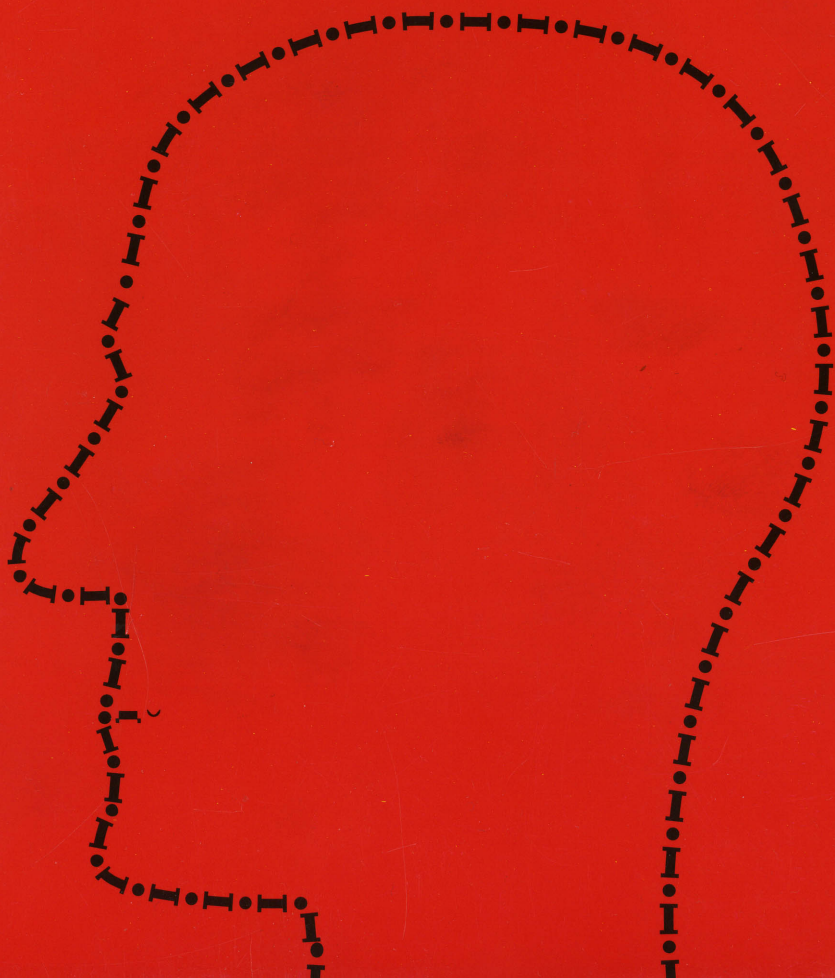


Жак МАРИТЕН
**ЧЕЛОВЕК И
ГОСУДАРСТВО**

ИДЕЯ ПРЕСС

ДОМ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ КНИГИ



MAN AND THE STATE

By Jacques Maritain



PHOENIX BOOKS

The University of Chicago Press. 1956

Жак МАРИТЕН
ЧЕЛОВЕК И
ГОСУДАРСТВО

ИДЕЯ/ПРЕСС

Москва 2000

ДОМ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ КНИГИ

ББК 87

М 25

Данное издание выпущено в рамках программы
Центрально-Европейского Университета "Books for Civil Society"
при поддержке Центра по развитию издательской деятельности
(OSI — Budapest) и
Института "Открытое общество". Фонд Сороса —Россия

М 25 МАРИТЕН ЖАК. ЧЕЛОВЕК И ГОСУДАРСТВО.

Пер. с англ. Т. Лифинцевой. М.: Идея-Пресс, 2000. — 196 с.

"Человек и государство" — не только теоретический трактат, но и "практический манифест". Маритен предлагает "конкретно-исторический идеал" для "новой демократии". Вдохновленный принципами томизма, он стремится применить их в контексте культурной и политической ситуации, сложившейся после Второй мировой войны.

ISBN 5-7333-0033-7

© Пер. с англ. Т. Лифинцевой, 2000

© Художественное оформление С. Жегло, 2000

© Идея-Пресс, 2000

Редактор *Назарова О.*

Корректор *Бондарева Л.*

Художественное оформление *Жегло С.*

Оригинал-макет *Свирский Я.*

В оформлении книги использованы рисунки *Дениски Назарова*

ИД № 00208 от 10 октября 1999

Подписано в печать 12.11.2000. Формат 60×88 1/16
Гарнитура Миньон. Печать офсетная. Бумага офс. № 1
Печ. л. 12,25. Тираж 3100 экз. Заказ 7380

ООО "Издательство Идея-Пресс"
123056, г. Москва, Тишинская пл., д. 6

Отпечатано в Производственно-издательском комбинате ВИНТИ,
140010, г. Люберцы, Московской обл., Октябрьский пр-т, 403.
Тел. 554-21-86

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	7
Глава I. Народ и государство	11
Глава II. Понятие суверенитета	35
Глава III. Проблема средств	57
Глава IV. Права человека	75
Глава V. Демократическое право.....	103
Глава VI. Церковь и государство	137
Глава VII. Проблема мирового правительства	173

ПРЕДИСЛОВИЕ

Творчество Жака Маритена (18.11.1882—29.04.1973), одного из наиболее известных философов XX в., до сих пор мало знакомо российскому читателю. Его принадлежность к философскому течению неотомизма — официальной доктрины католической церкви — во времена СССР делала невозможными ни переводы его работ, ни сколько-нибудь серьезное изучение его творчества. Лишь с конца 80-х гг. можно констатировать начало освоения монументального наследия французского философа (полное парижское собрание сочинений издано в 13 томах), выразившегося в первой серии переводов его произведений¹.

Будучи философом-систематиком, Маритен охватил в своем творчестве все основные предметные области философии: онтологию, гносеологию, этику, эстетику, философию религии, философскую антропологию, социально-политическую философию.

Предлагаемая читателю книга “Человек и государство” создана на основе шести лекций, прочитанных Маритеном в декабре 1949 г. в рамках курса “Анализ политических институтов США”, организованного фондом Чарльза Р. Уолгрена. Как и ряд других работ “американского” периода она была написана по-английски (первое издание 1951 г.) и лишь позже переведена его секретарем на французский. Фактически в книге представлена целостная система социально-политической философии Маритена, большинство элементов которой были рассмотрены в его предшествующих работах: “Первенство духовного” (*Primauté du spirituel*, 1927), “Интегральный гуманизм” (*L’humanisme intégral*, 1934), “Человек и общее Благо” (*The Person and the Common Good*, 1947).

“Человек и государство”, однако, не только теоретический трактат, но и “практический манифест”. Маритен предлагает “конкретно-исторический идеал” для “новой демократии”. Вдохновленный принципами томизма, он стремился применить их в контексте культурной и политической ситуации, сложившейся после Второй мировой войны. Спустя пятьдесят лет некоторые идеи Маритена (например, идея “мирового правительства”, которое должно состоять из “наиболее мудрых и высоконравственных представителей каждой из наций”) могут показаться несколько наивными. Однако в целом глубина анализа и пафос гуманизма Маритену никогда не изменяли.

Социально-философская доктрина Маритена наследует множество понятий и концепций (помимо системообразующей для него томистской традиции с ее

¹ См.: Маритен Ж. Краткий очерк о существовании и существующем // *Проблема человека в западной философии*. М., 1988; Ответственность художника // *Самосознание европейской культуры XX в.* М., 1991; Метафизика и мистика. М., 1992; Философия прав человека // *Европейский альманах. История, традиция, культура*. М., 1992; Философ в мире. М., 1994; О человеческом знании // *Вопросы философии*, 1997, № 5.

еще аристотелевскими составляющими), начиная с “Государства” Платона, идей Просвещения и заканчивая изысканиями Чикагской социологической школы. Непосредственное влияние на него оказали А. Бергсон, Э. Мунье, Н. Бердяев. Свою книгу “Человек и государство” Маритен начинает с анализа отношений — нередко противоречивых — между категориями, в которые он стремится облечь “сложную текучесть социальной реальности”. Эти категории — “нация”, “политическое общество”, “государство”, “народ”. Фазы исторического развития предстают в диалектической взаимосвязи — то нормальной, то искаженной — между “сообществом” (социальный феномен естественного типа) и “обществом” (феномен организации договорного типа). Нормативная роль “общества”, по мнению философа, состоит в том, чтобы содействовать естественному развитию “сообщества”, — причем с минимальным вторжением и управлением, — способствуя максимальному проявлению плюрализма, личностной свободы и инициативы. Это постоянное взаимодействие “сообщества” и “общества” подразумевает то, что “суверенитет” может быть лишь относительным или соотносительным, но никак не абсолютным — будь то в сфере общественной автономии или власти государства.

Эти основоположения политики уточняются (посредством анализа современного автору общества) в главах, посвященных власти, соотношению цели и средств, правам человека, демократическому праву, церкви и государству, политическому объединению мира. Многообразие культур, идеологий и религий, не говоря уже о тех интересах и притязаниях, которые обнаруживаются при урегулировании международных проблем, побуждает Маритена различать прагматические правила действия, которые могут быть приняты практическим разумом в текучем и изменчивом мире, и доктринально-теоретические обоснования этих правил, расхождения в трактовке которых никак не устраняют возможности консенсуса на уровне конкретных действий.

В конечном счете, регулировать отношения между индивидами и группами на самом высоком духовном уровне способны только религия и церковь, считает Маритен. Выход из ситуации кризиса современной ему эпохи виделся Маритену в утверждении “теоцентрического гуманизма”, “персоналистической демократии”, христианизации всех областей духовной культуры и экуменическом сближении религий. Социокультурный идеал Маритена получил официальное признание Католической церкви после завершения II Ватиканского Собора (1962—1965).

Богатейший исторический, философский, богословский, юридический и социологический материал, привлекаемый Маритеном для своих исследований, делает книгу насыщенной и увлекательной.

*Лифинцева Т.,
кандидат философских наук*

Жак МАРИТЕН

ЧЕЛОВЕК И

ГОСУДАРСТВО

ГЛАВА I. НАРОД И ГОСУДАРСТВО

I. Нация, политическое общество¹ и государство

Нет задачи более неблагодарной, нежели попытка рационально различить и разграничить — другими словами, поднять до научного или философского уровня — общие понятия, возникшие в человеческой истории из сиюминутных практических потребностей и наполненные смысловыми оттенками социального, культурного и исторического характера, столь же неопределенными, сколь и насыщенными, заключающие в себе тем не менее ядро ясного смысла. Это понятия подвижные, а не застывшие; они изменчивы и текучи. Они то употребляются как синонимы, то противопоставляются друг другу. Каждый использует их с тем большей легкостью, чем меньше знает, что именно они обозначают. Но когда пытаешься эти понятия определить и отделить друг от друга, возникает множество проблем и трудностей. Пытаясь найти истину, исследователь рискует систематизировать и придать аналитический характер понятиям, усвоенным из противоречивого опыта и повседневной жизни.

Эти соображения в полной мере относятся к понятиям *нации*, *политического общества* (Body Politic, Political Society) и *государства*. Но для серьезной политической философии нет более насущной задачи, чем попытаться *классифицировать* эти три понятия и четко обозначить границы подлинного значения каждого из них.

Когда мы изъясняемся в общепринятой, более или менее неопределенной манере, эти понятия употребляются и вполне позволительно употребляются в качестве синонимов. Но что касается их подлинного социологического смысла и политической теории, то их следует четко различать. Смещение или систематическое отождествление *нации* и *политического общества*, или *политического общества* и *государства*, или *нации* и *государства* было проклятием современной истории. Совершен-

¹ Автор употребляет в качестве синонимов термины *Body Politic* и *Political Society*. Нам представляется возможным перевести оба термина как *политическое общество*. — Прим. пер.

но необходимо подлинное восстановление [смысла] трех понятий, о которых идет речь. Следовательно, педантичность моего анализа извинительна в связи с важностью тех принципов политической философии, которые этот анализ может помочь нам осознать.

II. Сообщество и общество

Вначале необходимо провести различие между понятиями сообщество и общество. Разумеется, эти понятия вполне позволительно употреблять в качестве синонимов, что я и сам делал много раз. Но столь же позволительно и правильно соотносить их с двумя видами социальных групп, фактически различных по своей природе. Это различие, хотя им и злоупотребляли самым прискорбным образом сторонники теории превосходства “жизни” над разумом, само по себе есть достоверный социологический факт. Как сообщество, так и общество являются этико-социальными и подлинно человеческими реалиями, а не просто биологическими. Но сообщество в большей мере связано с природой и с биологическим, тогда как общество ближе к творениям разума, к мыслительным и духовным способностям человека. Их внутренняя социальная сущность и их характеристики, как и сфера применения, не совпадают ².

² Понятие сообщества, как оно используется здесь, есть родовое понятие, охватывающее три специфические формы социальности, которые выделяет профессор Жорж Гурвич, называя их “массы”, “сообщество” и “общность” (см.: *Gurwitsch G. Essais de Sociologie. Paris: Recueil Sirey, 1938; Masses, Community, Communion // Philosophical Review, August, 1941*). Мы согласны с профессором Гурвичем в том, что он разделяет политическое общество и государство (*Essais de Sociologie*, p. 60), и в том, что как политическое общество, так и государство суть “функциональные”, а не “выходящие за пределы функционального” формы организованной социальности. Мы расходимся с ним по трем основным пунктам. (1) Его теория имеет дело лишь с сообществами (в родовом смысле слова), упуская при этом основное различие между сообществом (в особенности нацией) и обществом (в особенности политическим обществом), включая сущностную логическую характеристику последнего, и, таким образом, превращает политическое общество лишь в “сверхструктуру” нации. (2) Он настаивает на том, что нация *выходит за пределы функционального* (*ibid.*, p. 58), тогда как мы отрицаем существование какой бы то ни было социальной группы, *выходящей за пределы функционального* (включая “бесконечную совокупность целей и ценностей” [*ibid.*, p. 59]). Бесконечность, о которой идет речь, лишь потенциальна, а следовательно, она не может быть специфической детерминантой какой бы то ни было социальной группы. Любая социальная группа определяется

Чтобы понять это различие, необходимо вспомнить, что общественная жизнь, как таковая, объединяет людей посредством некоего общего объекта. В общественных отношениях всегда присутствует объект, материальный или духовный, вокруг которого переплетаются межчеловеческие отношения. В сообществе, как верно отметил Ж. Т. Дело³, объект является данностью, предшествующей определениям человеческого разума и воли и действующей независимо от них, творя общий бессознательный дух, общие чувства и психологические структуры, а также многое другое. А в обществе объект является задачей, которую следует выполнить, или целью, к которой следует стремиться и которая зависит от установок разума и воли людей; цели и задаче предшествует творение разума индивидов — в виде решения или, по меньшей мере, согласия. Таким образом, в случае общества с определенностью возникает и берет главенство элемент объективности и рациональности в общественной жизни. Коммерческое предприятие, профсоюз, научная ассоциация являются обществами в той же мере, что и политическое общество. Региональные, этнические, языковые группы, общественные классы являются сообществами. Племя и клан суть те сообщества, которые подготавливают почву для политического общества и предвещают его приход. Сообщество является продуктом инстинкта и наследием конкретных условий и исторических структур; общество есть продукт разума и нравственной силы (того, что в античности называли “добродетель”).

