, что Римская импе-

рия внесла больший вклад в дело свободы, чем Римская республика. Права римских граждан получили жители провинций, империя смягчила рабство, ввела религиозную терпимость (которая, правда, долго не распространялась на христиан), почти закончила создание гражданского права, положила начало международному праву и создала целостную систему имущественного права.

Республика превосходно защищала права граждан, но позволяла свободным римлянам чинить жестокие несправедливости по отношению к собственным детям, должникам и клиентам, заключенным и рабам. Неписанные законы почти не принимались во внимание. Огромное влияние произвела на невежественных завоевателей Греции миссия философа-академика Карнеада, после его знаменательных речей за и против естественной справедливости, по выражению Актона, гений победенных держал в рабстве своих победителей.

Полное господство общества над гражданином привело, по мнению Актона, к падению античной цивилизации. «Своим пренебрежением к частным интересам, к нравственному благополучию и усовершенствованию народа и Греция и Рим» разрушили жизненно важные основы, на которых покоится процветание нации, и были погублены в результате упадка семьи и обезлюдения страны». Европейская цивилизация восприняла и ложные идеи, появившиеся в античности и не прижившиеся в древнем мире. Оттуда к нам пришли доктрины, «которые подрывают политическое общество — коммунизм, утилитаризм, отождествление тирании и власти».

Актон записывает во врагов Свободы софистов, что вполне традиционно, Эпикура, видимо, как легального релятивиста и противника стоиков. Учение Эпикура, давшее натуралистическое и метафизическое обоснование свободы в природе и в жизни человека, слишком индивидуалистично для Актона.

Антилиберальные чувства Актон находит и у Аристотеля, который ведь основной порок демократии видел в том, что она предоставляет людям возможность жить так, как им заблагорассудится, т.е. за несоответствие демократии высшей цели государства — воспитанию людей добродетельными. Любопытно, что великий демократ Перикл как раз то, что в Афинах никому не навязывается образ жизни, ставил в заслугу политического устройства города.

Редкостная в XIX веке критика Платона иллюстрирует прочность той цепи ошибок, которая и в Новое время преграждает путь к истине. Вообще многочисленные попытки гармонизировать монархическое, аристократическое и демократическое правление, будто бы осуществленные в Спарте, Карфагене и Риме, Актон называет философ-

скими химерами, что понимал уже Тацит. В Новое время, правда, произошел прецедент создания христианством удачной, «смешанной» конституции с включением элементов, неизвестных древним, — парламента и свободной прессы. Это случилось в нашей благословенной стране, констатирует Актон, но тут же с некоторой тревогой добавил, что не знает, сколь долго мудрость народа сможет удерживать достигнутое равновесие.

Соотнеся мудрость Гераклита со Св. Писанием, ибо Гераклит также высказал заветную мысль Актона — почтение к закону питается не человеческим авторитетом, а единым божественным законом, и, посетовав на темноту философа, Актон выделил лучшие книги в истории политической науки: «Законы» Платона и «Политику» Аристотеля, «которые не были превзойдены в последующей литературе ни Бёрком, ни Гамильтоном — лучшими политическими исследователями прошлого века, ни Токвилем, ни Рошером в нынешнем.

Впрочем, Платон и Аристотель не изучали свободу как таковую, а лишь разумное *справедливое*, т.е. добродетельное правление, они полагали, что разум может обойтись без свободы или допустив ее в контролируемых, т.е. *разумных*, пределах. С точки зрения викторианца эти пределы *безумные*, но тем не менее оценки Актона того, что у них получилось, удивительно мягкие, *извинительные*, что особенно неуместно в отношении животноводческой утопии Государства и порождения неудовлетворенного властного садизма Законов Платона. Но характерен подмеченный и очень популярный в XX веке мотив проектантов идеального общества — стремление к свободе имели пагубные последствия, лучше не стремиться к ней, а довольствоваться сильной властью, предусмотрительно приспособленной к тому, чтобы делать людей зажиточными и счастливыми. Но свобода не средство достижения какой-то высшей политической цели, она сама есть высшая политическая цель, на пути к которой только и достигается благополучие и счастье и не государства, а людей.

