
КОНЦЕПТЫ ПОЛИТИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ¹

Светлана Неретина

*доктор философских наук, профессор,
главный научный сотрудник Института философии РАН*

Александр Огуцов

*Лауреат Государственной премии,
доктор философских наук, профессор,
зав. отделом Института философии РАН*

Раздел III.

Концепт как ядро политических концепций.

Глава 6. Поворот к модели коммуникации в политических концепциях.

Обычно любые формы знания рассматриваются под углом зрения «истинно»/«ложно» и воссоздания действительности. Рассмотрение научных рассуждений как «языковых игр», осознание их многообразных модальностей – от предписаний до оценок, от приказов до выражения состояний сознания – не только показало неудовлетворительность прежних вариантов исследования и задало совершенно иную перспективу в анализе научного знания, но и потребовало совершенно иного понимания его структуры и форм. Оказывается, что в культуре и в науке, в частности, существенную роль играют не только дескриптивные (информативные, индикативные, фактические, ассерторические – это все разные обозначения одного и того же типа рассуждения), но и оценочные суждения, которые предполагают иные модусы рассуждения и суждения («необходимо», «возможно», «невозможно», «сомнительно», «доказуемо», «недоказуемо», «сомнительно», «хорошо», «плохо», «лучше», «хуже», «предпочтительно», «равноценно», «обязательно» и т.д.). Прежние способы анализа научного знания, при которых оно отождествлялось с совокупностью дескриптивных утверждений, а задача состояла в поиске и в утверждении десигната предиката – факта, ценности, императива, оказались неадекватными, и началась

¹ Работа выполнена в рамках внутреннего гранта Южного федерального университета № 05/6-33, 2007 г. Начало см.: Политическая концептология: журнал междисциплинарных исследований. 2009, № 1

разработка новых средств в изучении дискурсивных практик и их новая трактовка.

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

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

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

Коммуникативное действие – исходный пункт анализа политических концептов. Исходной посылкой классической гносеологии в ее интерпретации познания была монологичность, или робинзонада, как методологическая предпосылка концепции. С этой особенностью классической гносеологии был связан и акцент на *самосознании*, который присущ классической (особенно немецкой) философии политики.

В 70-80-е годы прошлого века развертываются концепции коммуникативного действия (К.-О.Апель, Ю.Хабермас) – не просто более широкого понимания действия, но и кладущей в свое основание действие, ориентированное на *взаимопонимание*. С этим поворотом в социальной философии и социологии науки коррелировали и попытки перейти в структуралистской теории дискурса к осмыслению взаимопонимания различных акторов – от взаимодействия актеров и режиссуры до трактовки аудитории как акторов, участвующих в действии, от анализа коммуникаций внутри научного сообщества (например, лабо-

ратории) до осмысления методологии как правил дискурса и коммуникаций. Любое социальное действие имеет коммуникативный характер и предполагает признание со стороны другого. Поэтому в состав коммуникативного действия обычно включаются: 1) коммуницирующие субъекты, 2) intersубъективные смыслы, 3) проект, 4) мотивационный комплекс.

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

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

Спор между М.Фуко и Ю.Хабермасом. В этом отношении показательна дискуссия между М.Фуко и Ю.Хабермасом. Каждый из них зафиксировал (естественно, по своему) ведущие темы современного политического сознания (дискурс, власть и властные отношения – это сделал Фуко, коммуникативность социального действия – Хабермас). Каждый из них отрицал и не принимал анализ социально-политических проблем в терминах и модели рефлексивной рациональности и стремился определить политику, исходя из новой коммуникативной парадигмы. И вместе с тем они полемизировали друг с другом, хотя и не публично (их возможная встреча на семинаре в США в начале 80-х гг. так и не состоялась), но в текстах и интервью. Мы не будем касаться их принципиальных различий и совпадений в трактовке политики и философии, в понимании критики и ее функции в политической философии, поскольку этого уже касался В.Фурс,² а охарактеризуем несколько существенных пунктов в их понимании коммуникации. Причисляя Ю.Хабермаса к последователям Франкфуртской школы, Фуко замечает, что французская общественность плохо знакома с мыслью этой школы: «я полагаю, что философы этой школы поставили проблемы, над которыми мы еще бьемся, а именно проблеме отношения власти и рациональности»³. Имея в виду прежде всего книгу Т.Адорно и М.Хоркхаймера

² Фурс В. Социальная философия в не-популярном изложении. Вильнюс. 2006. С.68 и далее.

³ Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч.2. Статьи и интервью 1970-1984. М., 2005. С. 254

«Диалектика Просвещения», Фуко единодушен с ними в увязывании критики рациональности с критикой просветительской философии, которая считала, что можно достичь свободы с помощью разума, узурпировавшего место свободы.

Между ними налицо явные расхождения: Фуко не приемлет и считает опасным само понятие рационализации, настаивая на том, что надо раскрывать исторические типы рациональности, обращаться не к общим рассуждениям, а «ставить реальные, подлинные вопросы и формулировать их со всей четкостью, со всей сложностью и проблематичностью»⁴. Можно сказать, что Фуко отдает приоритет конкретно-историческим формам рационализации и способам организации «дисциплинарного общества» в разных сферах жизни – от психиатрии до школы, а Хабермас подвергает критике скрытые за принципом рациональности универсалистские притязания на господство. Фуко вполне справедливо упрекает Хабермаса в утверждении утопических элементов политического сознания, поскольку тот говорит об идеальном состоянии коммуникативного общества, где истины могут циркулировать беспрепятственно и где отсутствуют отношения власти, что, по мнению Фуко, невозможно. Он даже называет политическую философию Хабермаса утопией коммуникации, обладающей прозрачностью, противопоставляя трансценденталистскому, а тем самым неисторическому, способу мысли Хабермаса свой историцизм и ситуационизм.

Гораздо более критичен относительно Фуко Ю.Хабермас. Он посвящает его критике две главы, выросшие из лекций, в книге «Философский дискурс о модерне» (главу IX – «Критика разума и разоблачение наук о человеке: Фуко» и главу X «Апории теории власти»). Выделим те пункты в концепции власти М.Фуко, которые подвергнуты критике со стороны Хабермаса: а) структуралистско-системное понимание дискурса, что приводит Фуко, по словам Хабермаса, к «абсолютно несоциологическому пониманию социального»⁵, в котором центральное место занимают практики «репрессивной изоляции»⁶; б) анализ гуманитарных наук как технологий власти и дисциплинарного насилия; в) наделение современности («модерна») привилегированным статусом, что находит свое выражение в презентизме историографии, т.е. в реконструкции прошлого, исходя из актуальных задач настоящего времени, и в утверждении плюрализма историй (история «должна стать множественной»⁷); г) власть превращается у Фуко в трансцендентальное условие, необходимое для истины, являясь одновременно средством эмпирического анализа технологий власти. Хабермас весьма точно упрекает Фуко в двусмысленном употреблении понятия «власти»: «Оно приобретает, с одной стороны, невинность дескриптивного понятия, применяется для описания и служит эмпирическому анализу технологии власти, который, с методической точки зрения, далеко не случайно различают с рациональной, исторически ориентированной социологией знания. С другой сторо-

⁴ Там же.С.272,286.

⁵ Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М.,2003. С.253

⁶ Там же. С.255.

⁷ Там же.С.261.

ны, в тайне истории своего возникновения категория власти сохраняет смысл теоретического базового понятия, которым эмпирический анализ технологий власти задает конститутивное значение этого концепта в контексте критики разума, а генеалогическая историография гарантирует, что разоблачит тайны власти».⁸ Хабермас подчеркивал, что Фуко запутался в противоречиях, что он возродил те апории власти рефлектирующего субъекта, от которых стремился освободиться, в апориях презентизма, релятивизма и допущения трансцендентальной, бессубъектной воли к власти. Наконец, Хабермас обратил внимание на «демонстративные пробелы в изложении истории системы исполнения наказаний, упуская достижения в либерализации и правовых гарантиях в этой области».⁹ Универсализация принудительно-репрессивного характера власти касается и отношения полов, эмансипации женщин, норм воспитания детей и др. Хабермас по сути дела упрекает Фуко в том, что тот, критикуя просветительскую философию рефлектирующего субъекта, остается в ее пределах, превращая отношение субъекта к самому себе в трансцендентально-эмпирическое раздвоение,¹⁰ где власть оказывается безличным условием всех коммуникаций человека и вместе с тем его эмпирическим бытием. Эта же апория относится и к его трактовке дискурса: с одной стороны, власть дискурсивных формаций, в том числе и языка как системы норм, безлична и бессубъектна, образуя условие возможности коммуникаций, а с другой стороны, каждый акт дискурсивных практик предполагает признание со стороны участников коммуникации определенных норм дискурса, возможность их взаимопонимания и понимания другого. Апоории концепции власти Фуко во многом коренятся в том, что за точку отсчета было взято речевое сообщество, и дискурсивная формация по сути дела ограничивалась группой, вступающей в дискурс – речевой беседой. Поэтому и выявлялись разные аспекты существования дискурса: дискурс как система безличных норм языка, гарантирующей понимание, с одной стороны, и дискурс как взаимное понимание субъектов коммуникации, - с другой.

Итак, поворот философии к концепциям коммуникативного действия существенно трансформировал философию субъекта: единицей анализа вместо пропозиций стали речевые акты, их пресуппозиции, речевое сообщество стало пониматься как система дискурсивных практик, научный дискурс как совокупность речевых актов, имеющих модальный смысл и направленных на достижение согласия. Коммуникативная природа знания была тем пластом в жизни научного сообщества, который в классическом сознании, отдававшим приоритет рефлексивным механизмам разума, выпадал из поля внимания и исследования, поскольку акцент делался на мыслительную работу ученого, проходящую в уединении, лишь в конце прошлого века оказалась в центре внимания. Прежнее единое дисциплинарное сообщество распалось на множество научных микросообществ, каждое из которых использует свой тезаурус, «говорит на своем

⁸ Там же.С.283.

⁹ Там же.С.300.

¹⁰ Там же.С.308.

языке», а коммуникации между сообществами предполагают обращение к «зонам обмена», которые в классической философии выпадали из поля зрения.

Ныне возникают *новые формы пересечения областей исследования, новые зоны обмена* информацией между учеными. Если ранее в философии науки проводилось размежевание между фундаментальным и прикладным знаниями, а последнее рассматривалось как приложение истин, добытых в фундаментальных исследованиях, то ныне оказывается, что фундаментальное знание вырастает из прикладного, а прикладное знание дает мощный импульс и техническим разработкам, и новым способам теоретической мысли. Это же относится и к коммуникациям между научными микросообществами. М.К.Петров обратил внимание на значение неформального общения ученых, использующих различный тезаурус, которое он назвал «коридорной ситуацией». П.Галисон, анализируя формы организации пространства в лаборатории Ферми, отметил, что наряду со встречами экспериментаторов и теоретиков на семинаре лаборатории, «встречи умов» происходили в кафетерии, комнате отдыха и в аэропортах. Это означает, что существующие в науке «зоны обмена» далеко не институционализированы, что в них велика роль неформальных, межличностных контактов, институционализация которых разрушит один из важных каналов коммуникаций в науке и один из источников научных инноваций. Существенен и тот язык, на котором происходит эта неформальная коммуникация – вырабатывается *особый тезаурус общения* между участниками научного проекта, каждый из которых использует высоко специализированный тезаурус своей дисциплины. Этот тезаурус общения М.К.Петров связывает с тезаурусом, полученным благодаря общеобразовательной школе, а П.Галисон - с упрощенным жаргоном, аналогичным «пиджину» в антропологической лингвистике¹¹.

Глава 7. Условия коммуникативного действия.

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

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

1. Ни один говорящий не должен противоречить себе.

¹¹ Galison P. Image and Logic. A material Culture of Microphysics. N.Y., 1987; Галисон П. «Зона обмена»: координация убеждений и действий// Вопросы истории естествознания и техники. М., 2004. № 1. С. 64-92; Петров М.К. История европейской культурной традиции и ее проблемы. М., 2004.

2. Каждый говорящий, применяющий предикат F к предмету а, должен быть готов применить предикат F к любому другому предмету, который во всех релевантных отношениях равен а.
3. Разные говорящие не должны использовать одно и то же выражение, придавая ему различные значения.
4. Каждый говорящий может говорить только то, во что он сам верит.
5. Тот, кто прибегает к высказыванию или норме, не относящимся к предмету дискуссии, должен привести основание для этого.
6. Каждый владеющий языком и дееспособный субъект может принять участие в дискурсе.
7. Каждый может ставить под вопрос любое утверждение.
8. Каждый может вводить в дискурс любое утверждение.
9. Каждый может выразить свои установки, желания и потребности.
10. Никакое принуждение, господствующее вне или внутри дискурса, не должно мешать никому из говорящих реализовать свои права, определенные в пунктах 6 и 7.¹²

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

Если классическая философия и позитивизм даже в XX в. исходили из размежевания субъекта от объекта, то посылка теории коммуникативного действия состоит в том, что «познание на основе наблюдения, на уровне субъект-объектного отношения, всегда уже предполагает познание как смысловое взаимопонимание на уровне субъект-субъектных отношений»¹³.

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

¹² Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативные действия. СПб., 2000. С. 137-149.

¹³ Там же. С. 206.

ния, а не смыслопорождения, то понятие «коммуникативной компетенции» характеризует не только инварианты «жизненного мира» человека, но и семантико-прагматические универсалии языковой способности и языковой коммуникации.

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

Историки политических концепций и философы политики столкнулись с дилеммой: либо допустить возможность рациональных дискуссий и доказательства между сторонниками конкурирующих парадигм, основанную на существовании универсальных посредников коммуникации и рациональных стандартов аргументации, либо исходить из актуальных исторических дискурсивных практик, не допуская при этом никаких стандартов рациональности. Эта дилемма была сформулирована Р.Бернштейном: «либо неизменные стандарты рациональности (объективизм), либо произвольное предпочтение одного множества стандартов или практик конкурирующим множествам (релятивизм)».¹⁴ Универсальным рациональным стандартом (или медиатором коммуникаций внутри научного сообщества), по интерпретации Бернштейна, является разум, запечатленный в социальных практиках и представляющий собой совокупность наилучших из возможных научных аргументов, которые только можно привести.

Идея «присутствующего разума», который избавляет философа науки от впадения в релятивизм, с одной стороны, и в догматизм, с другой, отстаивается и Дж.Александром.¹⁵ «Присутствующий разум» - это совокупность разделяемых и обязывающих норм, общих истин, на которых основывается понимание и взаимопонимание между людьми, тематизация норм и правил коммуникативного понимания, обретение контекстуальной интерпретацией универсалистского значения, осмысление коммуникативных правил в формах обобщенного знания (лингвистики, теории коммуникации и др.), ставших интеллектуальными традициями, методологические правила и стандарты объяснения и согласования научных утверждений (и с наблюдениями, и внутри теории), исследовательские программы, дисциплинарные матрицы. «Присутствующий разум» обеспечивает существование дискурса, релевантного доказательству и критериям научности, признанными научным сообществом, и служит гарантом того, что научные коммуникации не вырождаются в болтовню идеологически ангажированных приверженцев той или иной доктрины убеждений. Идея «присутствующего

¹⁴ *Bernstein R.J.* Beyond Objectivism and Relativism. Philadelphia, 1983. P. 68.

¹⁵ *Александр Дж.* Общая теория в состоянии постпозитивизма: «эпистемологическая дилемма» и поиск присутствующего разума // Социология 4М. М., 2004. Вып. 19. С. 182.

щего разума», по словам Александера, нацелена на то, чтобы построить теоретический дискурс «на основе универсального аргумента»¹⁶.

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

Философия гуманитарных и социальных наук прошли свой круг – от утверждения универсальных методологических правил до погружения научной рациональности в исторически изменчивые контексты научной коммуникации. Теперь же начинается новый круг – возврата к идее универсальности, поиска универсальных норм и правил, в том числе и научных коммуникаций. Но этот новый круг уже обогащен осознанием того, что собой представляет научная практика, насколько дискурсивные практики «отягощены» процедурами аргументации и интерпретации и не могут быть целиком и полностью редуцированы к методам доказательного знания, сколь трудно достижение согласия в научном сообществе и тем более объективности знания. Примером широкого использования методов включенного наблюдения и аргументативной логики могут служить полевые исследования Б.Латура и С.Вулгара «Лабораторная жизнь».¹⁷

Глава 8. Концепт как ядро политических концепций. Отличие политической концепции от политической теории

Коммуникативная природа концептов и концепций не позволяет описать их с помощью понятий интенциональной феноменологии, делающей акцент на направленности сознания на вещь и противопоставляющей предметное содержание мысли от актов мысли. Поэтому анализ концепта включает в себя не только отношение "своей" и "чужой" речи в диалоге, исследованное М.М.Бахтиным, но и новые варианты модификации феноменологии - например, "ре-спонсивной феноменологии" (Б.Вальденфельс), где отношение Я и Другого становится центральным, новые варианты трансцендентализма, например, трансцендентальная прагматика языка (К.О.Апель), которая исходит из значимости

¹⁶ Там же. С. 196.

¹⁷ Latour B., Woolgar S. Laboratory life: the social construction of scientific facts. London.1979; Латур Б. Дайте мне лабораторию и я переверну мир!//Логос. 2002. № 5-6.

вопросов и ответов для аналитики сознания, из понимания знания как трехместного интенционального акта, опосредованного знаком и включенного в контекст "понятийно-языкового взаимопонимания безграничного коммуникативного сообщества"¹⁸. Безграничное коммуникативное сообщество заместило собой трансцендентального субъекта, а интерсубъективность значения трактуется как априори идеального коммуникативного сообщества. Уже обращение к прагматике и коммуникативным контекстам функционирования языка позволило Апелю указать на существование "интерсубъективно значимых "сущностных" определений, - не со стороны монологического - по возможности независимого языка - сущностного усмотрения, но - в конечном счете - со стороны *понятийно-языкового взаимопонимания безграничного коммуникативного сообщества*"¹⁹. Эти формы понятийно-языкового взаимопонимания Апель не называет концептами, для него они включены в общий пласт понятийного языка, фиксируемого в различных аспектах - монологическом и коммуникативном. И все же он фиксирует в языке семантические системные структуры, предопределяющие любое взаимопонимание, а это и есть, по нашему мнению, концепт в отличие от понятия.