В сообществе общественные отношения исходят из конкретной исторической ситуации и окружающей обстановки: коллективные формы восприятия, или коллективное подсознание, имеют приоритет над индивидуальным сознанием, а человек является продуктом социальной группы. В обществе индивидуальное сознание сохраняет приоритет, социальная группа формируется [самими] людьми, а общественные отно-

объектом (который есть *данность*, а не *цель*, как в случае нации, так и вообще в случае любого сообщества). Нация лишена руководящего начала. Нация не выходит за пределы функционального; она, скорее, *до-функциональна*. (3) Профессор Гурвич, подобно многим современным авторам, определяет государство как “монополию на легитимное насилие” (см.: *Gurwitsch G. Sociology of Law. N.-Y.: Philosophical Library, 1942, pp. 238ff*). Критерий легитимного насилия есть лишь эмпирический признак, который выводится из сущностных характеристик; он не проясняет природу государства. Подлинным критерием здесь является поддержание законности и общественного порядка, которые соотносятся с общим благом политического общества.

³ См.: *Delos J. T. La Nation. Montreal: L'Arbre, 1944.*

шения исходят из конкретной инициативы, конкретной идеи и добровольного решения личностей.

Даже в естественных обществах, таких, как семейное и политическое, то есть тех обществах, в которых природа нуждается и сама придает им первоначальную грубую форму, в конечном счете общество исходит из человеческой свободы. А в сообществах, даже таких, как региональные или профессиональные сообщества, вырастающие вокруг какого-либо отдельного общества, например промышленной или коммерческой структуры, сообщество [как таковое] вырастает из природы — я имею в виду, — вырастает из адаптации человеческой природы к данной исторической ситуации или к непосредственному влиянию упомянутого промышленного или коммерческого общества на природную обусловленность человеческого существования. В сообществе социальное принуждение исходит от доминирования навязываемых человеку форм поведения и проявляет себя как предопределенность. В обществе социальное принуждение исходит из закона (*law*), или рациональных предписаний, или от идеи общей цели; оно требует индивидуальной совести и свободы, которые должны подчиниться велениям закона свободно.

Общество всегда вызывает к жизни сообщества и чувства сообщества внутри или вокруг себя. Сообщество никогда не может развиваться в общество, хотя оно может быть природной почвой, на которой при посредстве разума возникает та или иная общественная структура.

III. Нация

Сейчас *нация* представляет собой сообщество, а не общество. Нация — это одно из важнейших, возможно, самое сложное и совершенное сообщество, порожденное цивилизованной жизнью. Современность встретила лицом к лицу с противостоянием между нацией и другим значительным человеческим сообществом — классом, однако фактически энергия нации оказалась мощнее, поскольку она глубже укоренена в природе.

Слово *нация* происходит от латинского *nasci*, то есть от понятия *рождения*, но нация не относится к сфере биологического, подобно расе. Она относится к этико-социальной сфере — это человеческое сообщество, основанное на факте рождения и происхождения, включая все моральные значения этих терминов: рождение для разумной жизни и цивилизованной деятельности, происхождение от семейных традиций, социальной и юридической формации, культурного наследия, от общих

представлений и обычаев, от общей исторической памяти, страданий, притязаний, надежд, предрассудков и обид. Вообще говоря, этническое сообщество можно определить как *сообщество форм восприятия*, укорененное как в физической почве, из которой группа берет начало, так и в моральной почве истории; оно становится *нацией* тогда, когда эта фактическая ситуация переходит в сферу самосознания, другими словами, когда этническая группа *осознает*, что она конституирует сообщество форм восприятия (или, скорее, имеет общий бессознательный дух) и обладает собственным единством и индивидуальностью, а также волей к продолжению своего существования. Нация — это сообщество людей, осознавших себя такими, какими сделала их история, оберегающих свое прошлое, любящих себя такими, какими они себя знают или представляют, с некоей неизбежной долей сосредоточенности на самих себе. Постепенное пробуждение национального самосознания было характерной чертой современной истории. Будучи само по себе нормальным и благим, национальное самосознание в конце концов гипертрофировалось и вызвало к жизни чуму национализма, поскольку понятия нации и государства были перепутаны и смешаны самым неудачным и взрывоопасным образом.

Нация имеет — или имела — [свою] почву, землю; это не означает, как в случае государства, наличие территориальной основы власти и управления, но исток жизни, труда, боли и мечты. У нации есть язык, хотя лингвистические группы ни в коей мере не совпадают с национальными. Нация вырастает, опираясь на институты, создание которых зависит, однако, в большей степени от личности и сознания человека, или от семьи, или отдельных социальных групп, или от политического общества, нежели от нации, как таковой. Нация обладает правами, которые есть не что иное, как право личности быть причастными к специфическим человеческим ценностям национального наследия. У нации есть историческое призвание, являющееся не ее *собственным* призванием (как если бы существовали созданные самой природой и наделенные предопределением нации-монады), но лишь исторически случайной определенностью призвания человека к раскрытию и проявлению его разнообразных возможностей.

Несмотря на все сказанное, нация — это не общество; она не переступает порога сферы политического. Она являет собой сообщество сообществ, наделенную самосознанием совокупность общих чувств и представлений, которые человеческая природа и инстинкт заставили сгруппироваться вокруг некоего количества физических, исторических и со-

циальных фактов. Подобно любому другому сообществу, нация лишена руководящего начала (асерphalous)⁴: у нее есть элиты и центры влияния, но нет главы или правящей власти; есть структуры, но нет рациональных форм юридической организации; есть страсти и мечты, но нет общего блага; есть солидарность между представителями [нации], преданность, честь, но нет гражданского согласия; есть обычаи и многое другое, но нет формальных норм и порядка. Нация не взывает к свободе и совести личности, она исподволь вливает в человека [его] вторую природу. Нация — это общая форма частной жизни, она не знает каких-либо принципов общественного порядка. Таким образом, в реальности национальная группа не может превратиться в политическое общество: политическое общество может постепенно выделиться внутри запутанной общественной жизни, где политические функции и формы жизнедеятельности сообщества были перемешаны изначально. Идея политического общества может возникнуть в недрах национального сообщества, но [само] национальное сообщество может быть лишь благоприятной почвой и возможностью для ее расцвета. Сама по себе идея политического общества относится к другому, высшему порядку. Постольку, поскольку политическое общество существует, оно являет собой нечто иное, нежели национальное сообщество.

Предшествующий анализ позволяет нам осознать, сколь серьезными для современной истории были смещения нации и государства, миф о национальном государстве и так называемый принцип национальностей, предполагающий, что каждая национальная группа должна организоваться в отдельное государство⁵. Это смещение исказило образ как нации, так и государства. Оно взяло начало у демократов в XIX в. и превратилось в подлинное безумие у антидемократической реакции нынешнего столетия. Рассмотрим, каков результат, когда такое смещение заходит слишком далеко.

Нация, вырванная из своего сущностного порядка и, следовательно, утратившая в противоестественном развитии собственные естественные границы, стала земным божеством, чей абсолютный эгоизм был неприкосновенен, а свою политическую мощь она использовала для ниспровержения любого устойчивого порядка среди народов. Когда государство отождествили с нацией или даже с расой и когда, таким образом, животные инстинкты проникли в его плоть и кровь — воля государства

⁴ См.: *Hauriou M. Principes de droit constitutionnel*. Paris, 1923, p. 29.

⁵ См.: *Johannet R. Le Principe des nationalites*. 2ed. ed.; Paris: Nouvelle Librairie Nationale, 1923.

к власти усилилась; оно позволило себе навязывать силой закона так называемый образ и дух нации, проводя при этом в жизнь культурный, идеологический, самодержавно-папистский тоталитаризм. Одновременно тоталитарное государство деградировало, утрачивая чувство объективности справедливости и закона и сбиваясь с верного пути к тому, что свойственно племенному и феодальному сообществу. [Это происходило,] поскольку всеобщие и объективные узы закона, а также специфические отношения между индивидом и политическим обществом были заменены личностными узами, основанными на крови, на частных обязательствах одного человека перед другим человеком или перед кланом, партией, лидером.

Я только что указал на различие между двумя социологическими реальностями — *национальным сообществом* и *политическим обществом*. К этому следует добавить, что, как я и ранее отмечал, существование какого-либо общества естественным образом вызывает появление новых сообществ внутри или вокруг данной социальной группы. Так, когда *политическое общество* сформировалось, в особенности когда оно обладает вековым опытом упрочения подлинного гражданского согласия, оно естественным образом вызывает появление внутри себя *национального сообщества* высшего порядка, либо возвращая самосознание такого уже существующего сообщества, либо непосредственно формируя новое национальное сообщество, в котором соединены различные национальности. Таким образом, вопреки так называемому принципу национальностей, нация здесь зависит от существования политического общества, а не политическое общество зависит от существования нации. Нация не становится государством. Государство вызывает нацию к жизни. Многонациональная *федерация государств*, подобная, например, Соединенным Штатам, является одновременно многонациональной *нацией*. Подлинный принцип национальностей можно было бы сформулировать следующим образом: политическое общество может развивать как свой собственный моральный потенциал, так и уважение к человеческим свободам до такой степени, что национальные сообщества, заключенные в нем, получают полное признание своих естественных прав и стихийно стремятся слиться в едином более высоком и сложном национальном сообществе.

Сопоставим в этом плане четыре важнейших примера: Германию, старую Австро-Венгерскую Империю, Францию и Соединенные Штаты. Германия представляет собой совокупность наций, но она не была способна создать подлинное политическое общество; она потерпела крушение

из-за чудовищного возвеличивания национального чувства и из-за чудовищного государства-нации. Дуалистическая монархия Австро-Венгрии создала государство, но не была способна создать нацию. Франция и Соединенные Штаты оказались в чрезвычайно благоприятных условиях в отношении как чувства свободы, так и решающей роли свободного выбора и согласия людей в политической жизни; в каждом случае это помогло создать единую нацию, сосредоточенную вокруг политического общества, — нацию, достигшую единства как результата либо столетних испытаний, либо непрерывного процесса самосозидания. Таким образом, в практических целях мы можем использовать выражения “американская нация”, “французская нация” для обозначения американского или французского политического общества. Однако такая “практическая” синонимичность не должна ввести нас в заблуждение и заставить забыть основное различие между национальным сообществом и политическим обществом.

IV. Политическое общество

В противоположность нации как политическое общество, так и государство относятся к сфере общества — даже общества в его высшей или “совершенной” форме. В наше время эти два термина употребляются как синонимы ⁶, причем наблюдается тенденция вытеснения термина “политическое общество” термином “государство”. Однако, чтобы избежать серьезного недоразумения, нужно провести четкое разграничение между государством и политическим обществом. Они не принадлежат к двум различным классам явлений, но отличаются друг от друга как часть и целое. Политическое общество (*Body Politic*, *Political Society*) есть

⁶ *Burgess J. W. Political Science and Constitutional Law. Boston: Jinn & Co., 1896, v. I, p. 50: “Государство представляет собой отдельную часть человечества, рассматриваемую как организованное целое”.*

Схожая путаница между политическим обществом и государством представляет собой обычное дело среди юристов. Согласно Стори и Кули, “государство является политическим обществом или обществом людей, объединившихся ради поддержания их взаимной безопасности и ради успеха их совместных усилий” (*Cooley T. M. Constitutional Limitations. Boston, 1868, p. 1; ср.: Story J. Commentaries on the Constitution of the United States. Boston, 1851, I, 142*). Слово “государство, — продолжает Стори (*ibid.*, p. 143), — обозначает целый народ, объединенный в единое политическое общество; и государство, и народ государства являются равнозначными выражениями”.

целое. Государство представляет собой часть, и самую важную часть, этого целого.

Политическое общество, в котором нуждается природа и которого достигает разум, есть самое совершенное из мирских обществ. Оно представляет собой непосредственную и полностью человеческую реальность, стремящуюся к непосредственному и полностью человеческому благу — общему благу. Это творение разума, порожденное смутными усилиями разума, освобожденного от инстинкта и заключающего в себе сущностный рациональный порядок; но это не в большей степени чистый разум, чем сам человек. У политического общества есть плоть и кровь, инстинкты, страсти, образы, структуры подсознания и энергия; все это подчинено, и даже, если необходимо, подчинено посредством принуждения закона, велению идеи и разумным решениям. Справедливость является первичным условием существования политического общества, но согласие есть его жизнеутверждающая форма⁷. Политическое общество стремится к подлинно человеческой и обретаемой в свободе общности. Оно основано на дарованиях личностей и их самопожертвовании. Во имя его [политического общества] люди готовы вверить свое существование, имущество и честь. Гражданское чувство включает в себе как это чувство преданности и взаимной любви, так и чувство справедливости и закона.

Человек вообще, хотя и не в силу его целостной самости и всего, что он собой представляет или имеет, есть часть политического общества; таким образом, вся его деятельность в сфере сообщества, как и его личностная деятельность, является следствием политического целого. Как мы уже показали, национальное сообщество высшего человеческого порядка формируется непосредственно в силу самого существования политического общества и, в свою очередь, становится частью субстанции последнего. Ничто не имеет большего значения — по крайней мере, в цепи материальных причин — для жизни и сохранности политического общества, чем аккумулированная энергия и историческая преемственность того национального сообщества, которое оно само породило. Это означает, главным образом, наследование общепринятых, не подвергающихся сомнению структур, устоявшихся обычаев и имеющих глубокие корни общих восприятий, которые привносят в саму общественную жизнь нечто от физически обусловленных природных событий и бессознательной жизненной силы, свойственной растительным организмам.

⁷ См.: Phelan G. B. *Justice and Friendship* // *Thomist*, "Maritain Volume". N.-Y.: Shead&Ward, 1943.

Далее, именно общий унаследованный опыт, а также моральные и “ментальные” инстинкты формируют некую эмпирическую практическую мудрость, гораздо более глубокую и сильную и гораздо более близкую к скрытой сложной энергии человеческой жизни, нежели любое искусственное творение разума.

Высшее единство политического общества, таким образом, охватывает не только национальное сообщество, равно как и все [другие] сообщества нации. Политическое общество заключает в своем высшем единстве также семейные союзы, чьи сущностные права и свободы предшествуют ему самому, а также множество других отдельных обществ, которые порождены инициативой граждан и могли бы быть настолько независимыми, насколько это возможно. Таков элемент плюрализма, присущий всякому подлинному политическому обществу. Семейная, экономическая, культурная, образовательная, религиозная жизнь имеют для существования и процветания политического общества такое же значение, как и жизнь политическая. Закон любого рода, от непосредственного и несформулированного правила [поведения] группы до закона-обычая и до закона в полном смысле слова [или права], вносит свой вклад в жизненный порядок политического общества. Хотя в политическом обществе власть исходит снизу, через народ, нормой является то, что в целом динамика власти политического общества состоит из частных и частичных “уровней власти”, поднимающихся по цепочке одна над другой, к высшей власти государства. Наконец, общественное благосостояние и общий правовой порядок являются сущностными составляющими общего блага политического общества; но у этого общего блага есть и гораздо более важный и конкретный человеческий смысл, поскольку оно по своей природе является благой человеческой жизнью для многих [людей] и является общим как для целого, так и для частей, — для людей, к которым общее благо возвращается и которые должны получать от него пользу. Общее благо — это не только совокупность общественных выгод и услуг, предполагаемых организацией коллективной жизни: это прочное финансовое состояние, мощные вооруженные силы; свод справедливых законов, добрых обычаев и мудрых учреждений, обеспечивающих структуру политического общества; наследование его памяти о великих исторических событиях, его символов и славы, его жизненных традиций и сокровищ культуры. Общее благо также с социологической точки зрения включает в себе единство гражданской совести, политических добродетелей и чувства закона и свободы, деятельности любого вида, материального процветания и духовного богатства, унас-

ледованной мудрости, действующей бессознательно, моральной стойкости, справедливости, дружбы, счастья, добродетели и героизма в частной жизни каждого из членов политического общества. Все перечисленное творит благу человеческую жизнь для множества людей в той мере, в какой передается и возвращается к каждому члену общества, помогая ему совершенствовать его жизнь и личностную свободу⁸.