Актон мог бы кратко выразить развиваемую далее мысль словами Демокрита: бедность в демократическом государстве надо предпочесть тому, что называется счастливой жизнью в монархии, настолько же, насколько свобода лучше рабства. Отвечая на возражения некоторых современных политических философов, что свобода — не сумма и не заменитель всего того, ради чего должны жить люди, что дабы стать реальной, она должна быть ограниченной, что пределы, в которых она допустима, меняются, что по мере своего развития цивилизация облекает государство все возрастающими правами и обязанностями, что высокообразованное и разумное общество может постичь полезность принудительных обязанностей.

В поисках тех авторитетов, которые ставили под контроль деспотическое правительство, либо с помощью разделения властей, либо путем апелляции к власти, стоящей над всеми правительствами, Актон находит философию стоиков, которая освободила человечество от подчинения деспотической власти, их просвещенный и возвышенный взгляд на жизнь перебросил мост через бездну, отделяющую античное государство от христианского, и тем самым проложил дорогу к свободе. ...Благодаря им стало известно, что есть высшая воля, превосходящая коллективную волю людей, и закон, который превышает законов Солона и Ликурга. Все та же излюбленная трактовка свободы как подчинение высшей воле.

Разум играет сам с собой в прятки! Он находит себя в обличье Безусловного мирового разума, но не узнает себя и не догадывается, что подчиняется самому себе. Философы, впитавшие в себя этику стоиков, слушали Глас Божий. Их политическая мудрость в отношении основ свободы в зрелом виде можно найти у Цицерона, Сенеки и Филона Александрийского. Последний при помощи аллегорического толкования осуществлял идейную связь ветхозаветных текстов и эллинского философского наследия и придерживался самых передовых взглядов на общество, одобрял не только свободу (следование воле Бога), но и равенство. (Впрочем, не осуждал безусловно рабство.) Что касается Сенеки, то известно, как св. Августин оценил его творчество – что может добавить христианин к тому, что сказано этим язычником? Показательно, однако, что Божественный безусловный авторитет получил в истории права и светское выражение. Великие юристы Римской империи говорили: таков Закон природы (Естественное право) стоит выше писаных законов, а рабство противоречит ему.

Итог исторического экскурса в античность: едва ли есть такая истина в политике или в системе прав человека, которую бы не постигли древнейшие из язычников и иудеев, и которую они бы не возвестили с утонченностью мысли и благородством выражения...

При всех открытиях Древней Греции, вечном приоритете первоначала свободы на нашей Земле она не смогла не только разрешить, но и отчетливо и резко поставить три проблемы – представительного правления, освобождения рабов и свободы совести. Третья проблема, сформулированная Актоном, должна быть еще более усугублена, само понятие совести не сформировалось. Решать эти проблемы, по Актону, предстояло следующей эпохе – христианству. Но, заметим, свободу совести породила нетерпимость различных христианских конфессий.

Ранние христиане чуждались государства, которое казалось им непреодолимым греховным монстром. Их же царство было не от мира сего.

Выступления против института рабства распространились и стали постоянными лишь после IV века. Если богословы II века настаивали на свободе, то в IV веке — на равенстве.

Христово Воздайте Кесарю Кесарево, А Богу Богово наделяли гражданскую власть, с учетом велений совести, неприкосновенностью, какой она тогда не обладала. Его слова были отречением от абсолютизма и торжественным возведением на трон свободы.

Новый закон, новый дух, новая вера придали свободе то значение, которое отсутствовало в философии и конституциях Греции и Рима до того, как была познана истина, сделавшая нас свободными.