Поворот философии к коммуникативным познавательным структурам, к анализу познавательных форм в контексте коммуникационных актов шел параллельно повороту лингвистики к исследованию речи, прагматических контекстов языка, выявлению концептов как смысловых единиц метаязыка. Первый шаг лингвисты сделали в начале 90-х годов - в работах кружка "Логический анализ языка" (под руководством Н.Д.Арутюновой) и исследованиях т.н. "семантических примитивов" А.Вежбицкой, которая выделила около 60 "универсальных атомов смысла", универсальных элементарных концептов, присущих всем естественным языкам. Подчеркнем еще раз, исследования в философии прагматических аспектов языка, включение в орбиту гносеологического анализа коммуникативных характеристик языка и речи *шло параллельно и иногда даже с опережением* лингвистических исследований концептов. Лингвистический анализ концептов при всем различии исследовательских программ, движимых либо лексикографическими, либо культурологическими интересами, в конечном счете было обусловлено переходом от логики искусственных языков, сконцентрированных преимущественно на синтаксисе, к логическому исследованию естественного языка, где приоритет отдается уже проблемам семантики и прагматики языка.

Итак, концепт можно охарактеризовать как смысловую форму, возникающую и функционирующую в смысловом поле естественного языка, в контекстах дискурсивных практик (от речи до текстов). Он взаимоинтенционален, поскольку взаимоинтенционален любой акт речевой коммуникации, он многомерен и исполнен смысловой напряженности, поскольку является выражением

¹⁸ Апель К.- О. Трансформация философии. М., 2001. с.258.

¹⁹ Там же.

ценностных ориентаций и предпочтений участников коммуникативных актов, нагружен их интерпретациями. В этом их принципиальное отличие от понятия, логическое значение которого всегда всеобщее, не зависит от естественного языка и однозначно выражают логические отношения в идее, в идеальном бытии. Смысл же концепта всегда субъектен. В этой связи можно напомнить слова Г.Г.Шпета, сказанные, правда, относительно выражения субъектности в языке: "О чем бы нам не сообщал известный "субъект", что бы он ни передавал в своих словах, так или иначе в них может сказаться также личность или субъективные свойства самого рассказчика. "выражении" его лица, в его речах, в тоне, характере, темпе, в самом подборе слов сказывается и он сам. Есть специальные словесные средства и формы, выражающие внутренние чувства, настроения, внутреннее отношение вообще субъекта к передаваемому им содержанию, такова, например, образная или фигуративная речь, взволнованная, спокойная, мягкая, резкая, радостная, грустная, изысканная и пр. и пр. Во всех этих случаях человек передает не только *нечто*, но и "выражает" также произвольно или непроизвольно, свое отношение к этому нечто, так или иначе реагирует на него"²⁰. Объективирующий дискурс, или как его называет Шпет, терминативная речь, стремится элиминировать субъекта, освободиться от выражений говорящего о самом себе, о своих намерениях и т.п. Терминативная речь присуща науке. Фигуральная - риторике. Поэтому в риторике и предпринимались первые попытки осмысления роли тропов, особенно метафор. Поворот философии к неориторике, возникновение логики аргументации, анализа повествования и дискурса не только существенно расширил репертуар языковых средств, ставших предметом исследования, но и кардинальным образом сместил акценты: теперь уже объективирующий дискурс (или терминативная речь) оказался частным и даже вырожденным случаем всего богатства прагматики языка.

Концепция (от лат. *conceptio* - схватывание). Изначально термин "концепция" в латинском языке означал "слоги, то есть связи, или концепции, потому что они схватывают, или соединяют буквы". Затем это слово стало понятием философского дискурса, который выражает или акт схватывания, понимания и постижения смыслов в ходе речевого обсуждения и конфликта интерпретаций, или их результат, представленный в многообразии *концептов*, не отлагающихся в однозначных и общезначимых формах понятий. Часто термин концепция отождествляется с такими терминами, как "идея", "система", "теория" в широком смысле слова, что, на наш взгляд, неправомерно. Концепция связана с разработкой и развертыванием *личного знания*, которое в отличие от теории не получает завершенной дедуктивно-системной формы организации и элементами которого являются не идеальные объекты, аксиомы и понятия, а *концепты* - *устойчивые смысловые сгущения*, возникающие и функционирующие в процессе диалога и речевой коммуникации. Не случайно Д.М. Армстронг назвал кон-

²⁰ Шпет Г.Г. Язык и смысл//Логос. 1996. №7. С.114.

цептами любые формы предикации. Концепции, приобретая пропозициональную форму теории, утрачивают свою сопряженность с коррелятивностью вопросов и ответов, образующих определенный комплекс. Концепции коррелируют не с объектами, а с вопросами и с ответами, выраженными в речи, и смысловыми "общими топосами", признаваемыми участниками диалога. Референциальное отношение к предметам в них опосредовано речью Другого и моей речью, ориентированной на Другого. Каждый элемент концепции коррелирует не с объектом, а с целостностью личного опыта.

Концепт составляет ядро концепции, которая, претендуя на общезначимость, все же несет на себе отпечаток личности, его взглядов, установок, способов постановки и решения проблем. В лучшем случае концепция интерсубъективна. Будучи «растиражированной», концепция превращается в идеологию микросообщества и социальной группы. Социально-политическое познание не может не существовать в многообразии концепций, которые все и благодаря своему множеству могут репрезентировать социально-политическое бытие. Отсекая в ходе конкуренции ту или иную концепцию, мы раскалываем то зеркало, в которое глядимся. Как известно, политическая борьба различных микрогрупп обычно и связана с превращением защитников других концепций в своих оппонентов и даже врагов. В этом исток не только догматизации той или иной социально-политической концепций, но и деформирующего влияния политической конкуренции на самосознание общества. Теория в строгом смысле слова всегда связана с построением идеальных объектов, с выявлением их связей между собой, с пониманием знания как дедуктивно построенной системы, где одна теорема выводится из другой. Так были построены «Начала» Евклида. Так была построена механика Ньютона. На такое же построение претендовали структурно-функциональный анализ социального действия Т.Парсонса, но таковым он не являлся. Для любой социально-политической концепции важен тот контекст, в котором она формируется и существует.

Уже в средневековой философии оппозиция "доктрина - дисциплина", возникшая в контексте устного обучения, где одна сторона характеризует знание для обучающего, а другая - для обучаемого, была восполнена Петром Абеляром схоластическим методом "Да" и "Нет", что не только углубило антиномии религиозности, но и вынудило комментирующий разум обратиться к герменевтике как искусству истолкования и к осмыслению особенностей знания, функционирующего в речевом обсуждении и конфликте интерпретаций. Философия Нового времени, ориентировавшаяся на построение теории, сначала полностью освободила знание от его коммуникативных связей и особенностей и свела идею концепта к понятию, а концепцию - к теоретико-системному знанию. В XX в. концепция связывается с символизацией личностного перцептивного опыта через воображение (С. Лангер), через метафору (Х. Блюменберг) или через систему тропов (Х. Уайт). В современном постмодернизме (Ж. Делез, Ф. Гваттари) философия понимается как "творчество концептов", противопостав-

ляемых понятиям науки. Концепты, понятые как ядро концепции, рассматриваются ими как "нечто внутренне присутствующее в мысли, условие самой ее возможности, живая категория, элемент трансцендентального опыта", как "фрагментарные единства, не пригнанные друг к другу, так как их края не сходятся", обучающие нас пониманию, а не познанию, как "архипелаг островов" смысла.²¹ Коммуникативная природа концептов и концепций не позволяет описать их с помощью интенциональной феноменологии, делающей акцент на направленности сознания на вещь. Поэтому наряду с концепцией диалога (М.М. Бахтин, В.С. Библер), где концептуальным ядром выступает произведение, существует и "респонсивная феноменология" (Б. Вальденфельс), исходящая из отношений Я и Другой, из значимости вопросов и ответов для сознания, а ныне развивается трансцендентальная прагматика языка (К.О. Апель), теория речевых актов (Д. Серль), теория коммуникативного действия (Ю. Хабермас), сопрягающие формы сознания с формами коммуникаций.

Раздел IV. Сами концепты.

Глава 9. Концептуализации управления, права и собственности.

Отношение «господин – раб» («властелин- слуга»). О нем, например, идет речь в Аристотелевой «Политике», объединяющей в себе темы экономики, наилучшего образа правления, общей теории полиса, реальных видов управлений и идеального вида. Аристотель, как и мы, считает, что всегда испокон веку люди не были довольны своим государством, а потому надо понять, что оно такое по природе и каким могло быть. При чтении «Политики», которую Аристотель называет «эксотерическим рассуждением» (1322 а 22), где говорится о том, что «человек – существо полисное» (1253 а 3), или «общественное» (1253 а 8), иногда возникает неудовлетворенность, ибо читаешь во многом известное, и удивление, ибо известно такое же, что вызывает ненависть и удивление по сей день: при попытках сохранить застойную или несправедную власть администрация подсылала подслушивателей в дружеское собрание или на встречи (у нас называемых стукачами, люди из опасения их отвыкали свободно обмениваться мыслями), подстрекала людей к взаимной вражде, сталкивала друзей с друзьями, простых и знать, богатых с богатыми, вызывая взаимное недоверие и лишение политической энергии (1314 а).

Неудовлетворенность снимается только тогда, когда вдруг осознаешь, что все это было впервые. Впервые были выделены типы правления, впервые даны определения и этих форм правления, и того, что такое гражданское общество,

²¹ Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? СПб., 1998.С. 49.

которого у нас до сих пор нет, потому что люди у нас наделены гражданством, а не являются гражданами по природе.

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

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

Аристотель сообщает сведения о политических устройствах «как существующих в действительности, так и оставшихся только в проектах» (1274 b 27), обращая внимание на необходимость строгого разграничения понятий, которые одни и те же по форме меняют свое содержание в разных политиях. Так, например, кто в демократии гражданин, в олигархии уже не гражданин; поскольку же, как правило, эти два вида устройства смешиваются, то, если эти понятия не разграничены, то возникает много трудностей при разрешении вопросов. Гражданином, по Аристотелю может считаться тот, кто участвует в законо-

совещательной или судебной власти, чья деятельность направлена на служение добродетели, граждане должны быть свободны от забот о предметах первой необходимости, кто имеет доступ к какой-либо должности. Поскольку гражданином может быть только тот, кто имеет досуг, ремесленники не могут быть гражданами (1278 а 5 – 10), хотя это, по Аристотелю, трудноразрешимые вопросы, ибо речь идет о профессиональном отношении к делу. К трудноразрешимым вопросам Аристотель относит и вопрос о единстве и размерах государства (Вавилон три дня уже был как взят, а часть жителей об этом не знала), и вопрос о природе взросления некоей политики – одно ли и то же государство, если прошли три поколения? Реки называем, хотя вода разная.

К добродетели гражданина относится способности и властвовать и подчиняться.

Не сторонник ни демократии, ни олигархии, Аристотель все же считает, что править должно большинство. Он объясняет это тем, что большинство людей, каждый из которых сам по себе может и не быть дельным, объединившись, окажется лучше тех же самых граждан, если бы они действовали порознь. Но в этом заключается специфическая трудность: каждого из большинства небезопасно подпускать к управленческим должностям, но не менее безопасно от участия отстранять. И поскольку должности, необходимые для обслуживания большинства, такие как врач или кормчий, должны занимать знатоки, то, исходя из этой позиции опыта и знания, предоставлять народной массе решающий голос небезопасно (1281 в 25 – 1282 а 10). Потому вопрос о равенстве или неравенстве – специфическая трудность политической философии (1282 в 20 – 25), ибо стремление повсюду соблюсти равенство, основанное на ошибке в *первоначале* может привести к плохому исходу, ибо из равенства по рождению (все участвующие в Народном собрании – свободнорожденные) делают вывод о равенстве вообще. Этот вывод делает Гоббс в XVII в. Возражение против вероятности такого равенства, пишет он, основано на «суетном представлении о собственной мудрости, присущее людям, полагающим, что они обладают мудростью в большей степени, чем простонародье, т.е. чем все другие люди кроме них самих и немногих других, которых они одобряют... Но это обстоятельство говорит скорее о равенстве, чем о неравенстве людей в этом отношении, ибо нет лучшего доказательства равномерного распределения какой-нибудь вещи среди людей, чем тот факт, что каждый человек доволен своей долей».²² В условиях, однако, всеобщего равенства и правообладания, прав всех на все право, по Гоббсу, – пустой звук, реально приводящий к отрицанию права. Выход Гоббс видит в замене естественного права, понимаемого как «свобода всякого человека использовать свои собственные силы по своему усмотрению для сохранения своей собственной природы, т.е. собственной жизни», естествен-

²² Гоббс Т. Левиафан. М., 1936. С.113.

ным законом, то есть разумным ограничением этого права в целях обеспечения жизни и покоя²³.

Гоббс видит различие между правом и законом, что обычно смешивается, в том, что первое «состоит в свободе делать или не делать», а второй «определяет и обязывает к тому или другому члену этой альтернативы, так что закон и право различаются между собой так же, как обязательство и свобода, которые несовместимы в отношении одной и той же вещи».²⁴ Добровольное отчуждение или перенесение прав в пользу другого означает, что отчуждающий права в принципе не интересуется тем, кому их передал, а передающий права желает, чтобы оно досталось кому-то или чему-то определенному. Перенос прав на государство означает полное и безоговорочное повиновение этому государству, точнее сам перенос прав и есть государство. А так как права человека безграничны, то и права государства безграничны. Потому подчинение власти условно в силу делегирования ей прав.

Гоббс игнорировал такую форму правления, как демократия. Поэтому при определении и утверждении естественного равенства для него не составляло никакого труда опираться на естественный разум и искусство общежития, заключающееся в практическом отчуждении прав властным органам, которые обязывают людей повиноваться любым властям. Однако Аристотель жил в ситуации политического разноправия, потому ошибки в определении равенства казались ему чреватými переворотом или нарушением системы правления. Именно поэтому, пишет Аристотель, – и мы в этом с ним солидарны, – необходимо теоретическое знание предпосылок для наилучшего правления, которое подходил бы для всех политий, хотя «в теоретических построениях нельзя искать той же точности, какая требуется при наблюдении над тем, что доступно исследованию путем опыта» (1238 а 20).

Будучи, повторим, сторонником аристократического правления, то есть правления свободнорожденных, благородных, богатых и знающих людей, Аристотель обосновывает это свое мнение анализом других форм правления, прежде всего демократических, поскольку долгое время жил в демократических Афинах. Он предостерегает от определения демократии как такого вида правления, при котором верховная власть сосредоточена в руках народной массы с таким органом управления, как советы, утрачивающие, однако, свое значение там, где всеми делами занимается народное собрание. Ибо считается, что и в олигархиях власть принадлежит большинству, хотя реально она сосредоточена в руках богатого меньшинства. Олигархическим строй является по укладу и господствующим обычаям, а по законам он демократический. Часто такое происходит после политических переворотов. Свобода и равенство – основные признаки демократии – часто толкуются как возможность делать всякому что угодно, не считаясь с полисом. Этим пользуются демагоги, которые начинают

²³ Там же. С.117.

²⁴ Там же.

властвовать над мнением народа. Возводя обвинения на должностных лиц, говорят, например, что их должен судить народ, который охотно верит в это. Таким образом происходит или может произойти подмена истинного закона властными решениями заинтересованных лиц, а народное собрание занято частными вопросами. Рассуждая о наказании преступников, он, например, считает, что конфискации надо производить не в пользу общественной собственности, что реально может вести к ее перераспределению, а делать конфискованное священной собственностью, тогда вынесение приговоров будет легче и справедливее, ибо никто не получает выгоды (1320a 10). Но при любом строе погоду делают средние люди со средней собственностью (1295b 30 - 40). Что касается правонарушений, то Аристотель считает их чем-то «вроде софистического вывода: если каждая отдельная часть мала, то и целое невелико. А это отчасти так, отчасти не так: ведь целое, взятое во всей его совокупности, не мало, оно лишь состоит из мелких частей. Таким образом, должно прежде всего остерегаться такого начала, а затем уже не верить тем софизмам, которые составляются для обмана народной массы». (1307b 35 – 1308a 5).

Ибо что представляла собой древнегреческая полития (так называлась любая форма правления вообще)? Прежде всего и изначально полития – это форма *общения* свободных людей, которая охватывает собой все остальные формы общения. (1252a 1 - 10). Таких людей Аристотель называет государственными общниками (*κοινοῖσι*, 1261a), то есть имеющими отношение к общему благу, а не к высшему, кафолическому. Это «общение родов и селений ради достижения совершенного самодовлеющего существования, которое... состоит в счастливой и прекрасной жизни» (1281a 1 - 5). Человек способен по природе к такому объединению, потому что ему дана речь, то есть то, что позволяет обращаться к другому и понимать его, мысль и способность тем самым восприятия добра и зла. Более того, полисное единство первично по природе как целое, которое предшествует части. Человек, по Аристотелю, может быть завершен только в полисе, это человек-полис, обладающий наибольшим единством.

Цель Аристотеля – исследовать человеческое общение в наиболее совершенной форме. Поскольку совершенное общение происходит в полисе, то он и желает исследовать разные виды его устройства. При том, что общество есть единство, то немаловажно рассмотреть вопрос о том, что такое полисное единство. «Государство, - по мысли Аристотеля, - при постоянно усиливающемся единстве перестает быть государством. Ведь по своей природе государство предстает неким множеством» (1260и 15 – 20). И хотя государство мыслится как семья, а семья как один человек, все же оно состоит из множества людей с разными качествами. Поскольку государство не военный союз и не объединение многих народов (федерация), то оно должно руководствоваться принципом взаимного воздаяния; этот принцип должен существовать между свободными и равными, так как все они хотят управлять, но не могут делать это

одновременно, но периодически. «Таким образом, оказывается, что правят все, как если бы сапожники и плотники стали меняться своими ремеслами и одни и те же ремесленники не оставались бы постоянно сапожниками и плотниками» (1260a 30 - 36).