V. Государство

Из этого перечня характеристик политического общества становится очевидным, что политическое общество отличается от государства. Государство есть лишь та часть политического общества, которая в наибольшей степени заинтересована в сохранении закона, поддержании общего благосостояния и общественного порядка, а также в управлении общественными делами. Государство представляет собой ту часть, которая специализирована на интересах целого⁹. Это не человек и не группа людей, а совокупность учреждений, объединенных в очень важный механизм. Это своего рода произведение искусства было создано человеком, оно использует мозг и энергию человека и без человека ничего собой не представляет, но оно являет собой высшее воплощение разума, внеличностную, устойчивую сверхструктуру, о функционировании которой можно сказать, что оно рационально в квадрате, поскольку в ней творение разума, связанное законом и системой всеобщих правил, более абстрактно, более отчуждено от случайностей опыта и индивидуальности, а также более безжалостно, чем в нашей индивидуальной жизни.

Государство — это не высшее воплощение Идеи, как полагал Гегель; Государство — это и не некая верховная личность; Государство есть не что иное, как орган, которому дано право использовать власть и принуждение, орган, в который входят эксперты в области общественного порядка и благосостояния, — инструмент на службе человека. Заставлять человека служить этому инструменту есть политическое извращение. Человек как индивид существует для политического общества, а политическое общество существует для человека как личности. Не человек существует для государства; наоборот — государство существует для человека.

⁸ См.: *Maritain J. The Person and the Common Good*. N.-Y.: Charles Scribner's Sons, 1947.

⁹ Гарольд Ласки описывает государство как корпорацию общественной службы (*G. Laski. A Grammar of Politics* London: Allen & Unwin, 1935, p. 69).

Когда мы говорим, что государство есть высшая часть политического общества, это означает, что оно выше других органов и коллективных частей этого общества, однако это вовсе не означает, что оно выше самого политического общества. Часть, как таковая, подчинена целому. Государство подчинено политическому обществу как целому, и оно служит политическому обществу как целому. Является ли государство хотя бы *главой* политического общества? Едва ли, поскольку у человека голова есть орудие таких духовных сил, как разум и воля, которым должно служить все тело человека, между тем как функции, выполняемые государством, направлены на служение политическому обществу, а не наоборот.

Теорию, которой я только что подвел итог и которая считает государство частью и инструментом политического общества, подчиненными последнему и наделенными высшей властью не на основе собственных прав и не ради него самого, но в силу и по мере требований общего блага, можно назвать “инструменталистской” теорией, дающей подлинно *политическое* представление о государстве. Но мы сталкиваемся и с совершенно другим, *деспотическим* представлением о государстве, основанным на “субстанциалистской”, или “абсолютистской”, теории. Согласно этой теории, государство является субъектом права, то есть моральной личностью и, следовательно, целым. Следовательно, государство либо подавляет политическое общество, либо поглощает его, обладая верховной властью в силу собственного естественного неотчуждаемого права и, в конечном счете, ради себя самого.

Разумеется, всему великому и сильному присуще инстинктивное стремление, и даже особенное искушение, выйти за собственные пределы. Сила стремится наращивать силу, механизм силы — бесконечно расширять себя; высшие правовые и административные механизмы стремятся к бюрократической самодостаточности; они хотели бы считать себя целью, а не средством. Те, кто занимается проблемами целого, склонны рассматривать самих себя в качестве целого; генералитет рассматривает себя в качестве всей армии, церковная власть считает себя всей церковью, а государство — всем политическим обществом. Таким же образом государство стремится приписать себе специфическое общее благо — собственное самосохранение и рост, отличающиеся от общественного порядка и благосостояния, которые являются его непосредственной целью, и от общего блага, что является его конечной целью. Все эти беды — не что иное, как примеры “естественной” крайности или злоупотребления.

Но в развитии *субстанционалистской*, или *абсолютистской*, теории государства было нечто гораздо более характерное и важное. Это развитие можно понять только в перспективе современной истории, как продолжение структур и концепций, свойственных Священной Римской Империи¹⁰, абсолютной монархии во Франции классической эпохи, абсолютистскому правлению династии Стюартов в Англии. Весьма примечательно, что [само] слово *государство* возникло лишь в ходе современной истории; понятие государство предполагалось античными понятиями города (*πόλις*, *civitas*), которые по своей сути обозначали политическое общество, а еще в большей степени — в римском понятии Империи — в античности это никогда ясно не проявлялось. Исторический пример, к сожалению, наиболее часто повторяющийся, свидетельствует о том, что нормальное развитие государства, само по себе представляющее глубокий и истинный прогресс, и развитие ложного — абсолютистского — юридического и философского учения о государстве происходили в одно и то же время.

Адекватное объяснение этого исторического процесса потребовало бы долгого и тщательного анализа. Я говорю лишь о том, что в Средние века власть Императора, а в начале Нового времени абсолютная власть Короля передается сверху политическому обществу, над которым она возвышается. На протяжении веков политическая власть была привилегией высшей “социальной расы”, которая обладала правом (веря, что это право прирожденное или непосредственно данное Богом и неотчуждаемое) вершить как власть, так и моральное руководство политическим обществом, состоящим, как считалось, из [морально] незрелых людей, способных требовать, протестовать и бунтовать, но не способных к самоуправлению. Так, в “*век барокко*”, хотя реальность и значение государства постепенно совершенствовались посредством великих юридических достижений, понятие государства возникало более или менее беспорядочно как понятие целого (иногда отождествляясь с личностью государя), подавляя или заключая в себе политическое общество и обладая высшей властью в силу собственного естественного и неотчуждаемого права, то есть обладая суверенитетом. В подлинном значении этого слова (которое зависит от [конкретного] исторического характера понятия суверенности, предшествующего различным определениям юристов) суверенитет заключает в себе не только реальное обладание верховной влас-

¹⁰ В оригинале “Средневековой Римской Империи”, что в исторической науке также является распространенным синонимом для Империи Карла Великого. — *Прим. пер.*

тью или право на нее, но естественное и неотчуждаемое право на верховную власть, отделенную от своих субъектов и стоящую над ними ¹¹.

Во времена Французской революции понятие государства, воспринимаемого как целое, было сохранено, однако это понятие было перенесено с короля на нацию, ошибочно отождествляемую с политическим обществом. С тех пор нация, политическое общество и государство стали отождествляться ¹². И само понятие суверенитета как естественного или прирожденного и неотчуждаемого права верховной трансцендентной власти было сохранено, но оно [также] было перенесено с короля на нацию. Одновременно посредством волюнтаристской теории права и политического общества ¹³, нашедшей наиболее яркое выражение в философии XVIII в., государство было превращено в верховную личность (так называемую моральную личность) и субъект права ¹⁴ таким образом, что характеристика абсолютного суверенитета, приписываемого нации, неизбежно переходила к государству.

¹¹ См. гл. II.

¹² Это смешение государства, политического общества и закона стало классическим. В резкой форме оно выражено в теории А. Эсмена (см.: *Esmein A. Elements de droit constitutionnel*. 6th ed.; Paris: Recueil Sirey, 1914), который утверждал, что "государство представляет собой юридическую персонификацию нации".

¹³ Маритен в данном случае говорит просто о светской теории права, которая — в отличие от теории естественного права в философии или теории божественного права в теологии — рассматривает право как возведенную в закон волю человека или определенного класса. См., в частности: Юридический словарь. М., 1956, с. 496: "Марксистско-ленинская теория государства и права показала, что государство и право возникают с появлением частной собственности и расколом общества на антагонистические классы, что всякое государство является выражением в наиболее концентрированной форме экономических потребностей класса, что всякое право представляет собой *возведенную в закон волю такого класса* [Курсив наш. — Прим. ред.], определяемую условиями его материального существования... При социалистическом типе государства право выражает волю рабочего класса и руководимых им трудящихся масс"; с. 182: "Марксистско-ленинскому пониманию права... чужд... "волюнтаризм" — буржуазное учение, рассматривающее выражаемую в праве волю как нечто самодовлеющее, ничем не связанное и не обусловленное". — *От изд-ва*.

¹⁴ Понятие моральной или коллективной личности, в котором понятие "личность" используется как *уместная аналогия*, с полным основанием применимо к народу как целому, поскольку народ как целое (*естественное целое*) представляет собой совокупность индивидов и поскольку их единство как социального целого происходит от их общего желания жить вместе, возникшего у [каждого из] этих индивидов.

Таким образом, в Новое время деспотическое или абсолютистское представление о Государстве было широко признано в числе [других] демократических принципов теоретиками демократии, предшественниками Гегеля, пророка и богослова тоталитарного обожествленного Государства. Англичанин Джон Остин в своей теории стремился лишь смягчить и цивилизовать старый “Левиафан” Гоббса. Признанию абсолютистского представления о государстве способствовало символическое достояние, которое на самом деле присуще государству, а именно тот факт, что как мы считаем, например, что двадцать голов скота обозначают двадцать животных, так же и высшая часть политического общества естественно представляет политическое целое. Более того, понятие политического общества достигает высшей ступени абстракции и символичности¹⁵, а его сознание поднимается к более полной и индивидуализированной идее самого себя в идее государства. Абсолютистское понятие

Соответственно, понятие моральной или коллективной личности с полным основанием применимо к политическому обществу, которое представляет собой органическое целое, состоящее из людей. В результате и народ, и политическое общество являются субъектами (или носителями) прав, [а именно]: у народа есть право на самоуправление; существует отношение взаимной справедливости между политическим обществом и его отдельными членами.

Но данное определение моральной личности не применимо к *государству* (которое представляет собой не целое, а часть или особый орган политического общества) кроме как в *чисто метафорическом* смысле или в юридической беллетристике. Государство не является субъектом прав, или *Rechtssubjekt*, как ошибочно считают многие современные авторы, в особенности Еллинек. (В противоположность ему Леон Дюги четко осознал, что государство не является субъектом прав, но он впал в другую крайность, и его теория в целом поставила под сомнение само понятие права.)

Права народа или политического общества не могут быть *перенесены* на государство или переданы ему. Более того, в той мере, в какой государство *представляет* политическое общество (во внешних отношениях последнего с другим политическим обществом), “государство” есть лишь абстрактная сущность, не являющаяся ни моральной личностью, ни субъектом прав. Права, приписываемые ему, не есть его собственные права; это права политического общества, которое *в идеале* замещается абстрактной сущностью, а *в реальности* представлено людьми, на которых возложено бремя общественных дел и которые облечены особыми полномочиями.

¹⁵ Так случилось, что столь великий теоретик, как Кельзен смог превратить государство в простую юридическую абстракцию и отождествить его с правом и правовым порядком — понятием, которое вырывает государство из его подлинной сферы (то есть сферы политического) и которое тем более двусмыс-

государства превращает этот символ в реальность, гипостазировать. Согласно этому понятию, государство — это метафизическая монада, личность; это целое “для себя”, именно политическое целое в его высшей степени единства и индивидуальности. Таким образом, оно поглощает политическое общество, из которого проистекает, так же как и все индивидуальные, или частные, воли, которые, согласно Жан-Жаку Руссо, породили Всеобщую волю с тем, чтобы мистически умереть и воскреснуть в ее единстве. И государство обладает абсолютным суверенитетом как [своим] сущностным достоянием и правом.

Такое понятие государства, насаждаемое в человеческой истории, привело демократические страны к недопустимым противоречиям в их внутренней жизни, а в еще большей степени — в межгосударственных отношениях. Поскольку это понятие не является частью подлинно демократических принципов, то оно не имеет отношения к реальной демократической философии и духовности, а принадлежит к фальшивому наследию, паразитирующему на демократии. В период индивидуалистической или “либеральной” демократии государство, превращенное в абсолют, обнаружило стремление заменить собой народ, таким образом в значительной мере отчуждая его от политической жизни; это государство оказалось также способным породить межнациональные войны, терзавшие XIX в. Однако после наполеоновской эпохи то худшее, что мог принести процесс абсолютизации государства, ограничивалось преобладавшими тогда демократической философией и политической практикой. Это худшее обнаружило себя с приходом тоталитарных режимов и философских учений. Государство, превращенное в абсолют, явило свое истинное лицо. Нашей эпохе была дана привилегия

ленно, если реальное государство (высшая часть и орган политического общества) воспользуется этой вымышленной сущностью, приписываемой ему как юридическому *ens rationis* (мыслимому существу (лат.) — Прим. пер.), чтобы требовать для себя священных атрибутов и “суверенитета” закона.

Более того, следует отметить, что выражение “суверенитет закона” является лишь метафорическим, относящимся к рациональной природе права и его моральной и юридической обязательности, но не имеющим ничего общего с подлинным понятием суверенитета.

Конкретная функция государства (его главная функция) — гарантия правопорядка и проведение в жизнь закона. Но государство не является воплощением закона. И так называемый “суверенитет” государства (см. гл. II) никоим образом не является моральным и юридическим “суверенитетом” закона (справедливого закона), который имеет обязательную силу для совести и проводится в жизнь принуждением.

созерцать государственный тоталитаризм расы в нацистской Германии, нации — в фашистской Италии, экономического сообщества — в коммунистической России.

Именно на это следует обратить внимание. Для демократических стран сегодня самая главная задача — развивать социальную справедливость и совершенствовать управление мировой экономикой, а также защищать себя от тоталитарной угрозы извне и тоталитарной экспансии в мире. Но преследование этих целей неизбежно включает в себе риск того, что слишком много функций общественной жизни будут контролироваться государством сверху, и мы неизбежно должны будем идти на этот риск до тех пор, пока наше представление о государстве не будет восстановлено на подлинных и изначальных демократических основаниях, до тех пор, пока политическое общество не обновит свои структуры и сознание, так что люди окажутся в большей степени способны реализовать свободу, а государство станет реальным инструментом общего блага для всех. Лишь тогда этот высший орган, который современная цивилизация делает все более необходимым для человеческой личности в ее политическом, социальном, нравственном и даже интеллектуальном и научном развитии, перестанет быть одновременно и угрозой — как для свободы личности, так и для свободы разума и науки. Лишь тогда высшие функции государства — гарантировать законность и способствовать свободному развитию политического общества — будут восстановлены, а смысл Государства вновь будет постигнут его гражданами. Лишь в этом случае государство обретет свое подлинное достоинство, которое исходит не от власти и престижа, но от осуществления справедливости.