Христианский период обретения идеи свободы описан Актоном как эпоха забвения и нового обретения вечной истины свободы. Погрязшая в тирании античность попыталась заставить церковь служить позлащенным столпом империи. Это был тупиковый путь. Ни просвещенная философия, ни политическая мудрость Рима не помогли античности выжить. «Требовалось нечто большее, чем плоды рефлексии и опыта, — способность к самоуправлению и самоконтролю, вызревающая подобно языку, в характере народа и возрастающая с его ростом».

В зените своего могущества Рим узнал из уст талантливейшего писателя империи историка Тацита, что будущее мира принадлежит обычаям и порядкам, еще не разрушенным деспотизмом. Этот примитивный республиканизм крепко держался за коллективное верховенство всех свободных людей. Актон считает, что власть всех над властью учрежденной, — отдаленный прообраз парламентского правления, которое позволяет свободе выжить.

Варвары, завоевав и разрушив римскую империю, были легко и быстро обращены в христианство собственными королями. Духовенство дало новым правителям средства управления и было освобождено ими от налогов. Решающим фактором влияния в средневековье было землевладение. Феодалы боролись с абсолютными монархами, пока в борьбу не вступила Церковь. Имея мощные земельные ресурсы, она смогла противостоять феодалам. Именно этому четырехсотлетнему конфликту Актон приписывает возникновение гражданских свобод.

Божественное право соотносится с народным правом. Глас народа — глас божий. Одновременно галликанская теория, ставящая царствующий дом над законом. Та же позиция, приписанная божественному праву позднее встречается у Р.Филмера, защищавшего

Карла I. Его критик Д.Локк также имел предшественников в средневековье, которые полагали, что клятва верности подданных действительна только при добропорядочном поведении монарха. Актон иллюстрирует эту «статью» «Божественного права народа», которому подчинялись все монархи, примером Иоанна Безземельного, у которого бароны буквально вырвали Великую хартию вольностей в 1215 году. Почти столетие спустя это право было провозглашено более определенно, когда ирландцы и шотландцы уведомили Папу о своем решении призвать на царство дом Брюса, а не дом Плантагенетов в вопросе о владении Шотландией и Ирландией. Парламент Шотландии поддержал Брюса в следующих словах: «Божественное провидение, законы и обычаи страны, которые мы готовы защитить ценой смерти, и выбор народа сделали его нашим королем. Если он когда-либо предаст свои принципы и согласится с тем, что мы должны подчиниться английскому королю, то мы будем считать его врагом, вероломным нарушителем наших и собственных прав. Мы печемся не о славе, не о богатстве, но лишь о свободе, которую настоящий человек отдаст только вместе с жизнью».

Продолжение этот конфликт власти и свободы получил два века спустя в борьбе гвельфов (церковная партия) и гиббелинов – (сторонники империи). Первые в лице Фомы Аквинского сформулировали все основные мотивы сопротивления светской власти – «Король, изменивший своему долгу, не может требовать повиновения. Это не восстание, направленное на свержение короля; поскольку он сам восстал, народ вправе низложить его. Однако лучше ограничить его власть, чтобы не допустить злоупотребления. С этой целью весь народ должен участвовать в управлении. Государственный строй должен соединять ограниченную и выборную монархию с аристократией по признаку учености, и такую демократию, которая обеспечивала бы доступ к власти для всех классов посредством народных выборов. Ни одно правительство не вправе взимать налоги сверх меры, установленной народом. Всякая политическая власть осуществляется с согласия народа, и все законы должны приниматься народом или его представителями. Мы не можем чувствовать себя в безопасности, пока зависим от воли другого человека».

С этим, по словам Актона, первым изложением виговской теории революции поучительно соотнести слова Марсилия Падуанского (ум. 1343 г.): «Законы черпают свой авторитет из народа и хиреют без его санкции...Повинуясь же законам, с которыми все согласны, люди действительно управляют сами собой. Монарх, утвержденный законодательной властью и исполняющий ее волю...ответствен-

перед народом и подчинен закону и народу, который назначает его и предписывает его обязанности, должен следить, чтобы он повиновался Конституции и в случае нарушения прогнать его. Права граждан не зависят от их вероисповедания, и никто не может быть наказан за религиозные взгляды». Нельзя не согласиться с историком свободы, что этот писатель пошел кое в чем дальше Локка и Монтескье и глубоко понимал принципы, признанные в современном мире.