Сказанное свидетельствует о сильном влиянии Аристотелевой идеи на ленинскую мысль о том, что каждая кухарка может управлять государством. Это очевидно демократический принцип Афинской политики, хотя, как считает Аристотель, сторонник аристократического правления, «было бы лучше, если бы правили, насколько это возможно, одни и те же люди» (там же). Но «равные уступают место равным, как будто они подобны друг другу и помимо равенства во власти. Одни властвуют, другие подчиняются, поочередно становясь *как бы другими*» (там же). Это «как бы другие» свидетельствует, что властвование и подчинение наличествует в одном и том же носителе, который в зависимости от обстоятельств может попеременно быть то тем, то этим. Такое многообразие свойств есть указание на универсально-понятийное мышление (свойства которого описал М.К.Петров²⁵, прежде всего возможность в одном субъекте совмещения разных профессий, каждая из которых подчиняется той, что востребована здесь и теперь) и есть свидетельство логической трудности исполнения этой двойственности, представленной в одном. Субъект осознается Аристотелем подвижным местом контакта «текучего», как говорил Петров, «мира деятельности»²⁶ и неизменности знакового мира, которым является полис. «Можно и другим способом *доказать*, - пишет Аристотель (выделено нами. – *Авт.*), - что стремление сделать государство чрезмерно единым не является чем-то лучшим», например тем, что «семья - нечто более самодовлеющее, чем отдельный человек, полис – нежели семья, а осуществляется государство в том случае, когда множество, объединенное государством в одно целое, будет самодовлеющим» (1261b 10 - 13). При этом стоит учитывать, что с укрупнением единицы, степень ее единства уменьшается. Нет ничего более единого по степени единства, чем человек, и нет ничего менее единого, чем он, по степени общения. Потому «если более самодовлеющее состояние предпочтительнее, то и меньшая степень единства предпочтительнее, чем большая» (1261b 13 - 15).

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

²⁵ См.: Петров М.К. Язык, знак, культура. М., 1991 (глава «Генезис европейского социального кодирования» и др.)

²⁶ Там же. С.212.

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

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

Аристотель настаивает именно на термине «полис», который нельзя переводить как «государство». «Неправильно, - пишет он, возражая Сократу и Платону, - говорят те, которые полагают, что понятия “государственный муж”, “царь”, “домохозяин”, “господин” суть понятия тождественные. Ведь они считают, что эти понятия различаются в количественном, а не в качественном отношении; скажем, господин – тот, кому подвластно небольшое число людей; домохозяин – тот, кому подвластно большее число людей; а кому подвластно еще большее число – это государственный муж или царь» (1252a 5 - 10). «Это, однако, далеко от истины», - говорит Аристотель (1252a 16). Эти слова можно повторить, рассмотрев наше российское понятие государства, накрепко связанного со своим синонимом «царь». Сказки начинаются со слов «в некотором царстве, в некотором государстве», где эти слова – суть одно. Однако у нас они столь тесно связаны с понятием страны, что вошли в глубины российской ментальности, если мы не слышим между ними никакого различия, кроме звукового. Но и в нем не отдаем себе отчета, ибо спокойно говорим о *демократическом государстве*. Как если бы было возможно отождествить власть народа с единоличной властью царя. Лишь в последнее время эти слова стали осознаваться как оксиморон, правда осознание это едва брезжит. Некоторые (не все) люди вдруг почему-то возмутились, когда государственный деятель Б.Е.Немцов назвал Б.Н.Ельцина «царем Борисом», хотя глава государства есть в нашей, российской традиции царь-государь, да и время от времени возникающие идеи

возвращения монархии на деле есть не что иное как вытеснение на поверхность того, что было загнано глубоко внутрь.

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

Такое различие Аристотель полагает свойством природно развитой гражданственности, ибо он отрицает такое свойство у варваров, у которых, как он пишет «женщина и раб», которые «по природе своей два различных существа», «занимают одно и то же положение, и объясняется это тем, что у них отсутствует элемент, предназначенный по природе своей к властвованию. У них бывает только одна форма общения – общение раба и рабыни». Здесь однозначно заявлено специфическое горделивое отличие эллина от неэллина, но не менее существенно и то, что заявлено оно не на основании этнических различий, а на основании осознанного отношения к общению, основанному на отпращивании властных функций, на признании общественных властных отношений первичными относительно естественных.

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

Из селений возникает полис как естественное завершающее общение. Отсюда и вывод о человеке как полисном существе, изначально, по природе, обладающем нравственностью, являющейся основанием права и собственности.

Живущего вне полиса Аристотель называет либо недоразвитым, либо сверхчеловеком, без рода, без племени, вне законов и дома, жаждущего войны. Это «отдельная пешка на игральной доске». Полис же – целое, уподобленное живому существу.

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

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

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

ствяет господскую власть над его телом, а разум полисную, как государственный муж.

В отношениях между господином и рабом господин олицетворяет политическую деятельность, поскольку обладает рассудком, которым не обладает раб, способный только к пониманию. Раб, по Аристотелю, повторим и проартикулируем, - тот, кто способен нечто исполнять, и это его природное свойство. Аристотель упоминает и о существовании рабства по закону. Оно «является своего рода соглашением, в силу которого захваченное на войне называют собственностью овладевших им». Свое отношение к такого рода рабству Аристотель выражает резко, хотя и не персонифицированно: «Это право *многие* причисляют к противозакониям из тех, что иногда вносят ораторы: было бы ужасно, если бы обладающий большой физической силой человек только потому, что он способен к насилию, смотрел на захваченного путем насилия как на раба и подвластного себе» (1255a 5 - 11).

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

Само соединение политики и философии как удела свободного определенным образом уравнивает оба этих способа жизни, поскольку оба свидетельствуют о свободе от *работы*, под которой понимался физический труд. Сын каменотеса Сократ, отказавшийся от идеи изгнания, свидетельствовавшего бы о его принадлежности к недоразвитым или сверхчеловекам, рассудительной силой Аристотеля причащался сословию свободных властвующих людей.

Вся «Политика» в известном смысле спор с Сократом. Аристотель словно проигрывает заново все его рассуждения, взвешивая на весах правильности разные мнения. Так, рассуждая о справедливости, Аристотель приводит и мнение Сократа о справедливости как о благоволении к людям и мнение его оппонента Фрасимаха о ней как выгоде сильнейшего, а рассуждая о благородстве происхождения, приводит мнение Анита, будущего судьи Сократа, о том, что от хороших родителей происходит хорошее, и Сократа, что природа стремится к этому, но не может этого достигнуть. Аристотель на основании *своего* метода диалектически рассудил, что противоположные мнения не убедительны одно без другого. Убедительности способствует применение любой вещи на деле, с каковой мыслью мысленно же согласился бы впоследствии Л.Витгенштейн. «Дурное применение власти не приносит пользы ни тому, ни другому», так что «рабу и господину», то есть подвластному и властвующему, «полезно взаимное

дружеское отношение» (1255b 10 - 15), понятное только при условии правильного применения природных способностей, а не насилия. Такое определение никак не умаляет человеческого достоинства. В любом случае в полисе выявляются два вида власти, существующие вместе и одновременно: монархия как власть господина в семье и полития как власть государственного мужа над равными и свободными (там же).

На этом важно остановить внимание. Древнегреческий раб, как видно из описания определения Аристотеля – не египетский раб, не русский крепостной, привязанный к земле, и не советский житель ГУЛАГа, куда без суда и чаще всего без следствия отправлялись люди для подъема народного хозяйства (что, по Аристотелю, рабское дело), которого к тому времени не было, фактически обреченные на смерть. Обреченные не потому, что они обязаны были умереть, но потому, что никому не было дела до их выживаемости. Рабами к тому же становились как люди физического труда, так и умственного, стесненные обязательной, как говорил Бибихин, собственностью, под которой подразумевались кружка, ватник, работоспособное тело²⁷. Власть силою властных волюнтаристских решений резонно уравнивала людей во всем, ибо все считались равными умственно и физически – в ХУП в. это провозгласил в «Левиафане» Т.Гоббс, и почему-то именно эта формула равенства возымела успех, предполагая, что главным определителем умственных способностей является благоразумие, выражающееся в том, что каждый человек доволен тем, чем наделила его природа.²⁸

Почему же люди позволяли сделать себя рабами, не используя самого термина «раб»? Первый ответ на поверхности: в России в течение долгого периода каждый был зависим от государя (Москва вобрала в себя византийство и присвоило его приемы тоталитарного государства), и эта зависимость, прошедшая в одночасье не изгоняется из ментальности, тем более, что речь идет в основном о тех людях, кто изначально принадлежал не к отчужденному от народа высшему сословию, а к низшему, подвластному, прописанному и приписанному к определенному месту земли. Поскольку это был *весь* народ, то явилось на свет, по словам В.В.Бибихина, «диктатура как карикатура, абсурдная, пугающая, нечеловеческая. И то же можно сказать о революции 1991 г.»²⁹. Это первое. Второе. Ни о каком дружеском отношении речи быть не могло, поскольку идеология провозглашала, что лучшее дело любви – это ненависть, не предполагающая дружелюбия. Принято думать, что народная власть была отчуждена от народа. Так можно считать относительно царской России, даже Киевской и Московской Руси, но соответствует ли это советской действительности?

²⁷ Бибихин В.В. Своё, собственное // Бибихин В.В. Другое начало. СПб., 2003. С. 376.

²⁸ Обратим внимание на то, что Шпет своим переводом названия раздела «Феноменологии духа» Гегеля «Господство и рабство» (Herrschaft und Knechtschaft) связал господство и рабство с определенным историческим феноменом, хотя имел полное право универсализировать эту систему отношений, поскольку речь идет о властелине и слуге. Впрочем, может быть, здесь скрыт намек на то, что в тоталитарном государстве – все рабы одного господина.

²⁹ Бибихин В.В. Введение в философию права. М., 2005. С. 171.

Царская власть была расстреляна. От самозванцев были застрахованы, варягов не призывали. Как на варягов уповали в 60 – 80—е годы диссиденты, обращавшиеся за идейной помощью к Западу. Но с 1917 г. была установлена партийная власть, многие представители которой были выходцами из народа, во всяком случае – из разночинной интеллигенции. Сейчас иногда говорят, что эта власть была захвачена бандитским путем, и приводится много примеров бандитизма: одиночные террористические акты, грабеж банков, организованный большевиками. Эти вещи, разумеется, не мелочи, но продумать надо, что такие акты совершались не ворами и не бандитами, а планировались хорошо образованными людьми, к каковым относился, например, Л.Красин. Разумеется, вождями пролетариата была использована старинная ненависть народа к богатым. Но ненависть-то действительно была! Крестьяне из блоковской деревни объяснили ему, что пожгли Шахматово потому, что все жгут. Вот этот квантор всеобщности здесь самое важное. Замечание маркиза де Кюстина, записки которого великолепно проанализировал В.В.Бибихин во «Введении в философию права», о том, что в России *богатые не соотечественники бедным*, пришлые, приданные, не ведающие народа, объясняет эту всеобщую ненависть гораздо лучше, чем просто ненависть эксплуатируемых к эксплуататорам. В этом плане и лозунг «грабь награбленное» звучит иначе: как возможность освобождения от чужаков, которых русские пролетарии не знали и которыми, согласно Аристотелю, были те, кто вне закона, вне полиса, кем отказался быть Сократ. После уничтожения (физического и идеологического) этих чужаков-богатых, ненависть обратилась внутрь, на самих носителей ненависти и стала пожирать собственных родителей. Унять ее помогли война, разруха (последнюю не смогло уничтожить то прежде неграмотное и замученное население, которому времени не хватило образоваться в народ), а впоследствии внутреннее диссидентское движение, пригрозившее вмешательством Запада, тех же варягов. Человек, если исходить из теории Аристотеля, природно правовое собственническое существо, живущее в определенной системе власти. Но в ситуации отсутствия права, собственности, реального участия в управлении, то есть в ситуации рабского состояния, такое существо, потеряв имя раба и не приобретя имени гражданина, одновременно потеряло право называться человеком, оно человекоподобно, а потому обладая мягким нравом и дружелюбием в семье среди равных и своих (где все государственные мужи и жены), ненавистной стороной обращено в сторону других, даже ближайших соседей, на чью, пусть малую, собственность уже не рабы, но и не граждане, поскольку собственности у них не было, кроме весьма скудной личной, могли претендовать *не по праву*, ибо нет права брать чужое. Срабатывал первопринцип все того же Гоббса – война всех против всех в отсутствие правильного государственного управления. Если все люди могут претендовать на все (кухарка управлять государством), то все может принадлежать всякому, соответственно рождая войну всех против всех. Доносы способ-

ствовали такому чудовищному, извращенному способу возвращения себе состояния и имени человека, зависящим от обладания собственностью.

Что такое собственность? Что такое собственность, помимо того, что она часть дома, часть семейной организации и искусство для приобретения средств? Аристотель пишет, что «вопрос о том, представляет ли искусство наживать состояние часть науки о домохозяйстве, или оно является особой, отличной от нее отраслью знания, вызывает затруднения, если считать, что тот человек, который владеет указанными искусствами, может исследовать, в чем заключается источник имущественного благосостояния и вообще собственности». Отождествляя в известном смысле понятия “собственность” и “богатство”, Аристотель пишет, что они «заклучают в себе много разновидностей» (1256a 15 - 20).

Анализируя эти самые виды, Аристотель фактически фиксирует то, что можно назвать «охотой», «схватыванием», а то и «захватом». Разделяя искусство приобретения собственности 1) по природе и 2) по опытности и использованию технических приспособлений, Аристотель полагает, что первичная собственность образовалась от умения взять то, что даром давала природа. Разделив этот первичный захват на три, Аристотель выделил прежде всего *кочевников*, затем охотников и земледельцев. Первые – наиболее ленивые – «питаются, не прилагая ни труда, ни заботы мясом домашних животных... возделывая как бы живую пашню», вторые живут разными видами охоты, среди которых на первое место ставит грабеж, или разбой. Впоследствии грабеж и разбой Аристотель выделяет как самостоятельный образ жизни тех, «кто непосредственно трудится над тем, что дает природа, не прибегая для добывания средств к жизни к обмену и торговле» (1255b 3- 1256b), называя подобный образ жизни «нуждой» как первоначальным импульсом обретения своего и «даром» природы. Причем и нужда и природные дары – свидетельства жизни, предназначенные для жизни, без которых ни самой жизни, ни человека как целого, а Аристотель рассматривает именно целое человека, нет.

Искусство приобретения собственности по природе не беспредельно, его пределом является количество и величина используемых орудий. Беспредельным является искусство приобретения собственности с использованием опыта и экономических, политических и технических приспособлений. Пользование этой собственностью двояко: по прямому назначению (обувь надевают на ноги) и ради обмена (продажа или обмен обуви). Цель такого искусства также двоякая: оно не противно природе и в то же время служит восполнению недостающего по природе. Такого рода искусство привело к развитию монетарной меновой торговли и иного, чем первоначальное, понимание богатства, способствуя разведению понимания терминов собственности по природе и собственности как наживания богатства. При этом как любое искусство оно имеет предел, заданный достижением богатства и денег, и не имеет предела в средствах достижения предела. Но в отличие от других искусств, чья цель – нечто иное, чем

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

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

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

В доказательство истинности своих взглядов на природу собственности и на способы ее наживания Аристотель ссылается на специальную литературу и на «ходячие рассказы», полагая, однако, что у каждого человека есть собственная цель в жизни. Так, предметом стремлений философов является не богатство, а мудрость. Пример того явил Фалес, который в ответ на упреки в бедности, поскольку занятия философией не приносят никакой выгоды, использовал свои знания астрономии для быстрого разбогатения: предвидя урожайный год оливок, он роздал в задаток имеющуюся у него небольшую сумму денег всем владельцам маслобоен, законтрактовав эти маслобойни задешево из-за отсутствия конкуренции, а отдавал маслобойни на своих условиях, заработав много денег. Аристотель считает, что этот пример не только свидетельствует разные

образы жизни, но полезен и политикам, которые должны учитывать полезные способы обретения денежных средств, в которых нуждается полис. Более того, анализируя разные природные и неприродные способы обретения собственности, разные способы властвования на примере одной, отдельно взятой семьи с бинарными отношениями господина-раба, мужа-жены, отца-детей, служащей аналогией для управления полисом, Аристотель реально анализирует нравственные проявления добродетели (скромность, мужество, справедливость), считая, что в зависимости от ответа на вопрос, кому более всего они подобают, изменятся определения властвующего и подвластного. Эти добродетели, считает он, зависят от свойств души. Так, способность решать не свойственна рабу, женщине она свойственна, но лишена действенности, а у ребенка, которому эта способность также свойственна, находится в неразвитом состоянии. Такой вывод отрицает сократическое представление о добродетели: Сократ считает, что добродетель сама по себе тождественна самой себе. На взгляд Аристотеля «одно мужество свойственно начальнику, другое – слуге», находясь в зависимости от природы души каждого. И если добродетель не свойственна «рабу по природе», то она свойственна ремесленнику, который таковым стал не по природе, а по «науке», занимаясь низким ремеслом и являясь «в состоянии ограниченного рабства». Вопрос о нравственных достоинствах, по мнению Аристотеля, не распределяется по рубрикам «да» и «нет», ибо в любом случае речь идет о людях, то есть о тех, кто способен быть добродетельным. Поэтому «господин должен давать рабу импульс необходимой для него добродетели, выступая в роли наставника, каковым он является в разной степени для жены и детей, ибо правильно устроенному, то есть на основании достоинства, полису нужны достойные женщины и достойные дети.

Аристотель много внимания уделяет тому, какой должна быть собственность, склоняясь, как мы уже сказали, в пользу частной собственности, поскольку «вообще нелегко жить вместе и принимать общее участие во всем, что касается человеческих взаимоотношений» (с.4101263а 15 - 16). «Собственность, - полагает он, - должна быть общей только в относительном смысле, а вообще частной». При общей собственности нет места для благородной щедрости, которая должна быть у человека-собственника своего имущества. Напротив, возрастает нравственная испорченность, уничтожающая «само существование». Отдавая предпочтение способу пользования собственностью, освященному обычаем и упорядоченному законами, он полагает наилучшим способ, при котором собственность – частная, а пользование ею – общее, ссылаясь на пример Лакедемона. Где каждый пользуется рабами, конями и собаками другого, как своими собственными. Подготовить к этому граждан – дело законодателя, цель которого насаждать добрые нравы, философию и законы. Поскольку «все давным-давно придумано», то вызывает удивление постоянство внутри полисных распрей, что свидетельствует о невозможности устоявшегося представления о

единстве семьи и государства, не дающего исхода «своему» как свободе человека (1263а 20 - 40).