VI. Нормальный рост и сопутствующее ему отклонение от нормы

В данном пункте я не хотел бы быть неправильно понят. Надеюсь, что мои предыдущие замечания достаточно прояснили, что я никоим образом не осуждаю и не принижаю государство и его стремительное распространение в ходе современной истории. Это было бы столь же нереалистичным и тщетным, как и осуждение или отвержение технических достижений, которые преобразили мир и которые могли бы и должны были стать инструментами освобождения человека. Начиная с конца XIX в. вмешательство государства было необходимо, для того чтобы возместить общее пренебрежение к справедливости и человеческой солидарности, царившее на ранних стадиях промышленной револю-

ции. Государственное законодательство в сфере труда и занятости само по себе есть требование общего блага. И без власти государства — демократического государства — разве могло бы свободное политическое общество сопротивляться давлению или агрессии тоталитарных государств? Рост государства в Новое время как рационального или юридического механизма и в отношении его внутренней конститутивной системы права и власти, его единства, его дисциплины; рост государства в XX в. как технического механизма и в отношении его законотворческой, надзирательной и организующей функций в социальной и экономической жизни — все это само по себе составляет часть нормального развития.

Такое развитие было полностью нарушено в тоталитарных государствах. Оно остается нормальным развитием, хотя и подверженным множеству опасностей, особенно в отношении развития социальной справедливости, в демократических государствах.

Нам может не нравиться государственная машина; мне лично она не нравится. Но многие вещи, которые нам не нравятся, необходимы — не только фактически, но и по праву. С одной стороны, основная причина, по какой люди, объединенные в политическое общество, нуждаются в государстве, — это справедливый порядок. С другой стороны, социальная справедливость является первейшей необходимостью для современных обществ. Поэтому основная обязанность современного государства состоит в упрочении социальной справедливости.

На деле эта основная обязанность неизбежно выполняется с излишним увеличением полномочий государства вплоть до того, что это последнее должно восполнять недостатки общества, базовые структуры которого не находятся на должной высоте в отношении справедливости. Эти недостатки являются первопричиной трудностей. И поэтому любые теоретические возражения или конкретные претензии, пусть даже оправданные в своих собственных конкретных сферах, неизбежно будут выглядеть незначительными перед лицом жизненной необходимости — не только фактической, но и моральной — удовлетворить долго остававшиеся без внимания нужды и права человека в низших и самых широких слоях общества.

Проблема здесь, по моему мнению, состоит в том, чтобы отделить нормальное развитие государства от паразитирующих на нем ложных представлений, связанных с понятием суверенитета; и также в том, чтобы преодолеть общую отсталость, которая, навязывая государству слишком тяжелое бремя, подвергают его опасности серьезного ослабления. Ведь

и эта отсталость в социальном плане, и ложные абсолютистские представления приводят к отклонениям от нормы, которые сливаются с нормальным ростом и паразитируют на нем. Как описать эти отклонения от нормы? Они имеют место — что очевидно из всех наших предыдущих замечаний — в тех случаях, когда государство ошибочно замещает собой целое, все политическое общество в целом, и, следовательно, берет на себя отправление функций и выполнение задач, которые обычно относятся к компетенции политического общества и его различных органов. В таком случае государство становится патерналистским, т. е. не только способствующим осуществлению общего блага (что нормально), но и непосредственно организующим, контролирующим или управляющим в той мере, в какой требуют, по его мнению, интересами общественного благосостояния, всеми формами жизни — экономической, торговой, промышленной, культурной, областью научных исследований, также, как и сферами социальной защиты и безопасности.

В этой связи подчеркнем, что то, что называется “национализацией”, а в действительности есть “огосударствление”, в некоторых случаях может быть уместным и необходимым, но по своей природе должно оставаться исключительным — ограниченным теми общественными службами, которые так непосредственно связаны с самим существованием, порядком или внутренним спокойствием политического общества, что опасность плохого управления здесь является меньшим злом, нежели опасность отдать приоритет частным интересам. Остается фактом, что государство обладает умением и компетентностью в вопросах управления, законности и политики, но оно неизбежно нерасторопно и неэффективно — а значит, с легкостью становится деспотичным и нецелесообразным — во всех других областях. Стать главой или управляющим в бизнесе и промышленности, или покровителем искусств, или духовным лидером в вопросах культуры, науки и философии — все это противоречит природе такой безличной высшей силы, абстрагированной, так сказать, и отделенной от меняющихся особенностей, конкуренции, опасностей и динамики конкретного социального существования.

Благодаря удивительному смешению терминов слово национализация имеет “социалистическое” значение, тогда как слово социализация, напротив, если бы его правильно понимали, передавало бы более персоналистические и плюралистические оттенки смысла. Поскольку, рассматриваемое в его подлинном смысле, это слово указывает на тот процесс социальной интеграции, посредством которого объединение в единую организацию охватывает не только капиталовложения, но также труд и

управление, а все участвующие в этом предприятии личности и различные группы становятся в той или иной форме совладельцами и соуправляющими. Этот процесс является не наступлением на частную собственность, а ее развитием. Он основывается на поисках свободной инициативы новых экономических условий и соглашений, наиболее удачные из которых однажды получают законное признание. Процесс социализации является продолжением естественного роста системы свободного предпринимательства, когда общее самосознание постигает общественную функцию частной собственности и необходимость ввести в естественные и институциональные формы тот закон “общей пользы”, которому придавал особое значение Фома Аквинский ¹⁶.

Подводя итоги, я бы сказал, что если наша нынешняя социальная структура будет развиваться в нормальном русле, то первый этап, необходимый в интересах общественного благосостояния, должен состоять в государственном поощрении и поддержке (как показал выдающийся пример Управления долиной реки Теннесси, это возможно) масштабных предприятий, распланированных и осуществляемых не государством и не центральным политическим руководством страны, а посредством местных, частных, согласованных друг с другом инициатив, а также различных сообществ самих заинтересованных людей под руководством независимых назначенных чиновников. Таким образом, государство само могло бы положить начало движению постепенной децентрализации и “разгосударствления” общественной жизни, предвещая приход некоего нового персоналистического и плюралистического ¹⁷ строя.

¹⁶ См.: *Maritain J. Freedom in the Modern World*. N.-Y.: Charles Scribner's Sons, 1936), Appendix I, “Person and Property”.

¹⁷ О понятии плюрализма см. кн.: *Maritain J. Du regime Temporel et de la liberte* (“Свобода в современном мире”), гл. i, и *Humanisme integral* (“Истинный гуманизм”), гл. v. См. также замечания профессора Р. М. Макивера о “мультигрупповом обществе” (*MacIver R. M. The Web of Government*. N.-Y.: Macmillan Co., 1947, pp 421ff.).

Когда я разрабатывал эту теорию плюрализма, пытаясь выразить собственные мысли, я еще не читал работ Гарольда Ласки; лишь позже я понял, какую основополагающую роль играет понятие плюрализма в его политической философии. Такие феномены интеллектуальной конвергенции между совершенно различными, даже противоборствующими направлениями мысли (как было в другой связи, с понятием “персонализм”) выявляют внутреннюю необходимость возникновения определенных основных идей в данный исторический момент.

Последний этап будет иметь место при новом строе, когда исчезнет необходимость в поощрении со стороны государства, а все естественные формы социальной и экономической деятельности, даже самые крупные и всеобъемлющие, будут исходить снизу, иными словами, от свободной инициативы и конкуренции отдельных групп, трудовых сообществ, кооперативных организаций, союзов, ассоциаций, объединенных на федеративных началах корпораций производителей и потребителей — равноуровневых и институционально признанных организаций. Тогда стала бы действовать определенно персоналистическая и плюралистическая модель общественной жизни, где развивались бы новые социальные формы частной собственности и инициативы. А государство предоставило бы различным общественным организациям самостоятельную инициативу и управление во всех присущих им видах деятельности. Единственной прерогативой государства в этом отношении была бы его подлинная прерогатива как верховного третейского судьи и надзирателя, регулирующего эту произвольную и автономную деятельность с высшей политической точки зрения общего блага.

Таким образом, в плюралистически организованном политическом обществе станет возможно, пожалуй, превратить государство в верховный орган, занимающийся только надзором в последней инстанции за достижениями учреждений, порожденных свободой, чье свободное взаимодействие выражает жизненность общества, полностью справедливого в его базовых структурах.

* * *

Итак, общее благо политического общества требует определенной организации управления и власти в политическом обществе, а значит, особого органа, наделенного верховной властью во имя справедливости и закона. Государство и есть этот верховный политический орган. Но государство не есть ни целое, ни субъект права, ни личность. Оно — часть политического общества и, как таковое, стоит ниже политического общества как целого, подчинено ему и служит его общему благу. Общее благо политического общества есть конечная цель государства, и она важнее его непосредственной цели — поддержания общественного порядка. Главная функция государства состоит в соблюдении справедливости, и эта функция должна выполняться только посредством верховного контроля политического общества, причем, в основном, через внутренние структуры этого общества. В конечном счете политическое об-

щество должно контролировать государство, которое, однако, само выполняет функцию управления и контроля. На вершине пирамиды всех отдельных структур власти, которая в демократическом обществе должна выстраиваться снизу вверх, государство обладает верховной властью надзора. Но эта верховная власть получена им *от политического общества*, то есть от народа; государство само по себе не обладает естественным правом на верховную власть. Как следует из критического анализа понятия суверенитета (чему посвящена вторая часть этой книги), верховную власть государства ни в коем случае не следует называть суверенитетом.

С точки зрения здравой политической философии в политическом обществе не существует суверенитета, то есть нет естественного и неотчуждаемого права на *трансцендентную* или *отдельную* верховную власть. Ни правитель, ни король, ни император в действительности не были суверенными, хотя имели меч и атрибуты суверенитета. Не является суверенным и государство, и даже народ не суверенен. Один лишь Бог суверенен.

VII. Народ

Мы говорили о нации, политическом обществе, государстве. А что народ?

Только что я сказал, что народ не суверенен в собственном смысле этого слова. Ведь понятие суверенитета относится собственно к власти и независимости, которые, в свою очередь, являются *верховными по отношению* к целому, управляемому сувереном. Очевидно, что власть и независимость народа не являются верховными *отдельно от самого народа*. О народе, так же как и о политическом обществе, следует сказать, что он не суверенен, но у него есть естественное право на *полную автономию*, или самоуправление.

Народ пользуется этим правом, когда принимает писаную или неписаную Конституцию политического общества, или когда часть его объединяется в небольшую политическую группу с тем, чтобы выработать право или принять решение, или когда он избирает своих представителей. У народа всегда остается такое право. Именно благодаря ему народ контролирует государство и своих правительственных чиновников. Именно благодаря ему народ обуславливает свой “переход” в тех, кто назначен заботиться об общем благе, кто обладает правом создавать законы и управлять, так что, наделяя этих конкретных людей властью (в

установленных сроках и с определенными полномочиями, народ в той же мере ограничивает само отправление собственного права на самоуправление, но никоим образом не определяет окончание обладания этим правом и не ущемляет количественно это обладание). Правительственные чиновники, или правительство, то есть люди, наделенные исполнительной властью, являются (в самом строгом смысле слова “управление”) управляющим органом в государстве, потому что народ сделал их в политическом обществе представителями целого, как такового. Все это полностью согласуется с нашим заключением, согласно которому выражение “суверенитет народа” не является самым точным определением демократического строя. Вот что сказал Линкольн: “Управление народа, народом, для народа”. Это означает, что народом управляют те люди, которых народ избрал и наделил правом распоряжаться в рамках их функциональных обязанностей определенного рода и срока и над управляющей деятельностью которых народ осуществляет постоянный контроль — прежде всего через своих представителей и специально созданные собрания ¹⁸.

* * *

Кроме того, о самом понятии *народа* бы сказал, что современное представление о народе имеет долгую историю и возникает из необычайного разнообразия значений, слившихся в одно ¹⁹. Но если рассматривать только политический смысл этого слова, то достаточно будет сказать, что народ представляет собой множество человеческих личностей, которые, объединившись под сенью справедливых законов, во взаимной дружбе и во имя общего блага их человеческого существования, образуют политическое общество. Понятие политического общества обозначает единое целое, состоящее из людей. Понятие народа обозначает естественным образом объединенных членов, составляющих политическое общество. Таким образом, то, что я сказал о политическом обществе и нации или о политическом обществе и государстве, относится также к народу и нации или к народу и государству. Более того, поскольку народ есть люди, которые не только образуют политическое общество, но каждый из этих людей имеет бессмертную душу и вневременное предназначение, то понятие народа есть высочайшее и благороднейшее из основ-

¹⁸ См. ниже, гл. 3, раздел IV и гл. 5, раздел IV; а также о высказывании Линкольна: *Scholasticism and Politics*. N.-Y.: Macmillan CO., 1940, cc. 107—108.

¹⁹ См. кн.: *Maritain J. Raison et raisons*. Paris: Luf, 1947, ch. xi.

ных понятий, подвергаемых нами анализу. Народ есть сама субстанция, живая и свободная субстанция, политического общества. Народ выше государства; не народ — для государства, но государство — для народа.

Наконец, я хотел бы отметить, что народ имеет особую потребность в государстве, поскольку государство является специальным органом, призванным заботиться о целом, и поэтому оно обязано оборонять и защищать народ, его права и повышать его жизненный уровень вопреки эгоизму и собственническим интересам привилегированных групп и классов. В средневековой Франции народ и король поддерживали друг друга (хотя и не вполне однозначно) в их борьбе против верховенства крупных феодальных лордов или знати. В Новое время то же самое можно сказать о народе и государстве в их борьбе за социальную справедливость. Однако, как мы видели, этот нормальный процесс, если он искажается абсолютизмом тоталитарного государства, возвышающего себя до уровня верховного принципа добра и зла, ведет к бедствиям и порабощению народа; и этот нормальный процесс подвергается порче и опасности, если народ отдает себя в руки государства, которое, каким бы оно ни было хорошим, не свободно ни от идеи своего так называемого суверенитета, ни от действительных недостатков самого политического общества. Для того чтобы укрепить и сделать успешным движение за социальное благосостояние, поддерживаемое государством, а также вернуть государство к его истинной природе, необходимо, чтобы многие функции, исполняемые ныне государством, были распределены между различными автономными органами плюралистически структурированного политического общества — либо по завершении периода государственного капитализма или государственного социализма, либо, как можно надеяться, в самом процессе современного развития. Необходимо также, чтобы народ имел стремление и средства для установления своего контроля над государством.

ГЛАВА II. ПОНЯТИЕ СУВЕРЕНИТЕТА¹

I. Предмет рассмотрения

Ни одно понятие не породило так много противоположных точек зрения и не завело правоведов и политических теоретиков XIX в. в столь безнадежный тупик, как понятие *суверенитета*. Причиной этого является тот факт, что они не подвергли достаточному исследованию и проверке первоначальное подлинное философское значение этого понятия и не отнеслись к нему серьезно.