Подводя итоги развития гражданских и политических свобод на Западе к моменту начала Реформации, Актон отмечает, что, по крайней мере, в отношении познания политической истины мы обнаруживаем, что представительное правление, неизвестное древним, стало почти повсеместным. Значение представительства сразу явилось в том, что отныне ни один налог не является законным, не будучи одобрен налогоплательщиком. В этой связи гнет абсолютизма становился более нестерпимым, чем рабство. Право на восстание не только признавалось, но считалось долгом, санкционированным религией. Итак, политический продукт средневековья, по мнению Историка, система государств, в которых власть ограничена представительством сильных классов, привилегированных ассоциаций и признанием долга, превосходящим человеческие установления.

Но отныне начинаются тектонические процессы в самой единой на Западе Церкви. Шестьдесят лет прошло со времени изобретения печатного станка. Издано почти 30000 книг, прежде чем было напечатано греческое Евангелие. Ослабление могущества религии привело к тому, что государство само стало определять врагов. В это время и создал свою теорию Макиавелли, обосновавший государственный аморализм — государственные цели оправдывают любые средства.

Ход событий ускорился, когда началась Реформация. Ее преобразовательная миссия не имеет прецедентов. Но в политической сфере результаты были скромные. Шотландия — единственное королевство, в котором Реформация одержала безоговорочную победу, несмотря на сопротивление государства, Ирландия единственная страна, где она потерпела поражение, несмотря на правительственную поддержку.

Почти во всех остальных странах Реформация использовалась правителями для укрепления собственной власти. После смерти последнего из Реформаторов религия занялась оправданием злодеяний деспотов. Станным образом, Актона ужасает программная установка Нокса — каждый католик должен умереть, он осуждает грубое насилие Бьюконена и Бухера и ничего не говорит о контрреформации и ее орудии — инквизиции.

Осознание права на восстание против тирании и их свержение еще не гарантировало установление законного правления. Какова природа правильных законов? Пьер Шаррон, следуя св. Фоме, указывает на зависимость наших законов от законов природы, с которыми и должно соотносываться всякое законодательство. Но этот скептик, замечает Актон, обосновывает его не с помощью света Богооткровенной религии, а апелляцией к голосу универсального разума, посредством которого Господь просвещает совесть людей. Отсюда всего шаг до умопостигаемого естественного права Гуго Гроция, который отбрил по-оккамовски «Господа», заявив, что принципы права должны существовать, даже если мы нечестиво предположим, что Бог не существует. Это реальное продвижение в теории свободы и Актон расценивает его как осуществившуюся возможность превращения политики в дело принципа и совести. Теперь он может попенять философам нового времени за их соглашательство. Бэкон основывал свои надежды на человеческий прогресс на сильной руке короля; Декарт советовал царственным особам не церемониться с тем, кто мог бы оказать сопротивление их власти; Гоббс учил, что власть всегда права; Паскаль считал, что идеальная справедливость недостижима, если она будет противоречить реальной силе. Даже Спиноза, республиканец и иудей, давал Государству право абсолютного контроля над религией.

Восхищение, которое вызывал у самых просвещенных современников «король-солнце, с которого все началось» (Оноре де Бальзак), объясняется страшной глубиной падения совести европейцев, развращенных подлостью абсолютизма.

Не менее пагубно культивирование свобод как привилегий. Тут характерен пример Польши, где шляхта понимала свободу как право дворянства наложить вето на любой акт Сейма и оправдала пророчество некоего проповедника, сказавшего: вы погибнете не от вторжения или войны, а от ваших inferнальных свобод.