Бибихин обратил внимание на то, что «русская *свобода* происходит от *своего* не в смысле собственности *моей*, а в смысле собственности *меня*. Собственно я, сам и свой, и есть та исходная собственность, минуя которую всякая другая будет недоразумением. Древнегреческое именование бытия, пхуйб, - напоминает он, сохраняло исходное значение собственности, имения. У позднего Хайдеггера *событие* как явление, озарение бытия указывает одним из значений на *свое, собственное* (Ereignis – eignen). От скользящей релятивности *своего* в смысле кому-то юридически принадлежащего мысль не может не возвращаться к основе *собственно своего* как настоящего, чем человек интимно захвачен без надежды объясниться, лишь ощущая тягу захвата. Свобода по сути не независимость, она привязана к тайне *своего*»³⁰. Когда Аристотель повторял старую поговорку «У друзей всё общее», он имел в виду то же самое – поделиться с другом можно только своим и со своим другом, с иным «я», понимаемым как тайна самого себя. На лишенность этой тайны указывал Аристотель, оспаривая идею общности жен, детей и имущества, предлагаемую Сократом и достойную удивления именно у Сократа, твердо отстаивавшего собственную позицию как частного человека, не желавшего участвовать в государственных делах.

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

Понимание свободы как своего, не просто как независимости фактически прошло через всю человеческую историю (с разными поправками, зависящими от принципа управления). Гоббс определил ее как «отсутствие сопротивления», под которым он понимал «внешние препятствия для движения»³¹, которая вполне совместима с необходимостью, подобной тому, как «вода реки, например, имеет не только *свободу*, но и *необходимость* течь по руслу. Такое же совмещение, - пишет он, - мы имеем в действиях, которые люди совершают добровольно»³². Свобода стран, имеющих собственное управление, тождественна свободе каждого человека, которой тот пользовался бы, «когда не было бы совершенно ни гражданских законов, ни государств»³³. Она одинакова как в монархическом, так и в демократическом государстве³⁴, где правовыми субъектами выступают

³⁰ Бибихин В.В. Своё, собственное. С.371.

³¹ Гоббс Т. Левиафан. С.171.

³² Там же. С.172 – 173.

³³ Там же. С.175.

³⁴ Там же.

все свободные граждане, а закон или решение относительно какого-либо дела принимается их большинством (восемьдесят голосов не хватило Сократу для оправдания).

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

Естественное право и позитивное право. Последнее право – это то, что определяется законодателями (что положено), то есть не все то, чем руководствуется человек в своей жизни и даже не главное. Ибо главное – это его неотъемлемые права на жизнь и свободу и, как сказано, то есть повторено вслед за создателями философии, в Декларации независимости, на счастье. Между тем, по словам Л.Штрауса, в Германии и США термин «естественное право» в XX в. утратил свое значение, передав свои права в одном случае «историческому сознанию», в другом – идеалу, идеологии, даже мифу, а о России мы и не говорим. Однако то, что общество не вполне поработило человека, свидетельствует, что есть нечто, что обеспечивает его жизнь и жизнь близких ему людей. Это и называлось естественным правом, которое для нас сейчас (в этом можно согласиться со Штраусом) «скорее предмет воспоминания, чем познания»³⁵.

Однако чем дальше углубляешься в философские обоснования бытия человеком, тем больше сталкиваешься с тем, что некогда называлось естественным правом. Как пишет Штраус, естественное право претендует на то, чтобы оно было различимо человеческим разумом, а история вроде бы свидетельствует о том, что его нет. «Иными словами, не может быть естественного права, если нет неизменных принципов справедливости, но история показывает нам, что все принципы справедливости изменчивы»³⁶. Проще вернуться к старым текстам и посмотреть, свидетельствуют ли они об этом праве или нет. И вовсе не факт, что мы обнаружим там идею справедливости. Оно есть там, речь идет о природе. Штраус прав, говоря, что в Ветхом завете нет природы, значит нет и естественного права. Природу открыла философия. Это открытие сопровождалось и открытием естественного права. «Но *philosophos* не тождественен *philomythos*». Аристотель в «Метафизике» и Платон в «Законах» называют философов теми, кто рассуждал о природе и отличает их от людей, рассуждавших о богах. Смысл открытия природы заключался не в определении природы как совокупности феноменов или обычая и особенностей поведения, а а в «нашей» особенности поведения, особенности “нас”, живущих “здесь”, образ жизни самостоятельной группы, которой принадлежит человек» и правильное поведение человека³⁷. А оно установлено богами, их сыновьями или учениками. Платон, как считает Штраус, скорее обстановкой диалогов «О политическом строе» и «Законы» обсуждает естественное право, когда говорит о необходимости

³⁵ Штраус Л. Естественное право и история. М., 2007. С.12.

³⁶ Там же. С.15.

³⁷ Там же. С.81.

жертвоприношений, о Миносе, принесшем критянам божественные законы, чем явными утверждениями³⁸.

Но вот Сократ напрямую говорит о том, что «придать здоровья означает создать естественные отношения господства и подчинения между телесными началами», что «внести справедливость в душу означает установить там естественные отношения владычества и подвластности ее начал»³⁹, а в «Апологии Сократа» напрямую говорит о том, что, занимаясь философией, он занимается божественным делом, поскольку побуждает к справедливости и добродетели. Разумеется, это можно назвать обстановкой, но мы назвали бы это апелляцией именно к естественному праву, что, кстати, явилось основанием, в этом мы абсолютно согласны со Штраусом, для его осуждения: «в обществе, управляемом общественными законами, строго запрещается обсуждать эти законы настоящему обсуждению, т.е. критическому исследованию, в присутствии молодых людей; Сократ, однако, обсуждает естественное право – предмет, чье открытие предполагает сомнение в прародительском или божественном кодексе, - не только в присутствии молодых людей, но и в беседе с ними»⁴⁰, хотя предполагается, что принципы этого права неизменны и необсуждаемы. А потому Платон не пытается установить существование естественного права, а попросту принимает его как установленное, как то, что есть, и есть не по договору людей, а на основании свободы. Потому Сократ и говорит, что справедливость равна сама себе, независимо от того, принадлежит ли она свободному или рабу, ибо противоприродно обращаться с любым человеком как с несвободным или не равным. Гражданское общество необходимо именно для того, чтобы привести его в изначальную гармонию с естественным правом, а для этого нужны законы, принятые конвенционально, которым необходимо повиноваться.

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

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

³⁸ Там же. С.83.

³⁹ Платон. Государство. 444 d.

⁴⁰ Штраус Л. Естественное право и история. С.84.

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

Фактически часть этой книги является своего рода рефератом «Политики» Аристотеля, по ходу дела комментируемого и подправляемого Аквинатом. Фома дает не только определения человеку как существу общественно-политическому, являющемуся таковым на основании «естественной необходимости, не только определения разных политических устройств, но и определения свободного («тот, кто сам является своей причиной») и раба («тот, кто является тем, кто он есть по причине другого»⁴¹), какового социального деления не было и не могло быть в его время (середина XIII в.). Но зато было деление, исходящее от религии и чисто философское деление на первичные и вторичные причины. Фома, отвечая на вопрос, как возможно зло в мире, если Бог – это Благо, замечал, что есть причина первичная, Творец, Создатель мира, который не ответственен за зло этого мира, а есть причина вторичная. Ею является человек, носитель свободной воли и тоже творец. Он-то, как созданный из двух природ – божественной и ничто – и является ответственным за зло, происходящее от ничтожения благой природы.

Поэтому истинно свободным является Бог, человек же как сотворенный – раб Божий, который «есть по причине другого». Вот этот скрытый комментарий делает картину социальности, представленной Фомой, несколько смазанной, но оттого и интригующе интересной, загадочной, ибо в изложение тихо вкрадывается совершенно иная реальность. Цель гражданина земного града, стремящегося ко граду Бога, невозможна иначе, как через добродетельную нравственную жизнь. Такая нравственная жизнь – не «сегментом добродетельной жизни», как полагал Штраус⁴², а причастие ей. Человеку врожденна эта добродетель от природы, потому она никогда в христианстве не достигает нулевой отметки.

«Человек, – пишет Фома Аквинский, – имеет врожденное знание о том, что ему необходимо для жизни». Только «кому-то из тех, кто направляется к цели, удастся достичь ее прямым, а кому-то непрямым путем»⁴³. И речи о спрямлении пути нет у Аристотеля, здесь же постоянно присутствует Бог-свидетель, незри-

⁴¹ *Фома Аквинский. О правлении государей//Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе У1 – ХУП вв. Л., 1990. С. 234.*

⁴² *Штраус Л. Естественное право и история. С.137.*

⁴³ *Фома Аквинский. О правлении государей. С.234.*

мо направляющий человека к цели, вопреки его сопротивлению. Поскольку «стало должны пасти пастыри», они «должны заботиться о благе подвластного им множества»⁴⁴. Поскольку же люди, стремящиеся к Богу, «приближаются к тому, чтобы стать единым целым», то для Фомы очевидно, что «один управляет» этим процессом «лучше, чем многие».

Ссылаясь на природное устройство человека, то есть на то, что он есть, и не просто есть, а «есть-что-то», через которое он явлен весь как целое, которое причастно сотворившему его благу, Фома полагает, что эта природа врождена человеку так, что все, «что существует по природе, устроено наилучшим образом, ведь природа в каждом отдельном случае действует наилучшим образом, а общее управление в природе осуществляется одним»⁴⁵. И это «единый Бог, творец всего и правитель... А если то, что происходит от искусства, подражает тому, что происходит от природы, и творение искусства тем лучше, чем больше приближается к тому, что существует в природе, то из этого неизбежно следует, что наилучшим образом управляется то человеческое множество, которое управляется одним. В самом деле среди множества частей тела существует одна, которая движет всем, а именно сердце, и среди частей души по преимуществу главенствует одна сила, а именно разум»⁴⁶.

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

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

Первый тип права характеризует справедливость как воздаяние каждому должного по природе, не причиняет вреда, но любит друзей или соседей. Полис должен, таким образом, чтобы выполнять эти и только эти правила справедливости, стать своего рода «всемирным полисом» (если оставить множества, внутри каждого начнутся противоречия, как поступать с другим полисам, если там обнаружится обман), а граждане, его составляющие, должны быть мудрыми, их подчиненность естественному закону, управляющему естественным городом, есть благоразумие. Как считает Штраус, такое решение проблемы справедливости выходит за границы политической жизни. Во-первых, потому что справедливость в полисе может быть только несовершенной. Мудрые принуждены

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Там же. С.236.

⁴⁶ Там же.

там править, вопреки своему нежеланию править, поскольку их жизнь посвящена поиску неизменной истины. В-третьих, если человек стремится только к вечной истине, то любой другой человек, просто нравственный и просто справедливый, в сравнении с ним урод, не приспособленный к жизни в таком полисе.

Второй тип отрицает диспропорцию между естественным правом и полисной жизнью. Аристотель отвергает «божественное безумие Платона» и соответственно право, выходящее за пределы политического общества. «Он обсуждает справедливость, как ее знает каждый, и как она понимается в политической жизни, и он отказывается быть втянутым в водоворот диалектики, уносящий нас за пределы справедливости в обычном смысле слова, к философской жизни»⁴⁷. Мы уже писали, что для Аристотеля важно свое, собственное, и это обретенное качество оказывается важнейшим для политического общежития и обсуждения. Более того, Аристотель полагает, что естественное право изменяемо.

Штраус в попытках объяснить эту изменчивость ссылается на Аверроэса, толковавший это право как «юридическое естественное право», на Марсилия Падуанского, толковавшего это «юридическое естественное право» как квази-естественное, ибо в действительности оно зависит от человеческих установлений. Сам Штраус склонен считать, что Аристотель «думал не о каких-либо общих утверждениях, но скорее о конкретных решениях... Естественное право состоит из таких решений»⁴⁸. Ибо всеобщее благо подразумевает, полагает Штраус, не только некий универсально действенный и неизменный принцип, но «простое существование, простое выживание, простую независимость данного политического сообщества». Например, самое справедливое общество не может выжить без шпионажа, который возможен только, если правила естественного права приостановлены. «Исключения также справедливы, как и правила, - считает Штраус, - и Аристотель, кажется, наводит на мысль, что существует не единственное правило, каким бы базовым оно ни было, не подверженное исключению»⁴⁹.

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

Что касается томистского учения, то Штраус полагает, что в нем царит полное согласие между естественным правом и гражданским обществом. В этом учении нет сомнений в неизменном характере принципов естественного права, зависящего только от божественного вмешательства и веры. Сомнение вызывает только познаваемость этого права человеческим разумом, «не освещенным божественным откровением»⁵⁰.

⁴⁷ Штраус Л. Естественное право и история. С.149.

⁴⁸ Там же. С.152.

⁴⁹ Там же. С.153.

⁵⁰ Там же. С.156.

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

О том, что Штраус считал христианскую истину лежащей где-то там, по ту сторону земного мира, в котором жил и действовал человек, свидетельствует то, что он не определил, что понималось под естественным правом самими средневековыми мыслителями. Между тем такое определение есть у Петра Абеляра в «Диалоге между Философом, Иудеем и Христианином». Этот «Диалог» вместе с его «Этикой, или Познай самого себя» - первые книги, посвященные специально, отдельно от теологии христианской этике. В «Диалоге» есть параграф «О естественном и позитивном праве», где даны определения того и другого. Под естественным правом понимается прежде всего любовь, то есть то, что цепко скрепляет двух обращенных друг к другу субъектов, прежде всего Бога и человека. Естественное право коренится не в данности свободы, собственности, справедливости, а прежде всего в любви, свойственной не только человеку как таковому, а его разуму, о чем часто забывается, считая его простым счетчиком, рассудительным органом.

Гоббс, например, сам будучи христианином и, конечно, ближе других упомянутых здесь персонажей по времени к Фоме Афинскому и даже Петру Абеляру, писал о *ratio*, что так назывались в Риме счета, а *ratiocinatio* – операция счета, что рассуждение человека «лишь образует в уме итоговую сумму путем сложения частей или образует остаток путем вычитания... образует имя целого... или имя другой части»⁵¹.

Не то Петр Абеляр. «Естественное право – это то, которое нужно преисполнить трудом, это сам разум, который естественно присущ всем, у всех пребывает, убеждает, чтобы почитать Бога, любить родителей, наказывать злодеев»⁵². В любви сходятся, сцепляются, конципируются, охватывают друг друга Бог и человек, родители и дети. Это место встречи. В отличие от Философа, который определяет естественный же закон как «нравственное познание, которое мы называем этикой и которое заключается только в нравственных доказательствах», Иудей определяет его как врожденность у отдельных людей любви к собственному роду и к тем, с кем они воспитываются. Более того, считалось, что еще до возникновения традиции закона либо соблюдения законода-

⁵¹ Гоббс Т. Левиафан. С. 58.

⁵² Петр Абеляр. Тео-логические трактаты. М., 1995. С. 377.

тельных предписаний, большая часть их содержалась «в естественном законе, который состоял в любви к Богу, и в котором весьма почиталась справедливость и существовали любезнейшие Богу люди, такие, как, например, Авель, Енох, Ной и его сыновья, а также Авраам, Лот и Мельхиседек»⁵³ и др. Закон выражает состояние любви как к людям, так и к Богу, и Иудей и Христианин дают понять Философу, что его закон, который он называет естественным, содержится в ветхозаветном так, что, если бы исчезли все прочие заветы, то тех, что касаются совершенной любви, было бы достаточно как для «нашего, так и для вашего спасения»⁵⁴.

Любовь – это собственность, но не имущественная, это и есть собственно свое как оправдание и защита своей и только своей жизни. И эта собственность от природы, каковой является не сущность человека, не чтойность (она может измениться), а сам Бог. Все остальное от ничто, которое не природа. При этом во всем, что касается праведности (справедливости) «важно, - как пишет Петр Абеляр, - не сходить с пути не только естественного, но и позитивного права», права, установленного людьми. Ибо в христианстве у христианина двойная задача: стремиться к Богу (философия называлась боголюбием, поскольку истиннейшая любовь – любовь к Богу) и стремиться к людям ради исправления, назидания и братской взаимопомощи, ибо «к позитивному праву относится то, что установлено людьми для обеспечения или увеличения всеобщей полезности, или благопристойности; или [к позитивному праву относится] то, что опирается либо только на обычай, либо на авторитет записи, касательно, например, наказания виновных, то есть при испытаниях обвинений по судебному решению, так как у одних [народов] есть ритуальные поединки или пытка огнем, у других концом всякого препирательства является клятва, а вся тяжба ограничивается свидетелями»⁵⁵. Здесь требовались стойкость и воздержание, великодушие и терпение, и все это составляло справедливость. Так что скорее надо говорить не о томистском понимании естественного закона, а о средневеково-христианском, с которым резко разойдется нововременная мысль, жестко (в лице Гоббса) разделившая естественное право и естественный закон, к чему ниже мы еще вернемся, и Декарта, сделавший естественное право основанием своего «я».

Собственность как власть. Понимание собственности как природного дарования, которое, наряду с другими дарами обеспечивает определение человека как человека, было свойственно не только Древней Греции, но и Риму. Юристы не определяли предельные категории вполне в духе Аристотеля, который высшие роды оставлял без дефиниций. Считалось, что свобода, свое собственное – это природа человека, она и служила основанием всякого права и считалась условием именованья человека гражданином, принимавшим на себя ответственность, связанную с властью в доме (*pater familias*) в отличие от безот-

⁵³ Там же. С. 322.

⁵⁴ Там же. С. 335.

⁵⁵ Там же. С.378.

ветственности раба, чужеземца, живущего в пределах Рима, либертина – всех, кто не мог платить налоги и не шел в армию. Однако все это предполагало, что есть нечто навек запечатленное, с чем нельзя спорить. К этому нечто относились собственность, владение, обязательство, иск, даже преступление. Они-то и не имели никакого определения, потому что «всякое определение в гражданском праве опасно». Определительный бум – это свойство Византии, и оно в конечном счете привело к появлению идеологии, выраженной в сентенциях.