По мере того как выявлялись важнейшие практические проблемы, относящиеся к международному праву, споры о суверенитете государства, рассматриваемом в его внешнеполитическом аспекте (межгосударственных отношений), становились более глубокими и широкими. Был поставлен вопрос о том, что является подлинным носителем суверенитета — международное сообщество как целое или отдельные государства². В некоторых случаях даже само понятие *суверенитета* ставилось под сомнение³. Такую позицию занял сначала Трипель, затем некоторые другие юристы-международники, такие, как Эдмундз⁴ и Фоук⁵. Однако та-

¹ Заметим, что, в принципе, для философской и политической литературы XVI—XVIII вв. более типично понятие “суверенность” (“суверенность государства”, “суверенность Бога”, “суверенность народа”, “суверенность государства” и т. д.). — *Прим. перев.*

² Ср.: Lansing R. Notes on Sovereignty. Washington: Carnegie Endowment for International Peace, 1921, ch. ii, “Notes on World Sovereignty”. Reprinted from the *American Journal of International Law*, January, 1921.

³ Ср.: Cohen H. E. Recent Theories of Sovereignty. Chicago: University of Chicago Press, 1937, pp. 82ff.

⁴ Edmunds S. E. The Lawless Law of Nations. Washington, D. C.: Byrne & Co., 1925.

⁵ Foulke R.R. A Treatise on International Law. Philadelphia: John C. Winston Co., 1920, p. 69: “Слово “суверенитет” неопределенно... Мы не намерены тратить время в погоне за призраками, а потому отвергнем его полностью. Слово “независимость” достаточно хорошо передает каждую идею, охватываемую понятием суверенитета, которую необходимо знать при изучении международного права”.

кое возражение против понятия *суверенитета* осталось, в сущности, лишь юридическим и не затронуло философских корней проблемы.

Моя задача в этой главе состоит в том, чтобы обсудить понятие суверенитета не в терминах юридической теории, а в терминах политической философии. Я думаю, что для этого есть основания, тем более что суверенитет в его исторических истоках, как заметил однажды Еллинек, есть “политическое понятие, которое впоследствии трансформировалось”⁶, с тем чтобы обеспечить юридическую поддержку политической власти государства.

Я убежден, что политическая философия должна освободиться от слова, а также от понятия суверенитета не потому, что это понятие устарело⁷, не благодаря социологически-юридической теории “объективного права”⁸, и не только потому, что понятие суверенитета создает непреодолимые трудности и теоретические сложности в сфере международного права, но потому, что, будучи рассмотренным в его подлинном значении, а также в перспективе той научной сферы, к которой оно принадлежит — политической философии, — это понятие в действительности неверное⁹ и обречено вводить нас в заблуждение, если мы будем продолжать употреблять его, полагая, что это понятие слишком долго и слишком широко использовалось, чтобы его можно было отвергнуть, и не осознавая присущих ему ложных коннотаций.

Надеюсь, что на данном этапе обсуждения будет позволительно сделать несколько педантичное отступление, имеющее, однако, отношение к точному употреблению слов?

⁶ Jellinek G. *Recht des modernen Staates: Allgemeine Staatslehre*. Berlin, 1900, p. 394.

⁷ Ср.: Preuss H. *Gemeinde, Staat, und Reich als Gebietskoerperschaften*. Berlin, 1889; Merriam Ch. E. *History of the Theory of Sovereignty since Rousseau*. N.-Y.: Columbia University Press, 1900.

⁸ Ср.: Duguit L. *Law in the Modern State*. N.-Y.: Viking Press, 1919. Я согласен с Дюги в том, что касается необходимости отказаться как от представления о неподотчетности государства, так и от понятия суверенитета государства, но не согласен в том, что касается причин, приведших Дюги к таким выводам.

⁹ Подобного же мнения придерживается Гарольд Дж. Ласки, хотя он основывается на иной философской позиции. См.: Laski H. J. *Studies in the Problem of Sovereignty*. New Haven: Yale University Press, 1917; *A Grammar of Politics*. New Haven: Yale University Press, 1925.

Профессор Макайвер обрушился с резкой критикой на понятие суверенитета. См. кн.: MacIver R. M. *The Web of Government*. N.-Y.: MacMillan Co., 1947, pp. 48—51, 69—73.

Как слова πόλις или *civitas* часто переводят как “государство” (хотя наиболее подходящим переводом были бы “гражданское общество” (*commonwealth*) или “политическое общество”, но не “государство”), точно так же слова *principatus*¹⁰ и *suprema potestas*¹¹ часто переводят как “суверенитет”, а κύριος¹² или *princeps* (“государь”) — как “суверен”¹³. Это неверный перевод, запутывающий дело с самого начала. *Principatus* (“господство”) и *suprema potestas* (“верховная власть”) обозначают просто “верховную управляющую власть”, а вовсе не “суверенитет”, как считалось с того момента, когда это понятие впервые появилось в словаре политической теории. Наоборот, слово “суверенитет” тогда переводилось латинским *majestas*¹⁴ и греческим ἄκρᾳ ἐξουσίᾳ¹⁵, что было хорошо известно во времена Жана Бодена¹⁶.

II. Суверенный Государь Жана Бодена

Жана Бодена справедливо считают отцом современной теории суверенитета. Согласно Бодену, король не обладает надмирским суверенитетом, превыше которого нет ничего. Бог превыше короля, и верховная власть короля над его подданными подчинена, как таковая, “закону Бога и природы”¹⁷, требованиям морального порядка^{18, 19}. Но король явля-

¹⁰ Господство, первенство, руководящее начало, принципат, власть Цезаря (лат.). — Прим. пер.

¹¹ Верховная власть (лат.). — Прим. пер.

¹² Господин, властелин (греч.). — Прим. пер.

¹³ См.: Аристотель. Политика, III. 15. 1286b31; IV. 4. 1290a32, etc.. Там, где Аристотель употребляет слово κύριος, в оксфордском переводе под редакцией В. Д. Росса стоит *суверен*. Фома Аквинский в “Сумме Теологии” (I-II. 90. 3. Obj.3; 96, 5, согр., obj. 3, and ad 3, etc) употребляет слово *princeps*, в переводе, изданном английскими доминиканцами, стоит *суверен*.

¹⁴ Величие, авторитет (лат.). — Прим. пер.

¹⁵ Верховная власть (греч.). — Прим. пер.

¹⁶ См.: Bodin J. De la republique. Paris: Chez Jacques du Puys, 1583, Book I, ch. 8.

¹⁷ Ibid., Book I, ch. 8.

¹⁸ Макс Адам Шепард (см. ст.: Shepard M. A. Sovereignty at the Crossroads: A Study of Bodin // *Political Science Quarterly*, 1930, v. XLV, pp. 580—603) утверждал, что Боден находился на перепутье между средневековым представлением о государе, который подчиняется закону (человеческому закону) не как *vis coactiva* (побуждающей силе (лат.) — Прим. перев.), но как *vis directiva* (направляющей силе (лат.) — Прим. перев.) (см.: Sum. Theol. I-II. 96. 5, ad 3), и современным (“монистическим”) представлением о государе, который совершенно сво

ется сувереном, он обладает человеческим суверенитетом. Давайте послушаем самого Бодена:

“Il est icy besoin de former la définition de souveraineté, par ce qu'il n'y a ny juriconsulte, ny philosophe politique, qui l'ayt définie”²⁰.

“La souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d'une République”²¹.

Боден от какого бы то ни было земного закона. См. также рассуждения проф. Чарльза Маклуэйна о Бодене и Гоббсе в ст.: *McIlwain Ch. Sovereignty in the Present World // Measure*, 3d issue, 1950. Совершенно понятно, что Боден до некоторой степени остался верен Средневековью и не дошел до конца пути, который впоследствии проделали Гоббс и Остин. Но если Боден заставил суверена уважать *jus gentium* (естественное право (лат.)) — Прим. пер.) и конституционный закон монархии (*leges imperii*), то, с его точки зрения, потому, что относительно таких вещей, как неприкосновенность частной собственности, или предписания *jus gentium*, или “законы государства”, подобные салическим законам, отражающим основное соглашение, в котором берет начало власть государя, — человеческие законы и суды являются лишь проявлениями или органами самого естественного права, так что в результате их вердикты распространяются даже на суверена. Своеобразное учение Бодена (основанное, кроме того, на неверном представлении о естественном праве), должно было быть отвергнуто последующими теоретиками суверенитета, и в этом смысле он остановился на полпути. Но остается фактом, что суверен Бодена подчинялся только естественному праву, а не какому бы то ни было закону человеческого, отличному от естественного права, а это и составляет сущность политического абсолютизма.

О Жане Бодене см.: *Chauvire R. Jean Bodin auteur de la République. Paris, 1914; Ponthieux A. Quelques documents inédits sur Jean Bodin // Revue du XVIe siècle*, 1928, vol. XV, fasc. 1—2; *Garosci A. Jean Bodin. Milan, 1935; Mesnard P. L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle. Paris: Boivin, 1936, pp. 473—546; статьи “La ‘République’ de Jean Bodin” и “Jean Bodin et la critique de la morale d'Aristote” // Revue Thomiste*, 1949, vol. III.

¹⁹ Салический Закон (*Lex Salica*), или Салическая Правда, — запись обычного права германского племени салических франков, которая была составлена в начале VI в. н. э. при короле Хлодвиге. Закон защищал индивидуальную собственность, а также утверждал наследование имущества и титула только по мужской линии. Салический Закон позже использовался во Франции, Испании, Италии, Бельгии и других странах в целях установления прямой династической преемственности и устранения возможных иностранных династий. — Прим. пер.

²⁰ *Bodin*, op. cit., Book I, ch. 8, p. 122: Здесь необходимо дать определение суверенной власти, ибо нет ни правоведа, ни политического философа, который бы сделал это. — Здесь и далее перевод со старофранцузского выполнен Г. М. Тавризян.

²¹ *Ibid.*, p. 122: Суверенитет есть абсолютная и пожизненная власть в Республике.

“Ceste puissance est perpetuelle”²², а именно “pour la vie de celuy qui a la puissance”²³, в отличие от тех, кто “ne sont que dépositaires, et gardes de ceste puissance jusques a ce qu’il plaise au peuple ou au Prince la révoquer”²⁴.

“Si le peuple octroye sa puissance a quelcun tant qu’il vivra, en qualité d’officier, ou lieutenant, ou bien pour se descharger seulement de l’exercice de sa puissance: en ce cas il n’est point souverain, ains simple officier, ou lieutenant, ou régent, ou gouverneur, ou gardien, et bail de la puissance d’autrui”²⁵. Но “Si la puissance absolue luy est donnée purement et simplement, sans qualité de magistrat, ny de commissaire, ny forme de précaire, il est bien certain que cestuy-la est, et se peut dire monarque souverain: car le peuple s’est dessaisi et dépouillé de sa puissance souveraine, pour l’ensaisiner et investir: et a luy, et en luy transporté tout son pouvoir, auctorité, prérogatives, et souverainetés”²⁶.

Так что же означает “абсолютная власть”? — “Le peuple ou les seigneurs d’une République peuvent donner purement et simplement la puissance souveraine et perpetuelle a quelcun pour disposer des biens, des personnes, et de tout l’estat a son plaisir, et puis le laisser a qui il voudra, et tout ainsi que le propriétaire peut donner son bien purement et simplement, sans autre cause que de sa libéralité, qui est la vraie donation: et qui ne recoit plus de conditions, estant une fois parfaite et accomplie”²⁷.

²² Ibid., p. 122: Эта власть является пожизненной.

²³ Ibid., p. 126: Это касается жизни того, кто обладает властью.

²⁴ Ibid., p. 122: Являются лишь ее носителями и сохраняют ее до тех пор, пока народу или Государю не будет угодно ее отозвать.

²⁵ Ibid., p. 127: Если народ передаст свою власть кому-либо — будь то в качестве офицера или лейтенанта или просто дабы переложить эту власть на кого-либо, — в этом случае указанное лицо отнюдь не будет сувереном, но будет просто офицером, или лейтенантом, или регентом, или наместником, или стражем, отправляющим чужую власть.

²⁶ Ibid., p. 127: Если ему — ни в качестве государственного служащего либо комиссара, ни во временной форме — безусловно вручается абсолютная власть, то совершенно очевидно, что он является, и может называться, суверенным монархом: ибо народ отказался, лишил себя своей суверенной власти, дабы дать новому владельцу вступить в свои права, дабы пожаловать и передать ему все свое могущество, власть, прерогативы и суверенитет.

²⁷ Ibid., p. 128: Народ или знать [той или иной] Республики могут просто передать суверенную и пожизненную власть какому-либо лицу с тем, чтобы оно распорядилось имуществом, людьми и вообще всем государством по своему усмотрению и потом оставило это кому пожелает, — и все это таким образом, что владелец вручает свое имущество безусловно, не руководствуясь не чем иным, кроме своей щедрости, что и является истинным дарением; и это дарение более не оговаривается никакими условиями, будучи совершенным и осуществленным.

Таким образом, “*le Monarque est divisé du peuple*”²⁸.

И “le point principal de la majeste souveraine et puissance absolue, gist principalement a donner loy aux subjects en général sans leur consentement”²⁹.

“*Le Prince souverain n'est tenu rendre conte qu'a Dieu*”³⁰.

“*Le Prince souverain ne doit serment qu'a Dieu*”³¹.

“*La souverainete n'est limitee, ny en puissance, ny en charge, ny a certain temps*”³².

“*Le Prince est l'image de Dieu*”³³.

“Or tout ainsi que ce grand Dieu souverain ne peut faire un Dieu pareil a luy, attendu qu'il est infini, et qu'il ne se peut faire qu'il y ayt deux choses infinies, par démonstration nécessaire: aussi pouvons nous dire que le Prince que nous avons posé comme l'image de Dieu, ne peut faire un subject égal a luy, que sa puissance ne soit anéantie”³⁴.

III. Исходная ошибка

Таким образом, позиция Бодена совершенно ясна. Поскольку народ полностью лишился всей власти и отторг ее от себя, с тем чтобы передать ее суверену, наделить его властью, то суверен более не является частью народа и политического общества: он “отделен от народа”, превращен в целое, *отдельное* и трансцендентное целое, которое есть его суверенная живая личность и посредством которого осуществляется управлением другим целым, имманентным целым, или политическим обществом. Когда Жан Боден говорит, что суверенный государь являет собой

²⁸ Ibid., p. 143: *Монарх отделен от народа.*

²⁹ Ibid., p. 142: Основной момент суверенного величия и абсолютной власти заключается главным образом в том, что подданным закон дается вообще без их согласия.

³⁰ Ibid., p. 125: *Суверенный Государь отвечает лишь перед Богом.*

³¹ Ibid., p. 143: *Суверенный Государь присягает лишь Богу.*

³² Ibid., p. 124: *Суверенитет не ограничен ни во власти, ни в обязанностях, ни определенным временем.*

³³ Ibid., pp. 156, 161: *Государь есть образ Божий.*

³⁴ Ibid., Book I, ch. 10, p. 215: *И точно так же, как великий суверенный Бог не может сотворить еще Бога, подобного себе, бесконечного — ибо, как свидетельствуют необходимые доказательства, не может быть такого, чтобы существовали две бесконечные вещи, — так же можем мы заключить, что Государь, которого мы полагаем как образ Божий, не может сотворить субъекта равного себе, не лишившись при этом своей власти.*

образ Бога, эту фразу надо понимать во всей ее полноте, и она означает, что суверен — подчиненный Богу, но ответственный только перед Ним, — вне политического целого, так же как Бог вне космоса. Либо суверенитет ничего не значит, либо он означает *отдельную и трансцендентно* верховную власть — находящуюся не на вершине, но *над* вершиной (“над всеми подданными”) ³⁵ и управляющую всем политическим обществом *свыше*. Вот почему эта власть абсолютна (*ab-solute* — то есть несвязана, отдельна) и, в конечном счете, не ограничена по объему и сроку и не подотчетна ничему на земле.