Весьма содержателен анализ истории свободы в новое время на британских островах. Понятно, что Актону «с руки» заниматься домашними делами. Высказывания и оценки Актона полемичны. Он оспаривает апологетику величайших писателей партии вигов Бёрка и Маколея, которые называли деятелей революции, таких как А.Сидни (1622–1683), В.Рассел (1639–1683) Э.Шефтсбери (1629–1683), законными предшественниками современной свободы именно за их низкие моральные качества.

Наибольший отклик и одобрение Актона получает великая политическая идея, санкционировавшая свободу и посвятившая ее Богу, учившая людей ценить свободы других как свои собственные. Согласно этой идее свобода церкви может быть обеспечена только за счет ограничения власти государства.

70 лет оно продолжалось под сенью авторитета Локка, который обосновал правление джентри. Парламентская система, управляемая великими семействами, была изобретением, посредством которого избирателей принуждали, а законодателей заставляли голосовать вопреки своим убеждениям. Запугивание и коррупция — эти средства достижения желаемого результата действовали безотказно. К началу семидесятых годов положение вещей косвенным путем вернулось к тому прежнему состоянию, от которого Революция собиралась избавиться навсегда. Европа, казалось, была неспособна стать домом свободы. И благая весть пришла из-за океана с Нового Света. Актон подробно разбирает конфликт между североамериканскими колониями и метрополией и признает затруднения при решении вопроса, исходя из духа законов. Предлагаемый налог был не так уж велик, где-то 12 тысяч фунтов года, но дело заключалось в принципе — имеет ли право парламент облагать налогом народ, который его не избирал. Некоторые ведущие политики поддержали Америку. Налогообложение и представительство неразрывно связаны. Сам Бог соединил их. Никакой британский парламент не может разъединить их.

Отсюда красноречивый Эдмунд Бёрк вывел свою «благороднейшую политическую философию»: «Я не знаю, каким образом можно выдвинуть обвинения против целого народа. Естественные права человечества действительно священны, и если любая государственная мера, направленная против них, причиняет вред, то протест должен быть фатальным для этой меры, даже если и нельзя принять хартию против нее. Только высший разум, верховенствующий над всеми формами законодательства и администрации, может иметь права диктата». Заметим, что в этом высказывании содержится и политическая философия лорда Актона, столь же благородная и столь же непрактичная. Чтобы они стали делать с этой теорией в brutальном XX веке — вопрос далеко не риторический.

Подводя итоги своему экскурсу, автор эссе отмечает, что в прошлые столетия история свободы была историей чего-то несуществующего. Но начиная с Декларации о независимости, или говоря точнее с того времени, когда испанцы низложили своего короля и сами создали для себя новое правительство, единственные известные формы свободного правления — республика и конституционная монархия — распространились по всему миру.

Но до этого страсть к равенству сделала несбыточной надежду на свободу. Как показала история Французской революции, теория равенства — главное ее наследие оживил принцип самопожертвования, который, возродившись и просуществовав 40 лет, запятнал себя завистью, ненавистью и кровопролитием, а ныне он самый опасный враг, который поджидает нас на пути. И теперь Актон переходит к главному итогу. «Сказав о немудрости наших предков, разъяснив бесплодность их конвульсивных попыток сжечь то, чему поклонялись, уравнивая грех республики с грехами монархии, показав, что законодательство, отрешившись от революции и империализм, увенчавший ее, были всего лишь масками насилия и неправды», историк свободы говорит, кем и в какой связи был познан истинный закон формирования свободных государств. Он гласит: Конституции не создаются, они вырастают; теория, утверждающая, что обычаи и национальные качества подданных, а не воля правителей, творят законы. И, следовательно, тот народ, который сам источник своих собственных органических институтов, должен всегда стремиться к сохранению целостности, считать своим долгом установление гармонии формы и духа. Все это походит на юмовско-смитовскую концепцию «естественного роста», непридуманности, неизобретенности государственных институтов. Но если считать оптимальным органическое развитие, то придется рассмотреть новые факторы роста. Одним из первых либералов Актон обратил внимание на стремительное распространение среди больших и малых народов идеи национализма. Она куда больше правит движением нынешнего века, нежели идея свободы. В эссе о национализме тонко проанализирован исторический процесс становления этой идеи. Акт он связывает ее со столкновением между существующим строем и отрицающим и его легитимность подрывными теориями. Три различных теории подвергают резкой критике существующее распределение властей, собственности и территории и ответственных за эти социальные несправедливости, соответственно аристократию, средний класс и верховную власть. Это теории равенства, коммунизма и национализма. Первую провозгласил Руссо, вторую — Бабёф, третью — Мадзини; и именно третья, позднейшая из всех, является наиболее привлекательной для нашего времени и наиболее щедрой на обещания будущей власти».