В варварской, а впоследствии и не варварской Европе дело было иначе. На варварских территориях будущей Западной Европы, начиная с V в., создавались «Правды» «наподобие римского права», но не означало копирование или приспособление римского права к своим обычаям, а обладание, как в Риме законами. Там тоже собственность не определялась, она подразумевалась настолько как само собой разумеющееся, что назначались разные штрафы за кражу ястреба. В появившемся на рубеже V – VI вв. во время правления Хлодвига во Франкии знаменитом «Салическом законе» (*Lex Salica*)⁵⁶, субъектом которого являлся, однако, не свободный франк, а свободный человек (*homo ingenuus*) вира за кражу ястреба из-под замка, что характеризовало его хозяина как человека, пекущегося о своей собственности, втрое превышала виру за кражу ястреба с шеста и в 15 раз за кражу ястреба, сидящего на дереве, то есть улетевшего от хозяина. Мир олицетворялся домом-виллой и землей. Землей и тем, что под землей, где могла быть укрыта собственность, должны были клясться в суде люди, совершившие убийство. Землю должны были бросать на родственников, объявляя их наследниками своей вины, за которую те должны были заплатить. Наследник, в чью полу бросили стебель, то есть росток, выращенный в землесимволе единства с нею человека и его собственности, считался признанным в качестве наследника. Сумма виры за убитого в доме превышала сумму виры за убитого вне дома в девять раз.

Весь «Салический закон» подчинен принципу охраны двора, хозяйства, и вилла-дом выступает как единый правовой субъект. Более того, здесь решение по делу, касающемуся виллы, не принималось мажоритарно, как, скажем, в древних полициях, оно не принималось, если против него был хотя бы один голос. В расчет принималось право индивида, право прецедента, мнение каждого отдельного человека. Так, в титуле о переселенцах-мигрантах (весьма существенном и для современной ситуации европейских стран) записано: «Если кто-либо захочет переселиться в виллу к другому и если один или несколько (жителей виллы) захотят принять его, но найдется хоть один, который воспротивится переселению, он не будет иметь права там поселиться» (§1 гл.45 «О переселенцах», или «*De migrantibus*»). И дело не в том, что впоследствии в эту главу были внесены коррективы, скажем, переселиться можно было по королевской

⁵⁶ Подробно см.: Неретина С.С. Прецедент «Салического закона»//Неретина С.С.Верующий разум. Книга Бытия и Салический закон. Архангельск, 1995.

грамоте, а в том, что статьи эти добавлялись, а не замещали старые. Старый титул не отменялся. На основании сохранения старых законов и добавленных была развернута Столетняя война, когда одни объявили себя наследниками по закону Хлодвига, запрещавшему наследование земли женщине, другие по закону Хильперика, поправившему первоначальную статью и разрешавшему женщине наследование земли. При этом множество казусов не успевало ритуализоваться, делая важным этот и только этот случай, а не некую всеобщую норму. Салические франки узаконили не общие структуры повинностей, но каждый отдельный случай. Важна не просто вещь, но качества вещи, ее возраст, местонахождение, приметы (ястреб на шесте, меченый, свинья двухгодовалая, поросенок молочный, коровы с колокольцами и без, кража внутри дома и вне) – не собственность вообще, а конкретная собственность принималась в расчет, становясь объектом права. Индивидуальность не подводится под общее, как хотел Сократ в «Законах», поэтому нарастает и вводится в закон количество особых провинностей.

Прецедентность Салического закона имеет силу и в наши дни. Артур Ф.Мак-Эвой в статье об интерактивной теории природы и культуры сообщает факт, ставший предметом судебного разбирательства в Верховном суде штата Нью-Йорк в 1805 г. Предметом этого процесса стал спор между двумя охотниками-лисятниками Постом и Пирсоном. Первый выследил, поднял зверя и готовился выстрелить. В этот момент появился Пирсон, убил лисицу и ушел. Перед судьями встал вопрос, чьей собственностью становится дикое животное в определенном моменте, потому что до того оно никому не принадлежало, находясь в «природном состоянии». И хотя суд решил в пользу «узурпатора Пирсона», сам этот факт, как пишет Мак-Эвой, «выявляет рельефную картину возникновения прав собственности»⁵⁷. Сейчас, да в 1805 г., этот спор кажется казуистичным, если забыть о том, что именно такими спорами изобилует Салический закон (ястреб на шесте, на дереве, в клетке). С тех далеких лет (прошло 13 веков) все эти лисицы и ястребы давно стали частью природной среды, но возникший вопрос об экологии, то есть о контроле «за численностью крыс или гоферов», ставит одновременно и вопрос о количестве инвестиций «для поддержания уровня численности лисиц в угоду меховщикам или состоятельным охотничьим клубам»⁵⁸. Не только старые казусы Салического закона начинают работать, но и рассуждения Сократа и Фрасимаха в «Политическом строе» о справедливости: заботится ли пастух о благе овец или волов ради их собственного блага или ради блага владельцев и своего собственного (Государство, 343 b – c).

Возврат к старым действовавшим прецедентам обусловлен и опасением перед иррациональным использованием ресурсов, ведущим к их уничтожению. Биолог Г.Хардин опубликовал в 1968 г. статью, где речь шла о группе конкурирующих фермеров, которые выпасали скот на общинном пастбище. Трагедия

⁵⁷ Мак-Эвой Артур Ф. К интерактивной теории природы и культуры: экология, продукция и познание в Калифорнийском рыбном промысле // Вопросы истории естествознания и техники. 1994. №3. С. 101.

⁵⁸ Там же. С. 102.

заклучалась в том, что все фермеры, желая получить максимальную прибыль, считали более выгодным выпасать на нем больше коров, чем пастбище могло выдержать. Это «экономически рациональное поведение» привело «фермеров к иррациональному результату»: пастбище было «съедено», уничтожено, а в конечном счете были уничтожены их собственные средства к существованию⁵⁹. Все это свидетельствует как раз о важности возвращения к истории мысли, вопреки мнению Штрауса, ибо мысль, возникшая в истории, становится уже в силу того, что она мысль, вне своей собственной истории. Она просто мысль, которую может и обязан знать мыслящий. «Ни созданная в ХУШ в. теория общественного договора, ни социал-дарвинизм (ни евклидова геометрия, коли на то пошло) не имели своей целью описать мир лишь так, как он существует при определенных условиях, - пишет Мак-Эвой. – Напротив, каждая из этих теорий как бы объясняла, каково *по сути* положение вещей в мире, независимо от времени, места и обстоятельств. Такие теории в определенном смысле творят мир по своему образу, ибо они организуют представления людей и направляют их действия, которые трансформируют мир. Но подобно тому, как люди развивают свои взгляды на мир в процессе взаимодействия с окружающими их социальной и материальной средами, точно также и эти взгляды претерпевают изменения по мере того, как люди снова и снова переделывают мир в ответ на изменения своих представлений о нем». Здесь срабатывает принцип Аристотеля об изменчивости естественного права. А то, что «разорение североамериканской дикой природы к концу XIX в. явилось достаточным доказательством того, что взгляд на мир, косвенным образом проявившийся в процессе “Пирсон против Поста”... нуждался в корректировке»⁶⁰. Здесь, однако, не надо спешить и быть близорукими, положив на полку снятый было оттуда Салический закон. Правда за спиной того, другого и третьего, нечто прочное – «за» ними, оно-то и помогает ориентации, способствуя тому. Чтобы нечто было вовремя снято с полок и вовремя поставлено на них вновь, но не уничтожено. В этой прямизне мысли нет никакого релятивизма. В этом проявляется ее тропизм, не учитывать который – смерти подобно, ибо «человеческая жизнь и мысль погружены друг в друга и вместе – в не-человеческий мир. И поскольку трагический миф об общих пастбищах упускает это из виду, он может оказаться не столько эвристической моделью понимания проблем окружающей среды, сколько рецептом их обострения»⁶¹.

Но, если вернуться из XX в., в начало средневековья, то и собственность, и прецедентность связана с такой особенностью варварского, а потом и средневекового права, которую можно назвать силой личности, за которой прежде всего признается свойство *властности*. Обладание самыми высокими правами

⁵⁹ Там же. С. 103.

⁶⁰ Там же.

⁶¹ Там же. С.115.

выражает именно эту силу. Не Римское право оказало воздействие на будущее средневековое правосознание, а его собственное «германство».

Как собственное «германство», как связь права и силы («нерасплетаемость», как это назвал Бибахин) оно оказало влияние и на определение такого неуставного права как *mores* – нравы, обычаи в отличие от уставного (позитивного) права. Очевидно, что большая часть права не может быть записанным по той же причине, по какой не может быть последовательно изложен ход нашей мысли, ибо это – природа нашего существования. В этом смысле право, полученное человеком просто в силу данной ему жизни, большей частью остается неуставным, неопределимым, но не бездейственным. И хотя во имя осуществления мира мы должны жить при кодифицированном правосудии, осуществляющем элементарный контроль над сохранением порядка, сама такая упорядоченная жизнь свидетельствует о том, что этот порядок все же возник если не из хаоса, то из упомянутых данностей жизни.

Чаще всего, говоря о нравах, имеют в виду обычай, обычное право, которое сохраняется при любых кодификациях его и близко к бесправию. Ибо, скажем, «при революционной смене государства снижается до нуля роль писаного права (старое полностью подлежит замене, новое еще не упрочилось)»⁶². Это мы замечаем и в нынешней России с 1989 г., когда стала почти «нормой» для большинства жизнь «по понятиям». В конце 90-х годов на встречах «силовых предпринимателей» вставал вопрос, договариваться ли по законам или по «понятиям», то есть по упомянутому неуставному праву, которое во время правовых срывов становится мафиозным, гораздо более жестким, чем писанный кодекс, но более доходчивый, понятный, а в силу его востребованности вот здесь и вот сейчас и более свежим, готовым соперничать с официальным правом.

Еще в середине 90-х в России договоры основывались на «понятиях», при этом под «понятием» понимался «некий навык, с помощью которого определяется, кто виноват и что за этим следует». Как следует из пересказа доклада В.Волкова о соотношении сил между государством и бизнесом, произнесенного на Малых банных чтениях, проходивших под шапкой «Русские разговоры. Спор, диалог, дискуссия в современном обществе», разговор по «понятиям» сейчас исчез в малом и среднем бизнесе, но остался в отношениях государства и крупного бизнеса. И это ясно: «мелкие» и «средние» - низы, отчужденные от верхов, государство же по-прежнему правит исходя из чуждых «народу» интересов, заместив место бандитов⁶³. Удивительно другое, что живут по «понятиям» те, кто создает законы, одновременно создавая и прецедент их толкования «по жизни» и не позволяя сформироваться тому, что можно назвать «народной силой».

О чем это свидетельствует? Можно, конечно, сказать, как мы и сделали, что система «понятий» - срыв официального права, но можно истолковать их в

⁶² Бибахин В.В. Введение в философию права. С.7.

⁶³ «Русские разговоры. Спор, диалог, дискуссия в современном обществе: как, где и о чем нам говорить друг с другом?» Малые банные чтения – 2005//Новое литературное обозрение (далее НЛО). 2006. №1 (77). С. 532-533.

духе того, что до сих пор характеризовало российскую государственность: стремление переключить неканоническое право (им часто и было неписаное обычное право) в каноническое, но ожившее в свете старых законов и относительно новое, действие которых еще не известно, потому что долго находилось в тени. Тем самым могло бы не установиться новое право, но восстановиться старая ситуация отчуждения власти от невласти, от «населения».

Эта связь старых *mores* не просто с обычаями, а с порочностью задолго до этого нынешнего обсуждения, обсуждалась в средневековой Европе в момент, когда вновь возникающие города требовали, во-первых, жесткой кодификации прав феодала и вассала, цеха и магистрата, ремесленника и короля, народа и короля, феодала и короля, феодала и крестьянина, когда подняли голову легисты, знавшие толк в праве гражданском и праве международном, в частном и естественном, а во-вторых, эти города, наводненные вагантами и пелеринами, но главным образом крестьянами из соседних и не близлежащих деревень, требовали отличия обычного, то есть неуставного права от уставного. Петр Абеляр, попытавшийся в «Этике» это сделать, в определении сочетал это право (*mores*) с добродетелями или пороками сознающей души (*animus*), «которые делают нас склонными к дурным или добрым делам». Причем пороки или благодети свойственны не только этой сознающей себя душе, но и телу. От них зависит, «например, хилость тела или его крепость, каковую мы называем силами, лень или живость, хромота или стройность, слепота или зрячесть. Отсюда, когда мы произносим ради выделения таковых слово “пороки”, то уточняем: это пороки души. Именно они, то есть пороки души, противопоставляются добродетелям, как неправедность – праведности, трусость – стойкости, неумеренность - воздержанию»⁶⁴.

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

Гоббсу пришлось заново открывать вслед за Римским правом, что человек наделен всеми правами по природе не сознающей души, а просто по природе жизни. Но, если вернуться к идее собственности, то и Гоббс считает введение собственности действием власти⁶⁵. Дар собственности остается имеющим важнейшее значение, но этот дар надо заслужить силой. Как пишет Ортега-и-Гассет, «германский дух» «неизбежно нес на себе отпечаток выдающейся личности. Личности, а не какого-то “индивида”. Сначала требовалось завоевать, потом – отстоять... Любой феодал с негодованием отвергнет и самую мысль, что можно обратиться в суд, чтобы кто-то отстоял его личное достоинство (как то предлагало Римское право. – *Авт.*). Последнее защищается не с помощью суда, а в честном поединке с оружием в руках. Потому средневековье постоянно

⁶⁴ Петр Абеляр. Теологические трактаты. С. 247.

⁶⁵ Гоббс Т. Левиафан. С. 197.

утверждало право на риск, с чем соотнобразуется и столь важное для уяснения его своеобразия понятие прецедента. «Существенно, - продолжает Ортега-и-Гассет, - что (политическое) сплочение оказалось основанным не на коллективном, безличном, административном начале, как в Древнем Риме, а на духовном, личностном. Германское государство явилось системой частных отношений между “властителями”. Нынешний европеец не сомневается, что право, да и государство, на котором последнее зиждется, должно существовать до и сверх личности. По этой логике изгой, лишенный гражданства, неизбежно лишен и прав»⁶⁶. Так считают не только нынешние европейцы, но и нынешние русские европейцы, считающие идею личности гипертрофией, тесно связанной с религиозной этикой⁶⁷. «Древние германцы», еще не христиане, «рассуждали по-иному, считая, что право – неотъемлемо от качеств выдающейся личности. Итак, не личность определяется правами, гарантированными государством. Наоборот, она правомочна, поскольку является именно личностью, живым, неповторимым человеком. Иначе говоря, она зависит исключительно от себя, от своих внутренних качеств. Изгнанный из Кастилии Сид не был подданным какого-либо государства и, тем не менее, все свои права сохранил в неприкосновенности»⁶⁸.

Это сложившееся в Европе право, исходящее от личности, надо помнить, размышляя о России, потому что идея обеспечения правами, в которой, разумеется, могли участвовать сильные воины, то есть простые свободные люди⁶⁹, настолько срослась с идеей власти и силы (Бог назывался *Omnipotencia*, Всемогуществом, Всеси́лием), что стало представителем деспотий или тираний. Но в древних государствах они считались отклонениями, скажем, от монархии, а в Российском государстве – основанием правления.

Гоббс уже об этом не помнит, как не помнит и о том, что тирания и олигархия все же считались, хотя и отклоняющимися от нормы монархии и аристократии, но все же формами правления. Сократ даже полагал, что при сохранении справедливости, неважно, каково само правление. Гоббс же не помнит об этом настолько, что введение собственности считает актом одного лишь суве-

⁶⁶ Ортега и Гассет Х.. Бесхребетная Испания // Ортега и Гассет Х. Этюды об Испании. М., 1994. С.88.

⁶⁷ См., например: Тимофеева О. Монолог, обращенный к смерти // НЛО. № 77. 2006 (1). С. 425.

⁶⁸ Ортега и Гассет Х.. Бесхребетная Испания. С. 88.

⁶⁹ В этом смысле примечателен эпизод с суассонской чашей, приведенный Григорием Турским в «Истории франков». Однажды франки унесли из какой-то церкви большую чашу удивительной красоты. Епископ той церкви попросил короля Хлодвига ее вернуть. Король, пообещав ему это, выразил перед воинами желание, чтобы эту чашу отдали ему сверх его доли. «Те, кто был поразумнее, сказали: “Славный король! Все, что мы здесь видим, твоё. Делай теперь все, что тебе угодно. Ведь никто не смеет противиться тебе!” Как только они произнесли эти слова, один вспыльчивый воин (заметим: просто воин, из тех свободных, кто составлял войско. – Авт.), завистливый, неумный, поднял секиру и с громким возгласом “Ты получишь отсюда только то, что тебе полагается по жребию”, - опустил ее на чашу... король перенес это оскорбление с терпением и кротостью (не забудем, что это пишет епископ. – Авт.). Он взял чашу и передал ее епископскому послу... А спустя год Хлодвиг приказал всем воинам явиться со всем военным снаряжением... И когда он обходил ряды воинов, он подошел к тому, кто ударил (секирой) по чаше, и сказал: “Никто не содержит оружие в таком плохом состоянии, как ты... И, вырвав у него секиру, бросил ее на землю. Когда тот чуть-чуть нагнулся за секирой, Хлодвиг поднял свою секиру и разрубил ему голову...” (Григорий Турский. История франков. М., 1989. С.48).

рена, а греческий закон, нѣмпт, называет распределением, определяя справедливость как воздаяние каждому его собственного⁷⁰ и забыв определения справедливости Сократом (сила, которая делает вещи такими, каковыми они являются по природе, естественные отношения господства и подчинения между телесными началами⁷¹, от чего не отказывался и Аристотель). Это забвение произошло потому, что изменилось представление о своем собственном: относясь к человеку как к созданному богом механизму (сердце – пружина, нервы – нити, суставы – колеса), Гоббс полагает, что и сам человек – существо искусственное; древняя Сократическая максима *познай самого себя* преобразуется, по таким представлениям, в *читай самого себя*⁷². Это значит, что людей, особенно власть имущих, надо поощрять не к варварскому отношению к нижестоящим людям, а к их поучению, потому что, в силу тождественности человеческих мыслей и страстей, зная собственные мысли и страсти, вышестоящий будет точно знать мысли и страсти нижестоящего.

Выступая против Аристотелева принципа, что человек – полисное существо, Гоббс доказывает, что человек по природе существо не общественное. В обществе он ищет не друзей, а осуществление собственных интересов в войне всех против всех, хотя задача государства – всех умиротворить. Этому и способствует естественный закон, который на деле есть «найденное разумом общее правило»⁷³, то есть правило-договор, найденный по правилам искусства составления правил.