Здесь следует заметить, что повелевание невозможно без своего рода отделения. *Segregatus ut imperet* — “разделяй, чтобы властвовать”, — говорил Анаксагор о *νοῦς* ³⁶, о божественном Уме. В конце концов, разве человек, назначенный руководителем, не начинает с того, что определенным образом отделяет себя от других, будь то посредством большего кресла или менее доступного кабинета? И это тоже того рода отделение, которое мы рассматриваем. Что касается политического руководства, то отделенность здесь поистине изначально необходима только как *экзистенциальный* статус или условие *реализации* права руководить. Но в случае суверенитета отделенность требуется как *сущностное* качество, связанное с самим *обладанием* этим правом, от которого народ предположительно отказался, так что вся сущность власти — с тех пор ставшей монадической, такой же неделимой, как сама личность суверена, — принадлежит одному суверену. Неудивительно, что, в конце концов, иная сущность, нежели обычная человечность, должна была быть приписана самой личности суверена.

Здесь мы сталкиваемся с основной неверной посылкой концепции суверенитета и с изначальной ошибкой теоретиков суверенитета. Они знали, что право на самоуправление естественно принадлежит народу. Но рассмотрение этого *права* они заменили рассмотрением всеобщей *власти* политического общества. Они знали, что “государь” получает власть, которой он наделен, от народа. Но они упустили из виду и забыли понятие *уполномоченности*, столь важное для средневековых авторов. Они заменили его понятием физической передачи и дарения.

Иными словами, теоретики суверенитета обсуждали этот вопрос в терминах *благ* (или материальной *власти*), какими обладают либо как собственностью, либо по доверенности, вместо того чтобы рассуждать в

³⁵ *Ibid.*, Book I, ch. 10, p. 215: “Потому что Суверен (т. е. тот, кто стоит надо всеми) не сможет сделать подданого своим компаньоном”.

³⁶ Нус (*греч.*) — ум. — *Прим. пер.*

терминах прав, какими обладают либо сущностно, либо в форме соучастия. Если некто обладает материальным благом, то другой не может быть его обладателем, и речь может идти только о передаче собственности или дарении. Но некто может обладать одним правом как принадлежащим к его природе и другим — на началах участия. Бог сущностно владеет правом повелевать; люди обладают этим правом как через сопричастность к Божественному закону, так и сущностно, поскольку оно есть человеческое право. “Уполномоченные” народом — или его “представители” — обладают (реально обладают) этим правом только через участие в праве народа ³⁷.

Поэтому в действительности даже в случае монархии (но не абсолютной монархии) следовало бы подчеркнуть, что, поскольку государь является “уполномоченным множеством” или представителем народа, его право в этом качестве есть именно право народа, в котором он соучаствует благодаря доверию народа и которое по-прежнему есть у народа, ибо его отнюдь не отбирают у народа, с тем чтобы передать государю. Следовало бы считать, что государь находится на вершине (но не над вершиной) политической структуры как часть, *представляющая* целое (а не как отдельное целое), или как личность, назначенная для отправления верховной власти в политическом обществе, которая обладает этой властью по *уполномочию*, максимально *соучаствуя* в том праве, каким естественно владеет народ. Такой государь (это понятие никогда не воплощалось в человеческой истории, пожалуй, за исключением, до некоторой степени, Св. Людовика [Людовика IX Французского]) был бы отделен от народа в отношении экзистенциального статуса, необходимого для реализации права повелевать. Но он не был бы отделен от народа в отношении обладания этим правом. Наоборот! Ведь он обладал этим правом только по уполномочию и посредством участия. Он был бы подотчетен народу. Он был бы монархом, но не абсолютным монархом; государем, но не суверенным государем.

IV. Что означает суверенитет на самом деле

Смертный Бог Гоббса

Понятие *суверенитета* окончательно оформилось в период расцвета абсолютной монархии в Европе. В Средние века в отношении политической власти не использовалось никакого соответствующего понятия. Св. Фома говорил о Государе, а не о Суверене. Во времена феодализма

³⁷ См. ниже, гл. V, стр. 133—138.

король был лишь Сюзереном Сюзеренов, каждый из которых обладал собственными правами и властью. Юристы средневековых монархов только подготовили, в большей или меньшей степени, современное представление о суверенитете. Именно во времена Жана Бодена оно было навязано юристам эпохи барокко.

Даже если оставить в стороне теорию *божественного права* королей³⁸, процветавшую во времена Людовика XIV, существовало мнение, что король как личность обладает естественным и неотчуждаемым правом управлять своими подданными свыше. Раз народ согласился с основополагающим правом королевской власти и дал королю и его наследникам власть над собой, то он лишился всякого права на самоуправление, и естественное право управлять политическим обществом с тех пор целиком принадлежало только личности короля. Таким образом, король имел право на верховную власть, которая была *естественной и неотчуждаемой*, неотчуждаемой до такой степени, что свергнутые с престола короли и их наследники сохраняли это право навсегда, совершенно независимо от волеизъявления подданных.

И поскольку это естественное и неотчуждаемое право на верховную власть принадлежало только личности короля — право на власть в отношении политического общества, но независимо от политического общества, — власть короля была верховной не только как чрезвычайная власть, существующая в высшей части политического общества, но как монадическая и божественная власть, существующая *над* политическим обществом и *отдельно* от него. Поэтому король свыше правил своими подданными и заботился об их общем благе; он являл собой законченный политический образ Бога (королевская привилегия, которая впоследствии стала, скорее, пагубной для Бога). И любое ограничение божественной независимости и власти короля могло исходить только от добровольной и милостивой уступки, сделанной королем (хотя в действительности чаще всего под давлением) той или иной части находящейся внизу народной массы.

Таковы идея и цель, ради которых было создано понятие “суверенитет”³⁹. Мы не можем использовать понятие суверенитета, не воскрешая, пусть неосознанно, этого его первоначального смысла.

³⁸ То есть абсолютная власть непосредственно даруется королю Богом, а не народ передает ему “абсолютную власть над политическим обществом”.

³⁹ Я имею в виду лексикон политической теории. Слово “суверен” (от лат. *superanus*, “Ex optumatum ordine, princeps”) (“первый из благородного сословия (лат.). — Прим. ред.) в вульгарной латыни использовалось намного раньше и

Итак, каково же точное и подлинное значение понятия суверенитета? “Суверенитет” обозначает две вещи:

Во-первых, право на высшую независимость и верховную власть, которое является *естественным и неотчуждаемым* правом.

Во-вторых, право на независимость и власть, которые в их собственной сфере являются верховными *абсолютно* или *трансцендентно*, а не в *относительном смысле* и не как *высшая часть* целого. Иными словами, независимость суверена по отношению к целому и его власть над ним являются верховными именно *вне* от целого, каким управляет суверен. Его независимость и власть не верховны только *по отношению* к любой другой части политического целого, как пребывающие на вершине или в высшей части этого целого; они верховны в *абсолютном смысле*, как пребывающие *над* этим целым.

Суверенитет является абсолютным и неделимым достоянием, к которому нельзя быть причастным, которое не допускает никаких степеней и принадлежит суверену независимо от политического целого, как его собственное право.

Таков подлинный суверенитет, тот суверенитет, которым, как они верили, обладали абсолютные монархи. От монархов понятие суверенитета было унаследовано абсолютистскими государствами, и его полное значение выяснилось в гегелевском Государстве, — и, задолго до Гегеля, в “Смертном Боге” Гоббса.

Давайте перечитаем теперь незабываемые страницы Гоббса. Он утверждает, что, согласие неразумных существ обусловлено природой,

“согласие же людей — соглашением, являющимся чем-то искусственным. Вот почему нет ничего удивительного в том, что, для того чтобы сделать согласие постоянным и длительным, требуется еще кое-что (кроме соглашения), а именно общая власть, держащая людей в страхе и направляющая их действия к общему благу”.

“Такая общая власть, которая была бы способна защищать людей от вторжения чужеземцев и от несправедливостей, причиняемых друг другу и, таким образом, доставить им ту безопасность, при которой они могли

обозначало чиновника, облеченного верховной властью, например верховно-го судью. Дю Кан (см. *Synthesis*) цитирует эдикт французского короля Карла V, изданный в 1367 г., который гласит: [Мы] “желаем и приказываем, чтобы... Баи или другой их суверен...”

бы кормиться от трудов рук своих и от плодов земли и жить в довольстве, может быть воздвигнута только одним путем, а именно *путем сосредоточения всей власти и силы в одном человеке или в собрании людей, которое большинством голосов могло бы свести все воли граждан в единую волю*. Иначе говоря, для установления общей власти необходимо, чтобы люди назначили одного человека или собрание людей, которые являлись бы их представителями; чтобы каждый человек считал себя доверителем в отношении всего, что носитель общего лица будет делать сам или заставит делать других в целях сохранения общего мира и безопасности, и признал себя ответственным за это; *чтобы каждый подчинил свою волю и суждение воле и суждению носителя общего лица*. Это больше чем согласие или единодушие. Это реальное единство, воплощенное в одном лице посредством соглашения, заключенного каждым человеком с каждым другим таким образом, как если бы каждый человек сказал другому: *я уполномочиваю этого человека или это собрание лиц и передаю ему право управлять собой при том условии, что ты таким же образом передашь ему свое право и санкционируешь все его действия*. Если это совершилось, то множество людей, объединенное таким образом в одном лице, называется *государством* (commonwealth. — Прим. пер.), по латыни — *civitas*. Таково рождение того великого Левиафана или, вернее (выражаясь более почтительно), того смертного Бога, которому мы под владычеством Бессмертного Бога обязаны своим миром и своей защитой. Ибо благодаря полномочиям, отданным ему каждым отдельным человеком в государстве, указанный человек или собрание лиц пользуется такой огромной сосредоточенной в нем силой и властью, что внушаемый этой силой и властью страх делает этого человека или это собрание лиц способным направлять волю всех людей к внутреннему миру и к взаимной помощи и против внешних врагов. В этом человеке или собрании лиц состоит сущность государства, которая нуждается в следующем определении: государство есть единое лицо, ответственность за действия которого взяло на себя — путем взаимного договора — огромное множество людей, с тем чтобы это лицо могло использовать силу и средства всех их так, как сочтет необходимым для их мира и общей защиты”.

“Тот, кто является носителем этого лица, называется *сувереном*, и о нем говорят, что он обладает *верховой властью*, а всякий другой является *подданным*” ⁴⁰.

⁴⁰ Гоббс Т. Левиафан. Ч. II, гл. XVII. Собр. соч. в 2 т. М.: Мысль, 1991 г. С. 132—133. Перевод А. Гутермана.

V. Ни политическое общество, ни государство не являются суверенными

Как же реально обстоят дела, во-первых, в отношении политического общества и, во-вторых, в отношении государства?

Политическое общество обладает правом на полную автономию. Во-первых, на полную *внутреннюю* автономию, или автономию в отношении самого себя, и, во-вторых, на полную *внешнюю* автономию, или автономию в отношении других политических обществ. Полная *внутренняя* автономия политического общества означает, что оно управляет собой, обладая относительной независимостью (то есть его независимость главенствует над независимостью какой-либо из его частей). Таким образом, ни одна из частей политического общества не может, присвоив себе управление, заменить собой целое и посягать на его свободу действия. Полная *внутренняя* автономия политического общества означает также, что оно управляет собой, обладая верховной властью в относительном смысле (то есть его власть главенствует над властью какой-либо из его частей). Таким образом, ни одна из его частей не может, заменив собой целое, посягать на верховную власть, обладающую органами управления, посредством которых целое осуществляет самоуправление.

Полная *внешняя* автономия политического общества означает, что его верховная независимость относительна в контексте мирового общества, то есть мировое общество (до тех пор, пока оно остается лишь моральным обществом и не существует в виде политического общества, а следовательно, не обладает собственной политической независимостью) не имеет ни права, ни власти насильственным образом уменьшить его независимость. Следовательно, нет на земле такой власти, которая могла бы подчинить любое политическое общество, до тех пор пока оно не вступит в другое политическое общество — общество более высокого порядка. Полная *внешняя* автономия политического общества означает также, что оно может извне влиять на верховную власть в случае ведения войны с другим политическим обществом.

Право политического общества на такую полную автономию происходит от его природы как совершенного или самодостаточного общества — природы, которую (если взглянуть на нее мельком) современные политические общества, по сути дела, утрачивают все в большей степени, так как это право на полную автономию остается у них лишь как пережиток, и лишь потому, что они еще не объединены в большее, действительно совершенное и самодостаточное политическое общество. В любом случае,

когда какое-либо политическое общество решает стать частью большего, скажем, федеративного, политического общества, оно лишается, помимо прочего, своего права на полную автономию, хотя и обладает, фактически и по праву, органической автономией, очевидно, гораздо более ограниченной в качестве внешней автономии, нежели в качестве внутренней.

Теперь я отмечу, что право политического общества на полную автономию, которое я только что рассмотрел, является *естественным* и даже *неотчуждаемым* правом: я имею в виду, [естественным и неотчуждаемым] *в том смысле*, что никто не может насильственным образом лишить политическое общество этого права, но *совсем не в том смысле*, что полная независимость, о которой шла речь, сама по себе неотчуждаема и что политическое общество не может свободно отказаться от своего права на нее, если оно осознает, что более не является совершенным и самодостаточным обществом и согласится войти в более крупное политическое общество. В результате полная автономия политического общества заключает в себе *первый* элемент, присущий подлинному суверенитету, а именно *естественное* и — в этом же смысле — *неотчуждаемое* право на верховную независимость и верховную власть. Но полная автономия не заключает в себе второго элемента. Поскольку ясно, что политическое общество не имеет независимого и находящего вне него самого органа управления. Иными словами, его верховная независимость и власть лишь сравнительно или относительно верховны (как присущие данному целому в отношении его частей, а также в отношении неорганизованной совокупности других целых). Таким образом, *второй* элемент, присущий подлинному суверенитету, а именно *абсолютно* и *трансцендентно* верховный характер независимости власти, который в подлинном суверенитете является верховным *отдельно* от целого, управляемого сувереном, и *свыше* целого (и который во внешней сфере даже дает возможность существования какого-либо высшего и большего политического общества, противоречащего самой сущности суверена), — итак, очевидно, что второй элемент, присущий подлинному суверенитету, не имеет отношения к самому понятию автономии политического общества.

* * *

Давайте теперь рассмотрим государство. Государство представляет собой часть и действующий орган политического общества. Следовательно, оно не обладает ни верховной независимостью по отношению к

целому, ни верховной властью над целым, ни своим собственным правом на такую верховную независимость и верховную власть. Оно обладает верховной независимостью и властью только по отношению к другим частям политического общества, подчиненным его законам и его управлению; и оно обладает правом на такую относительную независимость и власть лишь вследствие передачи их ему политическим обществом, в силу основной структуры или конституции, которую политическое общество определило для себя. И реализация этого права государством остается подчиненной контролю политического общества.