В XVIII веке права национальности не признавались правительствами, но и народ о них не заявлял. Актон объясняет это тем, что абсолютисты радели только за государство, а либералы только за индивида. Проблема суверенности права нации на существование возникла явочным порядком, когда произошел беспрецедентный раз-

дел Польши. Нелегитимность ее власти, обусловленная отсутствием династической связи, что делало польского монарха, в жилах которого текла некоролевская кровь, получившего корону от нации, аномалией. Режим Польши делал ее *persona non* в кругу европейских абсолютных монархий, пока, наконец, не был изобретен инструмент окончательного упразднения ее государственности. Так «впервые в современной истории было уничтожено крупное государство и целая нация была поделена между ее врагами». Резко реагировал на это роковое событие Эдмунд Бёрк: никто из умных и честных людей не может одобрять этого раздела, не может даже подумать о нем без опасений, что когда-то в будущем он принесет всем странам большую беду». Подтверждение его мрачного пророчества не заставило себя ждать. Уже Талейран на венском конгрессе констатировал, что раздел Польши являл собой одну из начальных и главных причин охвативших Европу несчастий. «Национальный вопрос, игнорируемый старым *режимом* и поруганный революцией и священной Римской империей, после первого своего открытого выступления получил на венском конгрессе жесточайший удар»¹.

Осознание порочности теории, согласно которой нации не имеют коллективных прав, распространилось в Испании, Германии и Италии после наполеоновских войн как противодействие политики Священного союза, в первую очередь Австрии, которая стала вождем подавления националистического движения. Вызванное ею сопротивление в период реставрации до падения Меттерниха – и в последующем исходило из различных форм либерализма. Но в последующих фазах этой борьбы, замечает Актон, идея о том, что национальные требования превыше всех прочих прав, постепенно вышла на первое место. Путь до появления жестких утверждений, что нация не должна управляться иноземцами, был короток. (Терпимость к «варягам» осталась только в России.) Теория национализма первоначально связана с демократической теорией суверенитета общей воли. Для обладания коллективной волей необходимо единство, а для обретения этого последнего нужна независимость. Поддержка требования единства нации предполагает необходимость свержения даже безупречных правительств, проводящих полезную и сбалансированную политику, а также необходимость того, что своей лояльностью подданные будут вынуждены награждать такую власть, к которой они не питают расположения и которая может на деле оказаться иностран-

¹ См.: *Acton J.E.* Essays in the liberal interpretation of history. Chicago-London, 1967. P. 136; 143.