Искусственно создав Левиафана как гражданское общество, *civitas*, где верховная власть – это душа; награда и наказание – нервы; богатство и спасение (безопасность) народа – занятие; память – советники; справедливость и законы – *искусственный* разум, гражданский мир – здоровье; смута – болезнь; гражданская война – смерть, человек побуждается к исполнению естественного закона (слово «естественное» двусмысленное слово – оно означает искусство, которым обладает человек, чья природа, то есть естество, искусственного происхождения в силу его сотворенности). Естественный закон при этом в отличие от исконного стремления человека к войне призван к установлению мира, заключая в себе обязательство выполнения соглашений, отклик на благодеяние, умение принаравливаться к другим людям, прощение, учет размеров блага при благодеянии, полностью отвечая определению, которое Гоббс дал разуму как «искусственному совершенству»⁷⁴.

В ранней и новой Европе это право власти, не считающееся с законами, соседствовало с гражданским правом как таковым, с общим неписаным и записанным правом, с пониманием и оправданием правом своей (личной и частной) собственности. Гоббс после 1649 г., то есть после казни монарха, пишет: «Если

⁷⁰ См.: Гоббс Т. Левиафан. С.197.

⁷¹ Платон. О политическом строе (Государство). 444 d.

⁷² Гоббс Т. Левиафан. С. 38.

⁷³ Там же. С.117.

⁷⁴ Там же. С.211.

кто-либо один или несколько человек утверждают, что суверен нарушил договор, заключенный им при установлении государства, а другие или кто-либо другой из его подданных, или суверен сам утверждает, что никакого нарушения не было, то в этом случае не имеется судьи для решения этого спора, и мы снова таким образом отброшены к праву меча, и каждый человек снова получает право защищать себя своей собственной физической силой»⁷⁵.

Глава 10. Философия и власть

Политолога Лео Штрауса критика называла то «главным политическим философом неолиберализма», то «крестным отцом неоконсерваторов», «фашистствующим профессором», хотя все его родственники в Германии погибли в концлагере в 1942 г., то марксистом, то антиамериканцем, то «гипертрофированным американским патриотом» ... Сейчас говорят, что его взгляды уже не пользуются влиянием. Нас же сейчас интересует, что Штраус – великолепный историк, предметом которого является политика.

В его книге «О тирании» жестко поставлен вопрос и соотносимости философии и власти. Саму эту книгу (причем по желанию автора) реально составляют три произведения: «Гиерон» Ксенофонта, самолично переведенный Штраусом, с двумя действующими лицами: поэтом-мудрецом Симонидом и тираном Гиероном (которые беседуют по поводу того, кому лучше живется – частному человеку или тирану и о возможности преобразования тирании в справедливую тиранию, если так можно выразиться, через идеи любви, почитания и счастья), комментарии к этому диалогу Л.Штрауса, названные «О тирании» (комментарии детализированные, очень тонкие и компетентные), рецензия-эссе Александра Кожева и ответ на него Л.Штрауса. Вместе это представило содержательный диалог на тему отношения философа и власти.

Анализ «Гиерона» можно назвать образцом текстологического анализа текста, ведущего к нетривиальным выводам, которые на первый взгляд из этого текста, кажущегося содержательно скромным, извлечь трудно. Этот диалог тем более актуален, что «угроза тирании – сверстница политической жизни»⁷⁶. Понимание тирании как зла для государства и блага для тирана базируется, по Штраусу, на мнении обыденного ума, заключающего, что власть, телесные удовольствия и богатство имеет большее значение, чем добродетель. Такого рода обыденное мнение склонно отождествлять мудрость как благо с тиранией (Сократа обвиняли в том, что он не обличал его, а предполагал как одно из возможных правлений наряду с демократией при условии правления справедливости), хотя тиран избегает слова «свобода», неотъемлемое от мудрости.

Анализируя отношение Ксенофонта к тирании, Штраус полагает, что оно зависит от соотношения понятий «закон» и «справедливость». При тождестве

⁷⁵ Там же. Левиафан. С.149.

⁷⁶ Штраус Л. «О тирании». СПб., 2006. С.63.

этих понятий исчезает различие между справедливыми и несправедливыми законами. Справедливость в делах по своему существу может быть независима от закона, а потому возможна и при тирании – политическом строе, как известно, пренебрегающем законом. Если справедливость по существу надзаконна, то «власть без закона вполне может быть справедлива... Абсолютная власть человека, который знает, как править, ... на деле будет превосходить власть законов, поскольку хороший правитель – это живой и “зрячий” закон, тогда как сами законы “незрячи”... Следовательно, власть во всем хорошего тирана предпочтительнее власти законов и справедливее таковой»⁷⁷.

Штраус сопоставляет двух мудрецов из двух трактатов Ксенофонта: Симонида и Сократа. Сократ, на взгляд Ксенофонта, перехваченный Штраусом, полагает знание единственным оправданием власти – не силу, не обман и не избрание-наследование, а потому будет легитимным то правление, конституционное или тираническое, которое изъявит готовность слушать советы того, кто «хорошо говорит» потому, что «хорошо думает»⁷⁸. Однако, несмотря на такие теоретические рассуждения, представляющие «максимально заостренную форму отражения проблемы закона и легитимности» и ведущие к избавлению «своих приверженцев от безоговорочной верности, к примеру, афинской демократии»⁷⁹, Ксенофонт, по мнению Штрауса, полагает, что в реальности слушающая мудреца тирания невозможна, поскольку «тиранического» учения для гражданина, признававшего общество, управляемое законами, не существует. Одно из важных отличий правителя от мудреца состоит в том, что правитель, чья функция – «делать», даже «делать хорошо», должен служить всем своим подданным, в то время как мудрец (Сократ), чья функция – «говорить» (обсуждать), сохраняет возможность свободного общения с теми, с кем ему нравится вести разговор, поскольку он свободен настолько, что может позволить себе даже жизнь чужестранца. Более того, *«если мудрость и добродетель составляют высшее благо, отечество и город таковыми быть не могут. Если высшее благо – добродетель, то не отечество как таковое, но только добродетельное сообщество»*, именно оно есть *наилучший политический строй*, оно «способно нераздельно завоевать всю преданность порядочного человека»⁸⁰.

Взгляд Кожева на проблему соотношения власти и мудрости (в данном случае - философии) принципиально иной. Прежде всего он, оценивая Ксенофонов диалог, считает, что беседующий с тираном поэт-мудрец ведет себя не как Мудрец, а как Интеллектуал, «который критикует реальный мир, в котором живет, с точки зрения некоего “идеала”, сконструированного им в дискурсивном универсуме», каковому идеалу «он придает “вечную” ценность – прежде всего потому, что таковой не существует в настоящем и не существовал в про-

⁷⁷ Там же. С.133.

⁷⁸ Там же. С.134.

⁷⁹ Там же. С.136.

⁸⁰ Там же. С.168.

шлом»⁸¹, представляя собой утопию. Кожев, придерживаясь гегелевского направления мысли, выраженного в «Феноменологии духа», полагает, что вести речь о тирании или любом политическом действии через идеи любви, почитания и счастья невозможно, «поскольку эти три феномена предполагают наличие элементов, которые не имеют ничего общего с политикой»⁸², кроме того, состояние счастья может дать любой заинтересованный труд или даже война. Более того, философ, а не интеллектуал, дающий советы правителю, должен стоять на почве реальности, избегая утопии. В связи с этим возникает вопрос, что такое философия и кто такой философ.

По Кожеву, 1) владеющий диалектикой философ способен избавляться от предрассудков, обладая при этом большей конкретностью мышления. Абстракция возможна лишь для упрощения конкретной реальности; 2) философ как владелец всеобщего вполне способен сам взять власть в свои руки или быть советчиком для власти. Вопрос в том, хочет ли он этого. Проанализировав позиции философов, задавших образ философствования как чистого теоретизирования, или созерцания, а потому ведущих одинокое существование в некоем Саду или Республике письмен и расценив это существование как изолированное и эгоистичное, Кожев полагает необходимым для философа участвовать в истории. Соответственно для него не чужда проблема признания, и эта проблема делает философа неотличимым от государственного деятеля. Помимо прочего, эта идея делает для него необходимым участие в воспитании (быть «педагогом от философии»).

Для Сократа, как это понимает Кожев, нет никаких помех, чтобы вступить в общение, «начать публично демонстрировать свою добродетель, как он делает это не только для контроля над собой, но также (а может быть, и прежде всего) для внешнего “признания”»⁸³. Поскольку же философ вполне способен исполнять высшую власть, остается проблема доверия к нему со стороны высшей власти, поскольку она всегда будет подозревать в нем возможного соперника. Вопрос состоит и в том, окажется ли при активном участии в государственном правлении чистой совестью философа, поскольку философ, ограниченный, как любой человек, временем, не всегда во-время подавал бы советы, не успевая за временем и выставляя себя тем самым или посмешищем, или лицемером. «Конфликт философа, оказавшегося перед лицом тирана, никоим образом не отличается от конфликта интеллектуала перед лицом действия... По Гегелю, такой конфликт является единственной подлинной трагедией, разыгрывающейся в христианском и в буржуазном мире – трагедией Гамлета и Фауста»⁸⁴. Поэтому свой отказ от действия философ мог бы оправдать только методом исторической верификации, позволяющим проанализировать смены образов правления (природного сущностного единства государства Александра

⁸¹ Там же. С.223.

⁸² Там же. С.230.

⁸³ Там же. С.254.

⁸⁴ Там же. С.261.

Македонского, которое могло быть следствием философии Аристотеля, и тварной социальной однородности возможного христианского государства).

В ответном слове Штраус, не согласившийся с аргументами Кожева и показавший, как такие состояния, как любовь, почтение и счастье входят внутрь любого человеческого (и философского) действия, выразил мнение, что «классические мыслители не расценивали конфликт между философией и государством как трагический»⁸⁵. Более того, он полагает, что «не война и не труд составляет человеческое в человеке, но мышление»⁸⁶, а счастье состоит не в завершении Истории и не в ее Смысле, а в наилучшем режиме.

Очевидно, что это – цель любой политической деятельности, и потому нельзя исключать возможности «советов», о чем говорилось и что было со времен оно.

Илья Кукулин на XII Банных чтениях говорил, что «советские» интеллигенты, считая невозможной публичную политическую жизнь, но желая участвовать в ней, продвигали свои проекты в среде властных элит «конспиративно и без какого-либо публичного обсуждения»⁸⁷. К числу таких «прогрессоров» он относит методологический семинар Г.П.Щедровицкого. К ним можно добавить бывших влиятельных людей в сфере идеологии, вроде Л.В.Карпинского, вышедших из власти, желавших ее изменения, но тоже действовавших конспиративно. Это как раз лишнее доказательство, что изменения в политике могли быть по-варяжски произведены «сверху».

Во время перестройки и после нее оппозиционно настроенные интеллектуалы, среди которых было немало философов, тоже «пошли во власть», но, не сумев понять специфики «выделения» довольно быстро оттуда ушли. Остались те, кто сумел приспособиться к власти, то есть сумел стать «иностранцем» для народа. Поскольку же осталась фразеология, то они некоторое время имели успех за счет демократической фразеологии, довольно скоро утомившей и их самих, и тех, кто их поддерживал. Попытки разговора власти с интеллектуалами, поскольку интеллигенция как слой распалась, ни к чему не приводили, ибо речь шла о поддержке этими уважаемыми интеллектуалами власти, ни к чему не привела, так как власть не поняла или не знала, что в нашей стране при искони существовании отделенности власти, как бы хороша она ни была, часть интеллектуалов, особенно тех из них, кто не связан с высокими технологиями, необходимыми для государства подкармливаемыми властью, являются оппозицией власти. В этом была их принципиальная позиция.

Колебания некоторых из гуманитариев, выраженное в призывах к поддержке, скажем, власти Б.Н.Ельцина, который, хотя бы на первых порах, казался демократическим, ну, может быть, отдавал олигархщиной, были, с одной стороны, основаны на переживаниях несусветного, подавлявшего любую свежую мысль сравнительно недавнего прошлого и страхом перед его возвращени-

⁸⁵ Там же. С.317.

⁸⁶ Там же. С.322

⁸⁷ НЛО. 2006. № 1 (77). С.516.

ем. А с другой стороны, возможно, непониманием его укорененности в далеком прошлом, о котором успели забыть. Ну, кто, кроме Бибикина и специалистов-историков, у которых были цели, далекие от современной политики, вспомнил об этих варягах, ставших легендой, героями песен, метафорой врага, в котором для российского уха соединились и этимологически точные значения варяга как заморской стороны, как воина и телохранителя и вместе скупщика по деревням всякой всячины, офени и маклака?

Вопрос как раз в полной переделке, в установлении и упрочении своей собственности, которую нельзя будет ассоциировать с краденой, своего права, которое нельзя будет ассоциировать с подачкой верхов, своей свободы, не ассоциированной с регистрациями, прописками и полицейскими мерами. Внутреннее воспитание и самовоспитание, самодетерминация в обществе не тождественны переговорам с властью, советам власти и помощи власти, которой пока что человек, не входящий в ее структуры, оппозиционен по российской природе.

Глава 11. Русская специфика

Вопрос в том, как мы понимаем политику и почему в отличие от западного гражданина говорим о власти как о чем-то отчужденном от народа, откуда вообще это весомое противопоставление власти и даже не народа - населения. Даже сейчас, читая статьи или выступления вроде бы вполне «продвинутых» философов, историков и других людей, осмысливающих политическое положение страны на постсоветском пространстве, можно столкнуться с такими понятиями как «советский опыт» (опыт чего? Мысли? Но нужно еще доказать, что мысль обладает свойствами советскости или капиталистичности) или «интеллектуальный канон» (если канон, то действует ли интеллект, и если все-таки канон, то не идет ли речь о бессознательном, то есть не о «культурном наследии», а просто о бессознательном восприятии некоего жизненного статуса, что есть не мысль, не интеллект и не культура, ибо последняя требует осознания⁸⁸). Если же, как было сказано на одной из конференций «слова “новый канон” по смыслу близки словам “новые школы” или “новые направления”»⁸⁹, то при близком взгляде на «школы» общее у представителей любой из них – проблема, а не решение.

При попытке понять специфику российской собственности, видимо, излишне учитывать, что деспотия была и в Западной Европе, не только в Византии, чьей наследницей в качестве Третьего Рима явилась Россия. Но европейцы были памятьнее, у них хватило времени на память (как отложенном времени). В России не было времени ни сложиться природной собственностью, ни памяти о ней. Еще близко было то время, которое Аристотель назвал ленивым в отношении собственности, полагая, что люди, с одной стороны, возделыв-

⁸⁸ Каждое слово нуждается в пояснении, ибо у нас часто и культура воспринимается как традиция не в цicerоновском смысле, а в этнографически-археологическом.

⁸⁹ Опыт креативных начал // Новое литературное обозрение (НЛО). 2006. № 1 (77). С.511.

вали как бы живую пашню, не прилагая особой заботы и труда к добыванию средств к жизни, с другой – жили разными видами охоты, среди которых не на последнем месте был грабеж.

Когда мы говорим о российском тоталитарном государстве, вопрос об идеологии не последний, если не сказать первый, ибо ныне мы оказались в ситуации без идеологии. Многие ощутили себя как бы в пустом пространстве, а потому призыв к созданию новой идеологии (причем неизвестно, на какой основе) в массе нашел восторженный прием. На этой волне «укрепление» государства за счет говорильни и призывы к патриотизму имеют особенный успех, «за» которым скрыты приготовления к созданию нового не столько промышленного, сколько военного комплекса. Между тем в теории права не так давно высказывались мнения, что идеологические нагрузки на некоторые статьи действующей Конституции ничего не добавляют к правовой норме⁹⁰, хотя сопровождаются принятием огромного количества неработающих законов. Сторонников призывов к идеологизации, сути которой никто не понимает и не предлагает, лишь бы она способствовала авторитету правящей партии при сохранении любых мнений, – того рынка-базара, который есть, возможности манипулировать СМИ, по-прежнему не занимаясь общественным правосознанием, – ничуть не смущает, что одновременно действуют призывы к вестернизации. Когда читаешь сегодня вести с научных конференций, удивляешься обилию сопоставлений себя с французами, итальянцами или немцами, словно речь идет о братьях-двойняшках: так нам хочется породниться. Однако и хочется для того, например, чтобы выяснить смысл некоторых слов. Карл Шлегель, например, рассказывал о негласном табуировании в гуманитарном знании ФРГ термина «пространство», имевшего коннотации с нацистскими призывами к расширению жизненного пространства. Нечто похожее у нас было с термином «социализм» или «коммунизм» на заре постсоветской эры, и все эти слова, когда произносились, произносились с очевидным не столько критическим, сколько ироническим оттенком, как «всеобщие выборы» одного кандидата в депутаты Верховного совета. Всеобщие выборы 2007 г. несмотря на изменившуюся риторику и наличие похожих партий реально повторяют те самые выборы.

О предшественнице России – Руси стало банальностью говорить, что она переняла от Византии не только ортодоксию, но и институт тоталитаризма, заключавшийся прежде всего в личной зависимости каждого члена государства от личной воли царя, затем императора, чего никогда не было в Западной Европе, руководствовавшейся принципом «вассал моего вассала – не мой вассал». Столь же часто вспоминают и о том, что Россия вследствие монголо-татарского ига переняла все черты восточной деспотии. В совокупности обе эти формы правления привели к тому, что любые проявления исследовательского духа, все мыслительное богатство задышалось внутри идеологического государства, не

⁹⁰ См.: Колдаева Н.П. К вопросу о роли идеологических факторов в правообразовании // Теория права. Новые идеи. Вып.4. М., 1995.

вело к созданию права (Византия пользовалась Римским правом, определив все недоступные определению предельные вещи и тем самым выхолостив из него животворный дух, поскольку тоталитарной власти законы ни к чему). Да и союз власти с церковью был не лучшим выбором, ибо, как пишет Бибахин, «для среднего, по натуре индифферентного жителя лояльность в отношении своей религии, рода, национального предания меркла перед культом государственного могущества»⁹¹. С.С.Аверинцев еще ранее писал о Византии, что «если какой-либо род мистики волновал его сердце, это был мистический восторг перед таинственным величием империи ромеев»⁹². Это же состояние передалось и жителю Руси, желавшей стать наследницей Второго Рима в качестве Третьего Рима. Если римское право коренилось в самом природном состоянии человека и было стянуто формой и требовало дисциплины, которую брал на себя человек, живший на основании этого права, то там, где это право стало всего лишь инструментом власти, оно выродилось в сумму решений, которые иногда исполняются, иногда остаются в бумагах, как, например, закон о пристегивании ремнями в автомобиле.