Кроме того, что касается *внешней* сферы его деятельности, государство лишь представляет политическое общество, и под контролем последнего его право на верховную независимость в отношении политического сообщества является (как мы уже видели по поводу политического общества) лишь *относительно* верховным; оно может также осуществлять верховную власть для ведения войны с другим государством.

Следовательно, ни *первый* элемент, присущий подлинному суверенитету, а именно *естественное и неотчуждаемое* право на верховную независимость и верховную власть, ни второй элемент, присущий подлинному суверенитету, а именно *абсолютно и трансцендентно* верховный характер этой независимости и власти, которые в подлинном суверенитете являются верховными *отдельно от и вне* целого, управляемого сувереном (и которые во внешней сфере даже дают возможность существования какого-либо высшего и большего политического общества, противоречащего самой сущности суверена) — ни первый, ни второй элементы, присущие подлинному суверенитету, не могут быть каким бы то ни было образом приписаны государству. Государство не является и никогда не было подлинно суверенным.

VI. Народ также не суверенен

Суверенное государство Руссо

Подводя итоги, отметим, что понятие суверенитета, взятое в его точном и подлинном значении, не применимо к политическому обществу, кроме как в отношении первого из двух элементов, которые оно заключает в себе [т. е. естественного и неотчуждаемого права на верховную независимость и власть — *Прим. пер.*]; и совершенно неприменимо понятие суверенитета к государству.

Не вызывает сомнения, что термин “суверенитет” допустимо употреблять в неточном смысле как обозначающий простое либо естествен-

ное право политического общества на полную автономию либо право, которое государство получает от политического общества ради верховной независимости и верховной власти относительно других частей и органов власти политического общества или касательно внешних взаимоотношений между государствами. Но на этом пути подстерегает опасность погрязнуть в ужасной путанице, поскольку слово “суверенитет” всегда неявно включает в себя свое подлинное значение. Так можно и забыть, что ни одна человеческая организация не имеет, исходя [лишь] из своей собственной природы, права управлять людьми. Человек или организация людей обладают каким-либо правом на власть в политическом обществе лишь постольку, поскольку они в нем являются *частью* на службе общего блага, частью, которая получила это право, ограниченное определенными рамками, от народа, реализующего свое естественное право на самоуправление.

В конечном счете, что касается народа, второй элемент, присущий подлинному суверенитету — а именно абсолютно и трансцендентно верховный характер независимости и власти, которые в подлинном суверенитете являются верховнымотдельно от и вне целого, управляемого сувереном, и свыше того, — очевидно, что этот второй элемент, присущий подлинному суверенитету, не присутствует в народе в большей степени, нежели в политическом обществе. Следовательно, о народе лучше сказать, как и о политическом обществе, что у него есть естественное и неотчуждаемое право на *полную автономию*, то есть на относительно верховную независимость и власть по отношению к какой-либо части целого, состоящего из этих частей, для того чтобы само это целое могло существовать и действовать. Как мы отметили в предыдущей главе ⁴¹, было бы просто бессмысленно полагать, что народ управляет собой с помощью чего-то, что находится *вне него и над ним*.

* * *

Однако именно такое бессмысленное представление являет собой суть трактата “Об общественном договоре” Жан-Жака Руссо. Миф о Всеобщей Воле ⁴² — которая является никоим образом не просто волей большинства, но единой и неделимой Верховной Волей и проистекает от народа как от единого целого и которая “всегда права” ⁴³ — был лишь сред-

⁴¹ См. выше, гл. 1, раздел VII.

⁴² *Volonte Generale* (франц.). — Общая Воля. — *Прим. пер.*

⁴³ Руссо Жан-Жак. Об Общественном Договоре. М.: 1938: “Из предыдущего следует, что общая воля всегда справедлива...” (Кн. II, гл. III, с. 24); “Общая воля

ством обладания отдельной и трансцендентной властью для абсолютно-го монарха; эта власть передавалась народу, оставаясь такой же отдельной и трансцендентной, так что посредством мистических действий Общей Воли народ, становясь единым сувереном, должен был обладать отдельной, абсолютной и трансцендентной властью, властью свыше себя самого в качестве множества индивидов. Как утверждает Руссо,

“... Общественный договор дает политическому организму АБСОЛЮТНУЮ ВЛАСТЬ над всеми членами последнего; эта-то власть, управляемая общей волей, называется, как я уже сказал, СУВЕРЕНИТЕТОМ” ⁴⁴,

“Я утверждаю, что суверенитет, будучи только осуществлением общей воли, не может никогда отчуждаться и что суверен, будучи не чем иным, как коллективным существом, МОЖЕТ БЫТЬ ПРЕДСТАВЛЕН ТОЛЬКО САМИМ СОБОЙ” ⁴⁵,

“... верховная власть точно так же не может измениться, как и отчуждаться; ОГРАНИЧИВАТЬ ЕЕ — ЭТО ЗНАЧИЛО БЫ ЕЕ РАЗРУШАТЬ” ⁴⁶,

“... подданные не нуждаются в гарантиях против суверенной власти... Суверен ВСЕГДА ТО, ЧЕМ ОН ДОЛЖЕН БЫТЬ, ПО ОДНОМУ ТОМУ, ЧТО ОН СУЩЕСТВУЕТ” ⁴⁷.

Таким образом Руссо, который отнюдь не был демократом ⁴⁸, ввел в нарождающуюся демократию понятие суверенитета, которое оказало на нее разрушительное воздействие, и указал путь к тоталитарному государству; поскольку вместо того, чтобы прояснить [сущность] отдельной и трансцендентной власти абсолютных монархов, он, напротив, возвел эту мнимую власть на высоты неслыханного абсолютизма, с тем чтобы даровать ее народу. Таким образом, необходимо, “чтобы каждый гражданин находился в полной зависимости от всех остальных и в полной зависимости от гражданской общины [государства. — Прим. ред.] ... потому что только силой государства создается свобода его членов” ⁴⁹. За-

всегда права, и все постоянно хотят счастья каждого из граждан...” (Кн. II, гл. IV, с. 26).

⁴⁴ Руссо. Ук. соч., кн. II, гл. IV, с. 25.

⁴⁵ Руссо. Ук. соч., кн. II, гл. I, с. 21.

⁴⁶ Руссо. Ук. соч., кн. III, гл. XVI, с. 85.

⁴⁷ Руссо. Ук. соч., кн. I, гл. VII, сс. 15—16.

⁴⁸ “Если бы существовал народ, состоящий из богов, то он управлялся бы демократически. Такое совершенное правительство не годится для людей” (Руссо. Ук. соч., кн. I, гл. IV, с. 58).

⁴⁹ Руссо. Ук. соч., кн. II, гл. XII, с. 47.

конодатель, этот верховный человек, описанный в трактате “Об общественном договоре”, являет нам прообраз современных тоталитарных диктаторов, чья “великая душа ... есть единственное чудо, которое должно доказывать” их “миссию”⁵⁰, и кто должен “изменить склад человека, чтобы его укрепить”⁵¹. Разве Руссо не думал, более того, что государство имеет право распоряжаться жизнью и смертью граждан? “Когда государь говорит ему: “Для государства необходимо, чтобы ты умер”, — он должен умереть, так как только под этим условием он жил до сих пор в безопасности и так как жизнь его не есть уже только благодеяние природы, но условный дар государства”⁵². И наконец, в вопросах религии он настаивает, что “один только философ Гоббс прекрасно понимал и зло, и средство для его излечения; он один осмелился предложить соединение двух глав орла и *приведение всего к политическому единству, без которого никогда ни государство, ни правительство не будут хорошо устроены*”⁵³. Государство Руссо было не чем иным, как Левиафаном Гоббса, увенчанным Общей Волей вместо короны тех, кого якобинцы называли “les rois et les tyrans”⁵⁴.

Но давайте вернемся к предмету нашего анализа. Следствием принципов, сформулированных Руссо, а также в силу того, что традиционное представление о *трансцендентно* верховной независимости и власти короля было попросту перенесено на народ, лишив тем самым каждую индивидуальную волю какой бы то ни было собственной независимости внутри неделимой Общей Воли, во времена Французской революции стало чем-то самоочевидным, что суверенитет народа (абсолютный, единый, трансцендентный, как всякий суверенитет) исключал возможность существования каких-либо отдельных обладающих автономией учреждений или организаций граждан. “Необходимо ... чтобы в государстве не было отдельных обществ”⁵⁵.

Сходным образом, такой перенос на народ мифической идеи неотчуждаемого права короля на *трансцендентно* верховную власть закончился на ранней мифической, подлинно руссоистской стадии демократической (ложнодемократической) философии тем, что представители народа

⁵⁰ Руссо. Ук. соч., кн. II, гл. VII, с. 37.

⁵¹ Руссо. Ук. соч., кн. II, гл. VII, с. 34.

⁵² Руссо. Ук. соч., кн. II, гл. V, с. 29.

⁵³ Руссо. Ук. соч., кн. IV, гл. VIII, с. 114.

⁵⁴ “Les rois et les tyrans”. — Королями и тиранами. — Прим. пер.

⁵⁵ Руссо. Ук. соч., кн. II, гл. III, с. 24.

были превращены в простые орудия, лишенные какого-либо права управлять⁵⁶. Тогда как по справедливости представители обладают — через уполномоченность и соучастие, но вполне реально — этим правом, включающим в себя ответственность. Поскольку, будучи в определенных рамках наделены ответственностью народом, реализующим свое право на полную автономию, представители народа были в той же мере облечены властью благодаря тому же самому выбору народа и, главным образом, благодаря тому порядку, посредством которого Бог поддерживает природу и общество и единственно посредством которого совесть может обязать людей подчиняться другим людям.

* * *

Нет необходимости добавлять, что воля народа не суверенна в том ложном смысле, что все приятное народу должно иметь силу закона. Право народа на самоуправление проистекает от естественного права, следовательно, само существование этого права подчинено естественному праву. Если последнее достаточно действенно, чтобы дать основное право народу, то оно также действенно, чтобы дать неписанные правила к реализации этого права. Право не является *справедливым* единственно в силу того факта, что оно выражает волю народа. Несправедливый закон, даже если он и выражает волю народа, не является законом.

Здесь вновь действует порочная диалектика понятия суверенитета. Хотя Жан Боден действительно подчинил суверена Божественному закону, все же внутренняя логика этого понятия предполагала освободить суверенитет от каких бы то ни было ограничений — даже Божественных. Разве из одного факта существования суверена не следует, как утверждал Руссо, что он всегда есть то, чем должен быть? В действительности суверенитет требовал, чтоб ни одно решение, принятое Смертным Богом, и ни один закон, установленный Общей Волей, не могли оспари-

⁵⁶ Руссо. Ук. соч., кн. III, гл. XV, с. 82. "Суверенитет не может быть предоставлен по той же самой причине, по которой он не может быть отчуждаем...

Народные депутаты не суть и не могут быть представителями народа, они только его комиссары; они ничего не могут постановлять окончательно; всякий закон, который народ не ратифицировал самостоятельно, недействителен; это даже не закон. Английский народ считает себя свободным, он горько ошибается; он свободен только во время выборов членов парламента; как только они выбраны, он становится рабом, он — ничто. То применение, которое он делает из своей свободы в краткие моменты пользования ею, заслуживает того, чтобы он ее терял".

ваться индивидуальной совестью во имя справедливости. Закон не обязательно должен быть *справедливым*, чтобы иметь силу закона. У суверенитета было право на то, чтобы ему подчинялись, чтобы он ни повелевал. Суверенитет был выше закона морали. История подошла к своему завершению, когда суверенитет абстрактной сущности государства был заменен суверенитетом монарха, а суверенитет государства смешался с суверенитетом нации и народа. Суверенитет тоталитарного государства — это властелин как добра и зла, так и жизни и смерти. *Справедливо* [здесь] то, что служит интересам суверена, будь то народ, или государство, или партия.

VII. Выводы

Мне представляется, что вывод, который можно сделать из предшествующего анализа понятия “суверенитет”, достаточно ясен. Процитированных мною больших фрагментов текста таких неоспоримых авторитетов, как Жак Боден, Томас Гоббс, Жан-Жак Руссо, должно быть достаточно, чтобы прояснить для нас подлинный смысл этого понятия. Чтобы мыслить последовательно в сфере политической философии, нам следует отказаться от понятия *суверенитет*, которое есть не что иное, как аналог понятия *абсолютизм*.

И дело здесь не только в словах. Разумеется, мы можем сказать “суверенитет”, имея в виду полную автономию или право принимать решения, не подлежащие обжалованию; точно так же мы вольны употребить слово “всемогущество”, имея в виду ограниченную власть, или сказать “барабан”, думая при этом о флейте. Однако результат для нашего собственного мышления, а также для интеллектуального общения будет весьма сомнителен. Профессор Квинси Райт вполне обоснованно отмечает, что “государство все еще существует как нечто отличное от подчиненных [ему] правительственных органов и других ассоциаций, и чтобы определить это, необходим термин”⁵⁷. Все дело в том, что необходимый здесь термин — не суверенитет.

Суверенитет являет собой любопытный пример тех понятий, которые являются истинными применительно к одной сфере и ложными — применительно к другой. Оно утрачивает свои пагубные свойства, будучи перенесенным из политики в метафизику. В духовной сфере понятие суверенитета используется с полным на то основанием. Бог в качестве

⁵⁷ *Wright Quincy. Mandates under the League of Nations. Chicago: University of Chicago press, 1930, pp. 281—282.*

отдельного Целого является Сувереном над сотворенным миром. Согласно доктрине католической церкви, папа Римский в качестве наместника Христа является сувереном над Церковью. Даже в чисто моральном смысле можно сказать, что мудрец, а также в первую очередь лица духовные обладают неким суверенитетом. Они обладают суверенитетом, поскольку обладают независимостью, данной *свыше* (от Духа) в отношении мира страстей и мира законов, принижающей силе которых они неподвластны, поскольку их воля сама по себе и непосредственно пребывает в гармонии с законом⁵⁸. Они “отделены, чтобы повелевать”, то есть чтобы говорить правду. Духовное лицо “судит обо всем, а о нем судить никто не может”⁵⁹.

Однако в сфере политики и в отношении тех людей и организаций, которые ответственны за земную судьбу людей, понятие суверенитета не может использоваться адекватно. Потому что, в конечном счете, ни одна земная власть не есть образ Бога и не является представителем Бога. Бог — это источник той власти, которой люди наделяют других людей и организации, но последние не являются наместниками Бога. Эти люди и организации — представители народа; следовательно, они не могут быть отделены от народа благодаря какому-либо [своему] верховному сущностному качеству.

Суверенитет означает независимость и власть, являющиеся *отдельно*, или *трансцендентно*, верховными и реализующими себя в политическом обществе *с высоты своего положения*, поскольку они есть естественное и неотчуждаемое право, принадлежащее целому (изначальной сущности суверенного государя), которое является верховным по отношению к целому, создаваемому политическим обществом или народом, и которое, следовательно, либо подавляло их, либо поглощало их в себя. Описанное качество не принадлежит государству. Будучи приписанным государству, суверенитет разлагает его. В связи с этим следует обратить особое внимание на три значения понятия “суверенитет”.