ным владычеством. Так теория единства легко оборачивается источником деспотизма и национальной революции. В противовес ей теория свободы рассматривает нацию как оплот самоуправления и как главный тормоз чрезмерности государственной власти, частные права сохраняются в союзе наций. Вот почему либерализм считает сосуществование в едином государстве нескольких наций проверкой его на прочность, равно как и лучшей гарантией свободы и неотъемлемым условием цивилизованной жизни, как способа объединения людей в обществе. Государство с течением времени способно породить нацию, но положение, при котором нация создает государство, противоречит духу современной цивилизации. Актон считает, что общество именно такого типа является прообразом наилучшего правления. Тут выигрывают или обретают обновленные силы нации отстающие, истощенные, общаясь с более развитыми или более молодыми и жизнеспособными нациями. Здесь Актон вступает в полемику с Д.С.Миллем, который не почувствовал растущую остроту национального вопроса в Европе. В «Рассуждениях о представительном правлении» Милль заявил, что совпадение в общем и целом границ полномочий правительств с границами наций — есть необходимое условие всех вообще свободных институтов. Напротив, Актон полагает, что там, «где политические границы совпадают с национальными, общество перестает прогрессировать...», напротив, несовпадение политических и национальных границ развивает «вкус к человечности, цивилизованности и религиозности». Актон высказывает очень важную мысль о проблеме патриотизма, которая непосредственно связана с национализмом. В политической жизни патриотизм является тем, чем является вера в религии; он также соотносится с любовью к родине и тоской по ней, как вера — с фанатизмом и суеверием. Поэтому великий признак истинного патриотизма — появление бескорыстия и способности жертвовать собой, что является продуктом политической жизни. «Порождаемое расой чувство долга не вполне отделено от своих корыстных и инстинктивных оснований, а любовь к родине, как и любовь в браке, покоится одновременно на материальных и моральных основаниях. Патриот должен уметь делать различие между этими двумя причинами или объектами своей преданности. Привязанность только к своей стране подобна послушанию только своему государству — и то и другое есть следование физическим импульсам. Человек, ставящий любовь к своей стране выше всех прочих обязанностей, демонстрирует то же отношение, что и человек, передающий все свои права государству. Оба они отказывают правам в превосходстве над властью».

Сравнение патриотизма (истинного и мнимого) с религией (истинной и мнимой) обнаруживает специфическую особенность актоновского либерализма. Это не удивительно для верующего католика. Он напоминает, что христианство приветствует смешение рас. Соответственно именно в преодолении национальных различий состояла миссия церкви. Церковь согласилась с тенденцией политического прогресса, подвергнув всемерному осуждению национальный изоляционизм.

Очень современно воспринимается тонкий анализ значения национального фактора для государства, составляющий основу политической действенности. Характер нации в существенной степени определяет форму государства и его жизнестойкость. Отдельным нациям присущи определенные политические привычки и политические идеи, способные изменяться в процессе развития национальной истории. Народ, только что вышедший из фазы варварства, равно как и народ, изнеженный излишней роскошью цивилизации, не может обладать средствами, необходимыми для самоуправления; народ, преданный идеалам равенства или, наоборот, абсолютной монархии, не способен породить аристократию; народ, настроенный против института частной собственности, не обладает первым необходимым условием свободы. Не менее актуально для современной России рассуждение Актона о путях приобщения такого народа к полноправным членам свободного сообщества, выдвигая условие тесных контактов между продвинутой нацией, от которой будет зависеть будущее процветание государства, и отсталой нацией. Система, игнорирующая эти факторы и не ищущая путей их закрепления в характере и способностях народа, рассчитана не на то, чтобы народы сами управлялись с собственными делами, а на то, что все они попросту будут подчиняться управлению сверху. Таким образом, отрицание права нации означает отрицание политической свободы. Несмотря на то, что теория национализма является исторически регрессивной, она, по мнению Актона, отражает наиболее продвинутую форму революционности и должна сохранить свое значение до конца периода революций. Ее великое значение обуславливается двумя причинами. Во-первых, она химера. Урегулирование ее, которое составляет ее цель, невозможно, но от этого цель не исчезает, а продолжает возникать, что не дает правительству избавиться от порождающих ее условий. В то же время она не позволяет укрепиться любой системе, оправдывающей сопротивление равенству наций. Объективно теория национализма рубит сук, на котором сидит, она должна

прийти к свободе различных наций как членов единого суверенного сообщества. За нее эту работу сделать некому — она вносит свои коррективы и в абсолютную монархию, и в демократию, и в конституционализм, и в характерную для всех этих трех систем централизацию. Эту задачу не может решить ни одна из вдохновляющих некогда массы идей, кроме идеи равенства наций.