Договоры по «понятиям», о которых уже говорилось, в России в свете изначально сложившейся отделенности государственной власти от населения во все не случайны, поскольку законы выражают чаяния только «верхов», отчужденных от «низов». Здесь не работает сократический принцип, согласно которому «законы... справедливы для подвластных» (Политика, 338 е). Сократические принципы были хороши для некоей единости, из чего бы она ни исходила – из демократии или тирании. В данном случае предполагается единость в определении справедливости для людей, говорящих на одном языке и в ситуации возможности единомыслия, достигаемого не благодаря жизненной эмпирии, а благодаря правильному философскому исследованию. Но и в его время к такому исследованию относились скептически, не отождествляя теоретическое и эмпирическое. Его оппонент Фрасимах, будто предвидя представление Л.Витгенштейна о том, что любая вещь опознается по ее применению, которое можно отнести и к законам, говорил, что «устанавливает законы всякая власть в свою пользу: демократия – демократические законы, тирания – тиранические... во всех политиях справедливостью считается одно и то же, а именно то, что пригодно существующей власти» (там же). В подтверждение этого он приводит искусство пастуха, которые заботятся не о благе овец, а о благе их владельцев. Рассуждения Сократа о том, что пастух может соединять в себе разные человеческие качества, помимо искусства пасти овец (нахлебника и стяжателя), и что его истинное назначение сохранять овец в наилучшем состоянии, успеха не имели, поскольку в этом случае соединяются несколько не человеческих качеств, а искусств: ибо пастух это и охранник чужого добра. Диалог не приводил спорящих к единству мнений, оно могло быть достигнуто только насилием.

⁹¹ Бибахин В.В. Введение в философию права. С. 181.

⁹² Культура Византии. 1У – первая половина УП вв. М., 1984. С.273.

«Как же тебя убедить? – сказал Фрасимах. - ... Не впихнуть же мои взгляды в твою душу!» (345 b). Более того, представления самого Сократа о политиках, а ими являются и правители, представления, выраженные им в диалоге «Менон» мало чем отличаются от взглядов на политиков Фрасимаха. Политики, говорит Сократ, «ведут свои города по правильному пути; разумом они совсем не отличаются от прорицателей и боговдохновенных провидцев: ведь и те в исступлении говорят правду... мы правильно назовем людьми божественными тех, о ком только что говорили, - прорицателей и провидцев и всякого рода творцов; и не с меньшим правом мы можем назвать божественными и вдохновенными политиков: ведь и они, движимые и одержимые от бога, своим словом совершают много великих дел...» Мы здесь опускаем вопрос о том, с помощью знания или нет, творят эти люди, важен акцент на их безошибочность. И Фрасимах говорит реально то же: «Правитель, поскольку он действительно настоящий правитель, ошибок не совершает, он безошибочно устанавливает то, что для него всего лучше, и это должны выполнять те, кто ему подвластен» (340 e – 341 a).

Вряд ли сейчас кто-либо, желая создать новое правильно управляемое общество, будет по-аристотелевски рекомендовать учить благородных юношей грамматике, гимнастике, музыке, «а иногда» и рисованию. Все эти дисциплины давно входят в состав всеобщего образования. Но вот осмыслить опыт существования монархий, аристократий, политий и их отклонений в виде тирании, олигархии и демократии по-прежнему необходимо, чтобы понять, почему наша страна так долго и упрямо склонна к деспотической монархии или к тирании. Здесь мало сказать о византийском наследии и монголо-татарском иге, которые за семь веков сумели преобразить общество, ибо и с конца ига прошло тоже без малого шесть веков. Надо понять также, почему мы с придыханием повторяем слова Черчилля о том, что, несмотря на недочеты демократий, он не знает лучшего правления, соглашаясь с ними. Ведь Афины казнили Сократа в 70 (!) лет. Трудно разделить некоторую удовлетворенность этим фактом Л.Штраусом, который сказал, что ему все же дали дожить до 70 лет, в то время как в Спарте его сбросили бы со скалы еще в младенчестве (Л.Штраус напомнил об этом в «Естественном праве»).

Аристотель считал, что лучшее правление аристократическое, что любое хорошее правление пользуется «советами», не прошедшими в России ни в начале, ни в конце XX в., да и Черчилль все же жил не вполне в демократической Англии, которая официально называется монархией, королевством, и до сих пор там правит та же королева, что и во времена Черчилля. Сократ считал и во все, что хорошее правление – справедливое, независимо от того, какой строй на дворе, пусть и тиранический, чего демократические Афины ему не простили. Констатация же факта «возвращения в политическую жизнь XIX – XXI веков иррациональной мифологической стихии» в виде Левиафана, основанной на «эмоциональном переживании символов», способствовавшей появлению поли-

тической теологии⁹³, - не его объяснение, тем более не объяснение возвращения «нашего», российского Левиафана, как бы при этом не были не критичны и нерелексивны наши интеллектуалы. Более того, тема Левиафана настолько стара, что даже упоминание имени Гоббса лишь подкрашивает ее, и она не столько мифологична, сколько, как могли бы сказать постпостмодернистские интеллектуалы, артрелигиозна, ибо представляет град земной, изображавшийся на средневековых миниатюрах (можно посмотреть рукопись «Исторической библии» Гийара де Мулэна XIУ в.⁹⁴) именно в виде Левиафана. Скорая мысль – не всегда правильная мысль. Скорый на мысль М.Хайдеггер однажды просчитался в своих ожиданиях, расплачиваясь за эту скорость всю жизнь. Слова «мне было стыдно», почти оброненные в письме, на деле выражали эту пожизненную расплату.

Точно также от постсоветской России трудно, хотя и хотелось, ожидать рефлексии результатов, достигнутых советской культурой, прежде всего теорией литературы, куда «ушла» по большей части и философия.

Здесь сработал принцип О.Розенштока-Хюсси: он касается смены способов и образов жизни, что было всегда во время болезней общества, к которым он относил *анархию, декаданс, революцию и разного рода войны*. Время этих болезней он считает временем отсутствия речи, ибо в катастрофе теряют силу старые традиции. Это время не захвата мира, а потери обретенного опыта. И даже если находятся люди, передающие нечто из прошлой традиции, то или а) их слова лишены силы убеждения, или б) их слова лишены вообще какой-либо силы, поскольку отсутствует сам предмет разговора. Время же выздоровления – время рождения новых *стилей речи*, посредством которых общество укрепляет пространственно-временные оси, которые задают направление и ориентацию. Слишком шумные опыты с рекламой, с разнузданными СМИ, пиаровскими акциями – свидетельство неустойчивости времени, это скорее поверхностные явления, чем проявления некогда зажатых титанических сил. Эти еще впереди.

Очевидно, что, как ни пристегивай к собственно философствованию в России все накопленное знание до XIX в., началось оно именно со второй половины века XIX, может быть, с уникальной фигуры Владимира Соловьева, и продолжалось вплоть до 1922 г., до «философского парохода», когда сформировавшаяся философская метафизическая культура резко заявила о своей и политической направленности (многие философы принадлежали к разным партиям, прежде всего – кадетской).

Что мешало философии формироваться ранее? Философская мысль требует свободы, в России этого не было никогда, с момента образования Руси. Это было связано прежде всего со способом образования особой государственности, зависевшей от призванных варяжских пришельцев, для которых жители призвавшей их страны и стали населением – термин родом отсюда. С этого мо-

⁹³ Там же. С.512.

⁹⁴ С.С.Неретина описывала ее в: «Образ мира в “Исторической библии” Гийара де Мулэна».

мента той свободы, которой по природе обладали племена, освоившие будущую территорию Руси, с этого момента не существовало, они, эти имена даже имя приняли чужое. Свобода (в том числе свободное философствование) растекалась по разным отсекам и сусекам, прежде всего ее прибежищем, как и в советские времена, была литература и гуманитаристика в широком смысле слова.

С середины XIX в. начинается политическое ослабление режима, разговоры о земстве, судах присяжных, школах стали делом, что и создало свободное пространство для мысли. Меньше чем век Россия была заведенной мощным импульсом в основном на базе православия собственной мысли и осознания собственной культуры. Затем это исчезло, и вплоть до середины 80-х годов XX в. мысль эта питалась тайными крохами с западноевропейского и восточного столов, породив странный интеллектуальный симбиоз, который и по сей день дает о себе знать. Советской философии, как ни называй те институции, что носили это имя, не было. Была идеология, внутри которой изнывали жаждущие свободы умы, перенося эту свободу на историю философии в той мере, в какой это позволялось⁹⁵, а позволялось столь мало, что позволившие себе глоток свободы тут же изгонялись из институтов.

Отношение между властью и философией также старинное. Достаточно вспомнить отношения Сократа с афинской политией, кончившиеся плачевно, диалог тирана Гиерона и поэта-мудреца Симонида в диалоге Ксенофонта «Гиерон» (о Симониде вспоминает и Платон в «Политии»). Но с конца ХУШ в., после того как философия преобразилась в наукоучение, она стала рассматриваться как «пакет знаний», пакет же остается неизменен при любых властных коллизиях. То, что она – пакет, властью усвоено, но вот то, что пакет этот знает лишь то, что ничего не знает, осталось за бортом, и философия вынуждена об этом напомнить всем, в том числе и власти. Не то чтобы она оказалась не готовой к новым перипетиям (не готовы «пакетчики»), но она – напротив, приготовилась узнать новое незнание. В этом – ее свобода и новизна.

Нам кажется, что в этом случае нельзя говорить о том, что философия имеет какую-то базу, тем более базу в виде европейской философии – ни к чему иному, кроме как к подражанию, имитации, толкованию и повторению задов это не ведет, если признать, что философия – всегда новое, что она говорит то с помощью рассуждения, то с помощью того, что называли и называют боговдохновенностью. Не являясь заложниками религии, мы спокойно произносим это слово. Можно сказать иначе – «по наитию», это мало что меняет. Но то, что вдруг обретает голос, свидетельствует о важности не голоса даже, а именно «вдруг», которое в данном случае становится едва ли не термином (в первом номере онлайн-журнала «VOX» была сделана попытка описать его). Если философия знает то, что она ничего не знает, то она вынуждена обратиться к

⁹⁵ См. перепалку философов Э.В.Ильенкова и М.К.Петрова на страницах книги М.К.Петрова «Искусство и наука. Пираты Эгейского моря» (М., 1995).

началу, или – всегда – начало, а это не имеет ни территориальных, ни этнологических, ни исторических отметок, поскольку стоит в точке преобразования того, чего еще нет, в то, что вот-вот свершится. Не ясно – как? Но в этом и удивление, и энигматичность философии. Можно сказать, что ее сестра – утопия, которая обеспечивает свершение должного.

Глава 12. Гражданское общество или общества по интересам.

В конце 80-х годов XX в., когда началось обсуждение перспектив создания гражданского общества в России, подчеркивалась важная роль интеллигенции в этом процессе. Но во время этого обсуждения подверглись анализу и критике и понятие интеллигенции, которую отличает от любой другой общности опора на либерализм и нравственные устои, и ее способности решать поставленные ею же задачи.

Гражданское общество, повторим, появилось там, где уважалась собственность, право и законы, применение и исполнение которых были неукоснительны. Право же, как оно сложилось в России, несмотря на обилие законов и судебных актов, издаваемых после XIX в., не обладало такой неукоснительностью, а без этого любой разговор о гражданском обществе – маниловщина. Можно вести речь о структурных, социальных, политических и прочих характеристиках социума, но не об обществе самостоятельных и независимых правовых субъектов.

При этом мы, не имеющие такого общества, называем цивилизацией, то есть гражданским образованием (от лат. *civis* - гражданин) любое долговременно существовавшее государство, будь то Египетские царства или Урарту (недавно удалось увидеть даже такое словосочетание, как «мусульманская цивилизация», то есть не гражданское образование, а религиозное, по сути своей сакрализующее все, с чем имеет дело). Употребляя же термин «цивилизация», мы часто употребляем в качестве высшей стадии ее развития термин «культура», забыв, что сам этот термин ушел с исторического поля в I в. н.э. как термин-носитель *ветхой* языческой философии, не ориентированной на «нового Адама», и вернулся лишь спустя тысячелетие⁹⁶. И хотя термин «гражданское, или цивилизованное, общество» как союз свободных полисных людей употреблялся еще Аристотелем, в полной мере его можно применить лишь к европейскому Новому времени, когда возник принцип свободы и равенства для всех.

В годы слома советской власти В.С.Библер выделил существенные характеристики гражданского общества, среди которых на первом месте стоит развитая промышленность, предполагающая разделение основных форм деятельности (промышленный и сельскохозяйственный труд, всеобщий труд в сфере культуры), а также «суверенная роль свободного работника... динамика *необходимого и прибавочного* времени» и свободный рынок с его разнообразием

⁹⁶ См. об этом: *Неретина С.С., Огурцов А.П.* Время культуры. СПб., 2000.

интересов, ориентаций, спроса и предложения⁹⁷. В этом смысле гражданское общество находится в эпицентре политэкономических и социально-исторических проблем, трансформируя их, характеризуя тем самым «не надстройку, но самую суть современного производства»⁹⁸. Такое общество определяется как *форма общения* разных социальных групп, четко структурированных по программам и формам деятельности, обращенных на самих себя, на свои права и свободы, что освобождает их от жестких социальных сцеплений. В обществе свободно группирующихся по классовым, творческим, производственным и любым другим интересам людей меняется роль меньшинства, которое перестает быть заложником решений, принятых большинством голосов. В гражданском обществе меньшинство может быть ко всему прочему действующей оппозицией, «не отвечающей ... за власть, но отвечающей на действия власти»⁹⁹, что, разумеется, предполагает свободу митингов и демонстраций, опору на собственность и гласность.

Многое из того, о чем говорил В.С.Библер, можно было прочесть и раньше - в статьях юристов, экономистов, историков и философов начала XX в., особенно требование гласности, под которой понимались, прежде всего, публичность принимаемых властных решений и снятие информационной государственно-полицейской блокады. Такие требования, однако, напрочь исчезли в годы советской власти, и малейшие попытки их реанимирования кончались физической расправой. Жесткий разрыв между чаяниями неправящего большинства и грубой властной силой правящего меньшинства выражал тотальную оксиморонность СССР, позволившего разрушить или перемешать все социальные структуры, соответствующие промышленному производству (буржуазию, рабочий класс, крестьянство, интеллигенцию). Но и нынешнее государство не менее оксиморонно: внешне смяв старую власть к 1991 г. и выразив ненависть к ее полицейским методам, народ делегировал – вполне в духе гражданского общества – свои права депутатам Государственной думы и президенту, в действиях которых обнаружилась **внутренняя** глубокая связь с прежними властными структурами. Была разрушена промышленность. Возник странный рынок, допускающий вмешательство государства, разрушающее его основы, вывоз капитала. Слово «интеллигенция» стало почти ругательным не только в советское время («а еще шляпу надел»), но и в постсоветское. Желание построить государство на демократических основах столкнулось с жесткими препятствиями ментального порядка: общество, практически не знающее, что такое демократические основы, реально решило сконструировать *несоветское* государство на усеченном *неороссийском* пространстве с учетом возможностей и потребностей в рынке с прогнозируемым и регламентируемым переделом собственности и со свободой слова без гласности или при неполной гласности.

⁹⁷ Библер В.С. О гражданском обществе и общественном договоре//Библер В.С. На гранях логики культуры. М., 1997. С.350.

⁹⁸ Там же. С.352.

⁹⁹ Там же. С.354.

Делается это часто руками тех самых интеллигентов, которые ратовали за **неполитическое** гражданское общество, могущее появиться в соответствии с «требованиями **политической** теории марксизма» и как результат выполнения «**политической** задачи перестройки, происходящей в нашей стране **под руководством партии**»¹⁰⁰.

Сейчас настрой на тотальное государственное преобразование (выраженный именем «перестройка») и образование гражданского общества сменился апатией большинства населения при одновременном политическом возвышении сложившихся групп коррумпированных политиков-бизнесменов со штампованными лозунгами, а вместе с тем трудным «низовым» повсеместным запуском производств и трезвым анализом «нашего положения», требующего – может быть, прежде всего - правового образования. В противном случае право замещается непреднамеренным беззаконием, преднамеренным обманом или преступлением, о чем говорил Гегель. Двойственная позиция государства в отношении правосознания сейчас очевидна: с одной стороны, показательные уроки судопроизводства демонстрируются едва ли не на всех каналах телевидения, с другой, происходит немотивированное поспешное изменение прав собственности.

За 90 лет, прошедших после Октябрьской революции, полностью разрушилась старая идеология. Это единственное крупное достижение последних лет требует своего анализа. Время существования советской власти определяется как время торжества марксизма, который в теории предполагал отмирание права вместе с отмиранием государства. Процесс оказался явно не синхронным. Правовой **приказ** (лат. термин *jus*-право произведен от лат. *iubeo*-приказываю, устанавливаю) успел только **показать** свою силу, поскольку советское государство развивалось от науки к утопии, у которой нет опоры в общепринятом праве. Такое государство мгновенно разворачивает два права: право силы и маргинальное право отдельных людей. Носители того и другого права оказались друг относительно друга право-преступными.

Двоеправие стало ведущей силой советского общества: в одном случае право облекалось в форму марксистской идеологии, а в другом – международных прав человека, противостоящих этой идеологии. Но это двоеправие сыграло революционизирующую роль: оно привело к тому, что даже марксистская философия, призванная на службу идеологии, освобождалась от тождества с нею, поскольку в лоне идеологии она обязана была заниматься **критикой** своей эпохи, соответственно – не только критикой буржуазного общества, но и своего. Доведение этой критики до кульминации имело следствием ликвидацию себя как идеологии, чем объясняется огромный интерес к выросшей из анализа марксистской теории «постмодернистской» философии. Это, в свою очередь, вело к отрицанию некоего одного права на истину и к уравниванию всех типов дискурса. История, таким образом, отрывалась от опоры на закономерности, утверждая могущество «среды» и открывая равные возможности для одновре-

¹⁰⁰ 50/50. Опыт словаря нового мышления. М., 1989. С. 446, 448. Выделено нами.