Указав, что национализм не ставит задачу обеспечения личных свобод или процветания, и то и другое приносится им в жертву настоятельной необходимости превращения нации в форму и мерило государственности, Актон мрачно пророчествует: воплощение в жизнь этой теории чревато материальным и моральным крахом, и все во имя того, чтобы новое измышление возобладало над трудами Божьими и интересами человечества. Поскольку национализм при реализации своей теории стремится к изоляционизму, предотвращая не только раздробление, но и расширение государства и притом подчиняя индивид коллективной воле, сама это воля оказывается подчиненной условиям, от нее не зависящим, она отвергает все законы и остается во власти одной только случайности.

В заключение Актон сравнивает национализм с другим движением, которому также предстоит сыграть важную роль в крутых изменениях социального мира — с социализмом. Теория национализма более нелепа и преступна, чем теория социализма, но она обладает важной всемирной миссией, знаменуя собой окончательное столкновение, и значит, и скорый конец двух сил, являющихся злейшими врагами гражданских свобод — абсолютной монархии и революции. Увы, на всякого мудреца довольно простоты. Кому могло прийти в голову, что не только социализм, но и национал-социализм не замедлят появиться через пару десятилетий после кончины Актона.

Содержание

| | |
|---|-----|
| Предисловие..... | 3 |
| <i>Борис Капустин</i> | |
| ТОМАС ГОББС | 4 |
| <i>Борис Капустин</i> | |
| ДЖОН ЛОКК..... | 18 |
| <i>Мария Федорова</i> | |
| БЕНЕДИКТ СПИНОЗА | 33 |
| <i>Мария Федорова</i> | |
| ШАРЛЬ ЛУИ МОНТЕСКЬЕ | 48 |
| <i>Мария Федорова</i> | |
| ВОЛЬТЕР (ФРАНСУА МАРИ АРУЭ)..... | 61 |
| <i>Михаил Абрамов</i> | |
| ФРЕНСИС ХАТЧЕСОН | 73 |
| <i>Михаил Абрамов</i> | |
| ДАВИД ЮМ..... | 85 |
| <i>Михаил Абрамов</i> | |
| АДАМ СМИТ | 95 |
| <i>Михаил Абрамов</i> | |
| АДАМ ФЕРГЮСОН | 109 |
| <i>Мария Федорова</i> | |
| БЕНЖАМЕН КОНСТАН..... | 120 |
| <i>Мария Федорова</i> | |
| ФРАНСУА ГИЗО | 133 |
| <i>Мария Федорова</i> | |
| ВИЛЬГЕЛЬМ ФОН ГУМБОЛЬДТ | 144 |
| <i>Михаил Абрамов</i> | |
| ДЖЕЙМС МИЛЛЬ | 156 |
| <i>Михаил Абрамов</i> | |
| ДЖОН СТЮАРТ МИЛЛЬ | 172 |
| <i>Мария Федорова</i> | |
| АЛЕКСИС ДЕ ТОКВИЛЬ | 183 |
| <i>Мария Федорова</i> | |
| ДЖУЗЕППЕ МАДЗИНИ | 194 |
| <i>Михаил Абрамов</i> | |
| ДЖОН ЭДВАРД ДАЛЬБЕРГ (ЛОРД АКТОН) | 206 |

Научное издание

Очерки истории западноевропейского либерализма (XVII–XIX вв.)

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник ***В.К.Кузнецов***
Технический редактор ***А.В.Сафонова***
Корректор ***Т.М.Романова***

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 02.12.04.
Формат 60х84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.
Усл. печ. л. 14,18. Уч.-изд. л. 12,58. Тираж 500 экз. Заказ № 046.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерный набор ***Е.Н.Платковская***
Компьютерная верстка ***Ю.А.Аношина***

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
119992, Москва, Волхонка, 14