менного осуществления 1) парадигмальной смены социального кодирования (как в Японии, где произошло крушение важнейшей опоры японского менталитета – военной традиции), и 2) возникновения авторитарного, в нашем случае - **неосоветского** государства.

Процесс парадигмальной смены предполагает довольно длительный «замороженный» период, когда старое сломано, а нового еще нет. Единственной общей платформой для общности людей становятся деньги. Такую властную систему можно назвать **монето- или money-кратией**. Во время такой перестройки мышление для своего постоянного обновления не нуждается ни в памяти, ни в личности, ни в вере, обеспечивая себя теми возможностями, которые связаны с монетарностью. Выход через такой катаклизм опасен тем, что он открывает все пути, в том числе старые, на которых делаются попытки обновить и память, и веру, и патриотизм: это и есть авторитарные пути. При утрате опоры в социальности на этих путях обнаруживаются желание и возможность (через финансовый капитал, военную силу) навязать обществу решения, от которых оно уже, было, отказалось, но в силу «усталости» готово их принять, тем более что советизм до конца не повержен, а только прикрит. Закон о запрете неправительственных организаций, которые финансировались иностранными фондами, и которые были способны служить основанием гражданского общества, стал той фишкой, которая позволяет поставить вопрос, а не является ли сама российская потребность в таком обществе потребностью гоголевского Ноздрева выговориться и надолго замолчать? Ведь не случайно термин «гражданское общество» употребляется как антоним термина «военизированное общество» и при желании его цели можно свести к чему угодно, например, к проблемам образования.

Сейчас некоторые национальные республики в России «получили столько автономии, сколько хотели». Каким же образом гражданское общество, предположительно охватывающее всю Россию и основанное на общеевропейских принципах светских свобод, может допустить внутри себя религиозную правовую систему, скажем, шариат? Разумеется, исповедуя свободу совести, нельзя вмешиваться в политико-религиозную жизнь людей (стран) с иным, чем у нас, вероисповеданием. Но ориентированный на европейские ценности человек оказывается при этом в состоянии парадокса. Признавая, что азиатские и кавказские регионы страны перестали пылить за ее европеизированной частью, он будет отстаивать право на их культурную самостоятельность и на независимость правовых систем, ибо он - европеец особого рода: он живет не только в многонациональном, но и в многоконфессиональном государстве. Это значит, что при провозглашенном принципе свободы и равенства он обязан признавать религиозные права и таких конфессий, где нет деления на светское и духовное, где человек сакрализует все мирское и в любом случае действует от имени своего Бога или богов. Может ли быть в таком случае сложено гражданское, не-

религиозное общество, признающее равные права мужчин и женщин и отстаивающее для них правовое единство?

Европейская система права отвергает право религии вмешиваться в светскую жизнь людей. Примером такого рода является запрет на ношение хеджаба во Франции. Священный закон может быть сильнее светского, но определяет права человека в мире не он. Недавние бунты арабской молодежи во Франции показали предел, до которого были доведены права человека, в том числе права на передвижения, эмиграцию и пр. Безграничная либерализация привела к необходимости защиты гражданских прав населения, которое признало главной для себя правовую систему, основанную на либерализме. В этом случае колеблется роль интеллигенции в становлении гражданского общества. Тем более что гражданские общества в Европе были созданы не с ее помощью (она там отсутствовала), а с помощью профессионалов-легистов и предпринимателей, которые служили не государю, а общему благу государства. При этом общему благу служил и государь. Российский же византизм, то есть зависимость всех и каждого только от личности государя в отличие от изначальной иерархической организованности европейского общества (когда вассал моего вассала – не мой вассал, даже если я - государь), это общее служение исключал. Этот подспудный византизм, давление истории на менталитет человека, двусмысленная природа закона, внешне выполняющего служебную или утилитарную роль, но внутренне подпертого тем, что со времен Платона называется врожденными идеями, обеспечивает возможность возврата к авторитарному правлению. Здесь как раз и требуется сохранение мудрого баланса между старым и новым.

В Древнем Риме, Иудее и христианской Европе главенствовало представление о законе, который был до нас и всегда. Лех-закон (от греч. легп-собираю и соответственно от лгпт-слово, смысл) полагался существующим прежде нас. Мы же создаем систему позитивных - положенных, то есть вторичных - законов, нащупывающих не дающуюся в руки правильность и регистрирующих правовые коллизии *этого* времени и часа. Естественное же право, по свидетельству древних, изначально шло от того, что они называли божественной или сакральной властью. Но и те законодатели, которые не являются сторонниками этой власти, осознают необходимость отчуждения закона от субъектности автора конкретного установления, проводя закон через сложные процедуры доработок и обсуждений, тем самым мешая его сиюминутному перетолковыванию, что и лежит в основе традиционных демократий. Jus-право - не свод законов, а прямой наказ, знак внеположности истинного закона.

Эта двусмысленность закона предполагает единство писаного и неписаного права, которые в зависимости от требований момента проявляют то одну, то другую сторону. При революционной смене государственного строя заметно снижается роль фиксированного свода права, а мы пережили с 80-х годов, по крайней мере, два революционных кризиса - 1989 г. и 1991 г. Требовательные

призывы к установлению гражданского общества, которое стояло бы над идеологией, над партиями и осуществляло бы контроль над действиями правительства, правоохранительных органов, судопроизводства, шли от интеллигенции, которая, повторим, была своеобразным закоперщиком и государственных сдвигов. «Младшие научные сотрудники» вкупе с академиками А.Д.Сахаровым, Вяч.Вс.Ивановым и С.С.Аверинцевым и многими правоведами взялись за дело, засучив рукава, но сути дела не знал никто. «Опыт словаря нового мышления» показал способы его формирования. Одни авторы «Словаря» полагали, что перекапывать надо «все до основания», другие оглядывались на преступную правящую КПСС, третьи надеялись на идейную помощь Запада (в «Словаре» представлены два взгляда на зарождающуюся российскую демократию – российских и западных политологов).

Публикацию такого опытного словаря можно было бы назвать началом формирования гражданского общества, если бы слова сопровождалась конкретными и не запоздалыми делами. Новая мысль требовала определения собственности, установления отношения к ней и ее правообеспеченности. Но именно понятие собственности не было продумано ни философски, ни юридически, ни экономически или политически, поскольку прежние - коммунистические - принципы предполагали полную отмену собственности. В этих терминах мы не расценивали свою жизнь. Поэтому правом не были обеспечены ни личная собственность (выражение «собственник» имело негативный смысл), ни общенародная, прежде всего земельная. У власти в конце 80-х оказались «хорошие люди» (термин тех лет), но оказались растерянными перед этой проблемой.

Не было и того, что в средневековые времена называлось достоинством земли, предполагавшим, что земля становилась графством, маркизатом или крестьянским мансом не оттого, что ею владел граф, маркиз или крестьянин, а наоборот - достоинства/недостатки земли позволяли владельца называть графом, маркизом, дворянином, которому не возбраняется держать и крестьянскую землю, платя налог, соответствующий качеству этой земли.

В России же земля всегда была «бесправна», и это стало выгодно современным «захватчикам-практикам»: они осуществили быстрый захват разбросанных, никому не принадлежащих и нецененных земель и недр в свои руки. Возможность захвата была обнаружена, но не осознана, отчего произошел разлад между активностью делателей и пассивностью думающих. В.В.Бибихин, который, может быть, одним из первых всерьез обдумывал этот разлад, писал, что современный захват мира, приватизация – прямое продолжение девяностолетия (или еще дальше) обобществленной собственности в России. В этом захвате он сумел разглядеть самую «стихию человеческого существа», включающую в себя юридический беспредел, упреждая ситуацию, при которой захват как удивление перед миром, если не осмыслить его именно как удивление, то есть не осмыслить философски, может превратиться в грабеж¹⁰¹. Другой фило-

¹⁰¹ См.: Бибихин В.В. Своё, собственное//Бибихин В.В. Другое начало. М., 2003. С.364 – 365.

соф, М.К.Петров, еще раньше В.В.Бибихина показал связь такой философии с хитроумным Одиссеем, умевшим обойти рифы разбоя и привязывавшим себя к мачте корабля, слыша пение сирен, но не бросаюсь, очертя голову, на их призыв. Оба философа обратили внимание на то, что в определение мудрости входит безупречная техническая точность, обнаруженная Аристотелем в деятельности камнерезов и скульпторов (Никомахова этика, У1 7 1141a 9). Беспредел же возникает там, где «видение» не превращается в сознательное «ведение». Поскольку беспредел «концептуально не уловим», то «юридическому сознанию кажется», что собственник *готов* к обладанию собственностью, а на деле готов только к ее *сохранению* любыми средствами, поскольку эти проблемы возникают вследствие раннего и незаметного «перевертывания всякого увиденного *есть* в смысле имеется в *есть* в смысле у меня имеется»¹⁰².

Вопрос именно в том, *у какого меня* есть эта собственность, ибо на роль «я» может претендовать и частное лицо, делающее многократные попытки юридически ее оформить, и государство, пользующееся тем, что юридическая практика *не готова* к такому оформлению: скачок от бессобственного состояния к собственному остался за пределами кодифицированного права. Владение частной собственностью в России у всех под вопросом и может быть, как видно из «дела Ходорковского», только временным. Более того, не схвачена двусмысленность понятия собственности как 1) записи имущества на юридическое лицо и как 2) этимологического обозначения «своего», связанного с поиском себя. «Мы ничему не принадлежим так, как своему, - пишет В.В.Бибихин. – Мы заняты своим делом, живем своим умом и знаем свое время. *Свое* определяет владение в другом смысле, чем нотариально заверенное имущество... Русская *свобода* происходит от *своего* не в смысле собственности *моей*, а в смысле собственности *меня*», и это «собственно свое непознаваемо... попытки вычислить, сформулировать уводят от него»¹⁰³. Однако сама эта непознаваемость обеспечивает свободу собственности. «Вещь принадлежит тому, кто ей возвращает ее саму, обращается с ней по ее истине»¹⁰⁴, а не на основании того, что она может мне дать или что я могу от нее получить. Такой узкий подход к делу в России, не создавшей своей теории собственности и прежде оглядывавшейся на Маркса, может сделать неудачными любые юридические попытки ее отстоять, если прежде не будет допытана сама истина вещи, которая включает и ее свободу от меня. В некоем «важном смысле» крепостной крестьянин в царской России был, на взгляд В.В.Бибихина, владельцем полнее и свободнее, чем помещик¹⁰⁵, потому что именно крестьянин, а не помещик сидел на земле и был с нею заодно.

Гражданское общество потому так и необходимо, что, не следуя политическим и владельческим указкам, ставит интерес отдельного человека на первое и

¹⁰² Там же. С.365.

¹⁰³ Там же. С.370 – 371.

¹⁰⁴ Там же. С.378.

¹⁰⁵ Бибихин В.В. Введение в философию права. М., 2006. С. 45.

главное место. Проблема именно в том, кто и что может дать стимул рождению такого общества. Провал первой постсоветской попытки, осуществленной интеллигенцией, позволяет критически рассматривать возможность ее приоритетного участия в его создании, тем более что, вопреки своему имени, интеллигенция склонна к мистицизму. То, что на Западе обсуждалось бы как научная *гипотеза*, в России вполне может быть принято за истину в последней инстанции. Так было с конца XIX в., когда союз ума, воли и дела заместился субъективными устремлениями отдельных исторических личностей. Правда, земство и такая политическая сила как либеральная интеллигенция, прежде всего партии октябристов и кадетов пытались всерьез провести либерализацию страны, установление парламентаризма, введение частной собственности на землю, регистрацию обществ и собраний, подчинение бюрократии общественному контролю, но это многими рассматривалось не как самоценная необходимость, а как вина перед поправленными правами народа, не позволившая нецивилизованной России решить цивилизационные проблемы. Однако, как поражение революции 1905 г., так и победа ее в 1991 г. привели к тому, что интеллигенция как нечто ответственное за итоги своей деятельности практически исчезла. И в 1905 г., и тем более в 1991 г. она скорее обозначила *конец* своей миссии, а не канун, хотя лишь «накануне» у интеллигента происходит концентрация всех сфер духовной деятельности, при которой одновременно взвинчиваются и нравственные усилия. Потом начинается вырождение. Тогда был крен в сторону интеллигентного пролетариата (как считал С.С.Ольденбург), а сейчас - в сторону любого профессионально действующего специалиста или бомжа, поскольку отпадает необходимость в постоянном участии в той политической деятельности, которую можно было бы считать не следствием пиара, а нравственной работой. Интеллигенция представляла силу только в моменты рассогласованности реального дела и реального слова. Для народа такая интеллигенция была «не грабителями... даже не просто чужими как турок или француз, - писал русский европеец М.О.Гершензон, - он видит наше человеческое и именно русское обличье, но не чувствует в нас человеческой души, и потому он ненавидит нас страстно»¹⁰⁶. Это напоминает резко негативное отношение того же народа к какому-нибудь правительственному деятелю, пока тот не проявит качеств *профессионала и специалиста*.

Тем не менее, дело граждан не должно стоять на месте. Для начала хорошо бы воссоздать не гражданское общество, а **общества** с разнообразными интересами, исключаящие из своих программ какие бы то ни было интимные, даже чувственные отношения народа к правителю (будь то М.С.Горбачев, Б.Н.Ельцин или В.В. Путин), учащиеся жить собственными силами, обладающие навыками полисной жизни. Такие общества (клубы), которые, к счастью, сейчас есть и некоторые из них («Красная площадь») активно функционируют, должны ис-

¹⁰⁶ Гершензон М.О. Творческое самосознание//Вехи. М., 1990. С. 74 – 75, 91, 92.

ключать нарушение основных принципов существования индивида, обеспечивать возможности интеграции в мировые сообщества и обособления от государства, если оно не дает гарантий хотя бы простой безопасности.

Вместо заключения.

Подведение итогов исследованиям, совсем недавно начатым, – задача невыполнимая. Речь скорее может идти об указании на те области, которые остались не охваченными в данном исследовании, на те концепты политического сознания, которые еще ждут своего описания. Страх и террор, воля и свобода, справедливость и равенство, представительство и выборы, обман и честность в политике, толерантность и агрессия, личность и лицо, гражданин и бюргер, отчуждение и объективация, – вот некоторые из них, что пришли на ум. Среди них есть те, что связаны с переживаниями личности, но превратились в intersubъективные феномены политической жизни, но есть и те, что являются политическими реалиями. Надо отметить, что в современной философии политики начали анализироваться и те, и другие феномены¹⁰⁷. В международной политике необходимо учитывать столкновение концептов разных этнонациональных групп, приверженцев различных конфессий и последователей разных политических групп. И не следует относить одни социально-политические процессы к материальному базису, а другие – к идеологической надстройке, как это делалось еще совсем недавно в отечественных политических исследованиях. В политической жизни переживания индивида, приобретшие intersubъективную структуру, оказываются столь же реальными, как и распределение собственности и нормы права. Они обладают принудительной силой, отнюдь не меньшей, чем институции собственности. Конечно, они более лабильны, чем политические институции, требуя адекватной для них методологии, но они столь же реальны, будучи одним из истоков тоталитаризма и авторитаризма.

Любое (и это хотелось бы подчеркнуть) политическое сознание включает разнородные концепты. Так, на одной стороне шкалы политического сознания – имперское сознание с его сакрализацией власти¹⁰⁸; на другой – либеральные установки «несогласных», а между ними – весь спектр политических предпочтений и ориентаций различных групп. На одной стороне шкалы политического сознания концепт «сильной руки», доходящего до апологии тирании и деспоти-

¹⁰⁷ Сошлемся на только что вышедшую книгу Кори Робина «Страх. История политической идеи» (М., 2007), в которой страх из предмета социальной психологии и исторической антропологии, каким он был, например, в школе «Анналов», стал объектом политологии.

¹⁰⁸ В сегодняшней «Независимой газете» описана квазирелигиозная община деревни Большая Ельня Нижегородской области, где ее основательница Фотиния Светоносная считает В.В.Путина реинкарнацией св. Павла, а себя воплощением Евы, царицы Елены, Жанны д'Арк и Зои Космодемьянской (Гамзаева С. Четыре воплощения Владимира Путина // Независимая газета. 24.12.2007). Так, что сакрализация власти присуща не только сознанию российского «нового дворянства», но и провинциальных обывателей. Однако считать такие экстравагантные формы политического сознания «коллективным бессознательным», присущего российской ментальности, все же безосновательно.

тии, а на другой – своеволие различных маргинальных групп. На одной стороне – патернализм, выражающийся в практике отношений «врач-пациент», «учитель – ученик» и т.д., на другой – индивидуалистическое своеволие, не признающее никаких опосредствующих норм. Между ними политические концепты различных групп, объединенных по интересам, целевым и профессиональным установкам, политическим предпочтениям и т.д.

Функции концептов политического сознания заключаются в том, чтобы определить спектр возможностей действий человека, задать его цели и осмыслить пути и средства их достижения, наметить горизонты мироотношения, мировоззрения и миропонимания. Концепты – это не коллективное бессознательное, которое человек воспринимает и лишь воплощает в своем сознании и в своих действиях. Концепты – это образцы, паттерны, парадигмы, порождающие модели, которые вырабатываются или осознанно воспринимаются человеком и которые могут быть модифицированы или радикально изменены. Российское политическое сознание последних 20 лет продемонстрировало нам грандиозную ломку себя и весьма радикальные трансформации, так и не придя к каким-то (хотя бы intersубъективно значимым) новым концептам, из которых как из завязи родилось бы новое политическое сознание, адекватное новым социально-политическим отношениям в эпоху глобализации. Российское политическое сознание все время кружит вокруг одних и тех концептов, концепций, программ, которые уже были сформулированы и которые уже показали свою пустоту. У многих даже возникает чувство усталости из-за инфляции политических концептов, превратившихся в лозунги, в символы, не имеющие своего референтного содержания. Поэтому вполне оправдана аллергия, которую многие испытывают ко всякой политике. Думаем, что новые концепты родятся, они-то и послужат зачином нового политического сознания - рационального, светского, плюралистического и морально ответственного.