Во-первых, это касается внешнего суверенитета: суверенное государство — каждое конкретное суверенное государство — по праву стоит *над* сообществом наций и обладает абсолютной независимостью по отношению к этому сообществу. Следовательно, ни один международный закон, ограничивающий государства, не может быть воспринят непротиворечивым образом. Кроме того, эта абсолютная независимость неотчуждаема (*неотвергаема*), поскольку благодаря соответствующему

⁵⁸ Thomas Aquinas. *Sum. theol.* I—II.96.5.

⁵⁹ I Посл. к коринфянам. 2:15.

понятию суверенное государство являет собой единую сущность, которая не может перестать быть суверенной, не перестав при этом быть государством. Следовательно, до тех пор пока государства дорожат своим так называемым суверенитетом, они не могут ни на один день хотя бы гипотетически оставить свою верховную независимость, с тем чтобы вступить в политическое общество иного порядка, в мировое общество.

Во-вторых, что касается внутреннего суверенитета: суверенное государство обладает властью, которая — вместо того, чтобы быть *высшей в относительном смысле*, поскольку нечто, действительно, должно главенствовать и принимать не подлежащие обжалованию решения — является *абсолютно высшей* властью, что неизбежно для единого целого, подавляющего политическое общество либо поглощающего его. И эта *абсолютная* власть суверенного государства над политическим обществом, или над народом, тем более неоспорима, что государство принимают за политическое общество или за персонификацию самого народа. Разве люди не подчиняются самим себе, подчиняясь государству? В результате плюралистическая идея не просто игнорируется, она принципиально отвергается. Требуется централизм, а не плюрализм. То, что суверенное государство [все же] с неохотой допускает некоторую степень автономии отдельных органов и ассоциаций, порожденных свободой, — равноценно для него допущению внутреннего противоречия. Следуя внутренней логике понятия “суверенитет”, государство стремится к тоталитаризму.

В-третьих, суверенное государство обладает верховной властью, которая реализует себя *неподотчетно*. Каким образом это понятие неподотчетности суверена могло бы быть постигнуто, если бы оно не относилось к чему-то, что является *само по себе* и *трансцендентно* верховным? Как заметил г-н Роберт Лансинг, “власть делать все неподотчетным образом” совпадает с суверенитетом Бога. Что касается суверенитета человека, то она “может быть определена как власть делать все на земле неподотчетным образом в рамках человеческих возможностей”⁶⁰. Разумеется, описанное качество было бы самым желанным для всех надменных властелинов, деспотов и императоров древности в их высочайших амбициях. В Новое время это качество было приписано государству на том ложном основании, что государство есть персонифицированный народ и что народ волен делать что-либо неподотчетным образом. Но в действительности это был перенос неподотчетной личности суверена на так называемое юридическое лицо государства. Таким образом, впоследствии постепенно был принят принцип, прямо противो-

⁶⁰ *Lansing Robert. Notes on Sovereignty*, p. 3.

положный тому принципу, который делает народ окончательным судьей деятельности правительственных чиновников. Соответственно, демократические государства стали существенным образом непоследовательными. Во всех случаях государство было суверенным; следовательно, оно должно было стремиться, согласно принципу неподотчетности, избегать надзора и контроля со стороны народа.

В той мере, в какой суверенное государство преуспевает в своих стремлениях, неподотчетность тех верховных решений, посредством которых налагаются обязательства на политическое общество, имеет ясный смысл: она означает то, что в реальности *народ* будет платить за решения, принятые государством во имя его суверенитета. Как говорится во французской пословице, “*ce sont toujours les memes qui se font tuer*” — убивают всегда одних и тех же. Недруги народа — министерства, департаментов, корпуса служащих, управляющих, законодателей, экспертов, не говоря уже об *интеллигенции* — писателях, теоретиках, ученых-утопистах, «эрудитах», профессорах и журналистах, — берут на себя отчеты неподотчетных верховных личностей или органов государства.

Интеллигенция не делегирована народом; следовательно, она ответственна перед ним только в моральном смысле. (Поскольку учить или писать, предполагая, что сделанное “не будет иметь последствий”, может только умалишенный.) Но государство ответственно безусловно: государство, так же как и правительственные организации и чиновники, ответственно перед народом. Разве у народа нет права контролировать государство и надзирать за ним? И как государство могло бы быть подконтрольно, если бы его власть была неподотчетной?

Но если государство подвластно контролю и подчинено ему, то как оно может быть суверенным? Как возможно понятие *суверенитета*, *подконтрольного и подотчетного*? Очевидно, что государство не суверенно.

Не суверенен, как мы видели, и народ. Он не реализует свою власть подотчетным образом. Его право на самоуправление и полную автономию делает его неподотчетным какому-либо судебному или частному органу в политическом обществе. Но власть, реализуемая народом посредством каких-либо массовых движений и не предусмотренных законом средств либо через постоянные источники в подлинно демократическом обществе, ни в коей мере не является властью без ответственности. Поскольку именно народ всегда платит по счетам, он, несомненно, отвечает собственной кровью и потом за свои ошибки.

Два понятия — “суверенитет” и “абсолютизм” — выкованы вместе, на одной наковальне. И оба их следует выбросить.

ГЛАВА III. ПРОБЛЕМА СРЕДСТВ

В проблеме средств, как мне представляется, есть две стороны: во-первых, это проблема соотношения *цели и средств*; во-вторых, проблема взаимоотношений *народа и государства*, то есть тех средств, с помощью которых народ может надзирать за государством или контролировать его.

1. Цель и средства

Проблема цели и средств — это основная, фундаментальная проблема политической философии. Несмотря на заключающиеся в ней трудности, ее решение в философском плане является ясным и однозначным. Однако при практической реализации это определяемое требованиями истины решение требует от человека определенного героизма и обрекает его на мучения и тяготы.

Что выступает конечной целью и наиболее существенной задачей для политического общества? Это не обеспечение материальными благами конкретных индивидов, каждый из которых поглощен собственным благополучием и обогащением. Это также и не достижение господства производства над природой или политического господства над другими людьми.

Скорее, эта цель состоит в улучшении условий самой человеческой жизни или обеспечении общего блага для большинства таким образом, чтобы каждый конкретный человек не только из привилегированного класса, но и из широких народных масс мог реально достичь той степени независимости, которая свойственна цивилизованной жизни и которая обеспечивается одновременно экономическими гарантиями занятости и собственности, политическими правами, гражданскими добродетелями и развитием ума.

Это значит, что политическая задача по сути своей есть задача цивилизации и культуры, задача помощи человеку в деле завоевания свободы собственного развития или автономии¹, или, как сказал профессор Неф, свободы “сделать веру, правдивость, мудрость и красоту целью цивили-

¹ См. ст.: *Maritain J. The Conquest of Freedom // Maritain J. Freedom: Its Meaning / Ashen R. N. (ed.). N.Y.: Harcourt, Brace & Co, 1940.*

зации”². Задача сущностно гуманистического или морального прогресса состоит в том, чтобы мораль не соотносилась ни с чем, кроме как с подлинно человеческим благом.

Я бы хотел добавить, что эта задача требует исторических достижений столь долговременного масштаба и ей противостоят такие препятствия в человеческой природе, что ее невозможно успешно разрешить с тех пор, как была возвещена благая весть Евангелия, без влияния христианства на политическую жизнь человечества и без проникновения евангельского откровения в основу политического общества. В результате мы имеем право утверждать, что цель политического общества по своей природе есть нечто сущностно благое и моральное — по крайней мере, для приобщенных к христианству людей это реальное хотя, несомненно, всегда несовершенное воплощение принципов Евангелия в земном существовании человека и его социальном поведении.

А как быть со средствами? Разве нам неизвестен в качестве всеобщей и непогрешимой аксиомы изначально очевидный принцип, что средства должны быть соразмерны цели и соответствовать ей, поскольку они являют собой *путь к цели* и, так сказать, саму цель в процессе ее рождения? Так что использовать по сути своей порочные средства для достижения сущностно благой цели — это просто абсурд и грубая ошибка. Да, мы знаем это даже без замечательных произведений Олдоса Хаксли. Но мы также знаем, что в своем практическом поведении люди не перестают, как правило, насмехаться над этой очевидной и древней аксиомой, особенно во всем, что касается политики. Здесь мы сталкиваемся с проблемой *рационализации политической жизни*.

Разумному животному довольно трудно подчинить свою жизнь разумным критериям. Это весьма непросто осуществить в нашей личной жизни. Это крайне, почти непреодолимо трудно осуществить в жизни политического общества. Что касается рационального управления коллективной политической жизнью, то мы, очевидно, пребываем еще в доисторической эпохе.

Существуют два противостоящих друг другу пути решения проблемы рационализации политической жизни. Наиболее легкий путь (он ведет к дурному результату) — это *технический*, или *“искусственный”*³,

² Nef J. U. The United States and Civilisation. Chicago: University of Chicago Press, 1942, p. 252.

³ Я имею в виду “искусственный” в аристотелевском смысле, т.е. принадлежащий к сфере интеллектуальной добродетели искусства, в противоположность морали.

путь. Наиболее тяжелый (но конструктивный и прогрессивный) — это *моральный* путь. Противостояние *технической рационализации*, использующей средства, внешние человеку, и *моральной рационализации*, при которой средствами выступают сам человек, его свобода и добродетель, — такова драма, с которой человеческая история сталкивается ежедневно, лицом к лицу.

II. Техническая рационализация политической жизни

На заре современной науки и истории Макиавелли в своем трактате “Государь” предложил нам философию, которая была чисто технической рационализацией политики; иными словами, он превратил в рациональную систему те принципы действий, которым люди чаще всего следуют в действительности, подчиняя свое поведение искусственным формам и правилам. Таким образом, хорошей политикой, по определению, стала политика неморальная и успешная: искусство завоевания и удержания власти любыми средствами — даже благими, если этому способствуют, что бывает редко, обстоятельства, — с единственным условием, что эти средства позволяют достичь успеха.

Я уже предпринял однажды анализ учения Макиавелли ⁴. Здесь хотелось бы подчеркнуть лишь то, что великая мощь макиавеллизма исходит от бесчисленных побед, одерживаемых на поприще политики порочными средствами, и от представления о том, что если государь или нация уважают справедливость, то они обречены на порабощение другими правителями или нациями, верящими только во власть, насилие, вероломство и незаконную алчность.

Ответ таков: во-первых, можно уважать справедливость и быть при этом здравомыслящим, уметь быть сильным (к этому пункту я еще вернусь); во-вторых, реально макиавеллизм не достигает цели. Ибо власть зла на самом деле есть лишь власть разложения — рассеяния и распада субстанции и энергии Бытия и Блага. Такая власть разрушает себя, сводя к нулю ту пользу, которая является ее целью. Таким образом, внутренняя диалектика побед зла обрекает эти победы на непродолжительность. Давайте примем в расчет то временное измерение, тот срок, который отведен историческим поворотам в жизни наций и государств и который существенно превосходит продолжительность человеческой жизни. Из-за того срока, который необходим политической реальности, чтобы стать реальностью и иметь последствия, я не стану утверждать ни

⁴ См.: The End of Machiavellianism // Review of Politics, January, 1942.

того, что добрая воля в политике, пусть в отдаленном будущем, непременно увенчается успехом, ни того, что макиавеллизм, хотя бы в отдаленном будущем, непременно потерпит фиаско. Ведь что касается наций, государств и цивилизаций, то здесь мы подвержены природному ходу вещей, где мораль является естественной и где жизнь и смерть зависят как от физических, так и от моральных причин. Я бы сказал, что справедливость действует по своей собственной каузальной схеме и ведет к благополучию и успеху в будущем, подобно тому, как здоровые соки растений способствуют созреванию прекрасных плодов, а макиавеллизм работает по собственной причинности и ведет к разрушению и краху, как яд в древесном соке вызывает болезнь и смерть дерева.

Иллюзия, свойственная макиавеллизму, — это иллюзия *немедленного успеха*. Продолжительность человеческой жизни, а точнее, срок деятельности государя или политика, ограничивает максимум отрезка времени, которое требуется для того, что я называю *немедленным успехом*. Итак, *немедленный успех* — это успех для одного человека, а не для государства или нации в соответствии с длительностью, свойственной переменам в жизни государства и нации. Чем более ужасной по глубине и мощи являет себя власть зла, тем меньше историческая продолжительность внутренних улучшений и жизненной энергии, достигаемых государством, использующим такую власть.

Чем более совершенной и безжалостной становится техника угнетения, всеобщий взаимный шпионаж, принудительный труд, массовая депортация и массовые уничтожения, свойственные тоталитарным государствам, тем труднее, соответственно, становится изменить или извне побороть этих гигантских макиавеллиевских роботов. Но они не обладают устойчивой внутренней силой; их громадная машина насилия есть признак их внутренней человеческой слабости. Уничтожение человеческой свободы и совести, поскольку это порождает повсюду чувство страха и незащищенности, есть для политического общества процесс саморазрушения. Сколько же в таком случае может продолжаться власть государства, которое все больше и больше походит на гиганта в отношении внешних или технических сил и все больше и больше — на карлика в том, что касается внутренних, человеческих, реальных жизненных сил? В течение жизни нескольких поколений это государство проделает ту работу, что была ему предназначена или позволена. Но я сомневаюсь, что оно может укорениться в длительной исторической жизни наций.

Итак, верно следующее: для того чтобы политика была чем-то в своей основе нравственным, первым политическим условием хорошей поли-

тики должна быть справедливость. Одновременно верно и то, что справедливость и добродетель не ведут, как правило, людей к успеху в этом мире в рамках того краткого промежутка времени, который отделяет колыбель от могилы и в котором успех ощутим для них. Но в отношении человеческих сообществ эта антиномия разрешима, поскольку достижение общего блага, которое заключает в себе в качестве условия материальное благополучие, не может быть подвергнуто риску или разрушено посредством справедливости, если принимать во внимание историческую длительность и если особый результат действия справедливости рассматривать сам по себе, вне зависимости от сопутствующих факторов.

III. Моральная рационализация политической жизни

Существует и иной тип рационализации политической жизни: не искусственная или техническая, а моральная рационализация. Это означает признание сущностно человеческих целей политической жизни и ее глубочайших истоков: справедливости, законности и взаимного дружелюбия; это означает также нескончаемые усилия, направленные на то, чтобы поставить жизненные, подвижные структуры и органы политического общества на службу общему благу, достоинству человеческой личности и чувству братской любви, то есть подчинить громадный материальный базис, как природный, так и технический, а также трудный процесс урегулирования противоречивых интересов, силы и принуждения, свойственных общественной жизни, форме и принципам человеческого разума, стимулирующим развитие человеческой свободы; а также основывать политическую деятельность не на детской жадности, зависти, эгоизме, коварстве и хитрости, стремлениях к престижу и главенству, превращенных в священные правила этой серьезнейшей игры, но взамен укоренять эту деятельность в зрелом осознании сокровеннейших нужд человеческой жизни, в подлинных требованиях мира и любви, а также в моральных и духовных стремлениях человека.

Этот путь рационализации политики указали нам Аристотель и другие великие философы античности, а позднее — выдающиеся мыслители Средневековья. Вслед за рационалистической эпохой, когда были допущены некоторые основополагающие ошибки, а многочисленные иллюзии подпитывались подлинно человеческими чаяниями, этот путь нашел воплощение в концепции демократии последнего столетия.

Здесь следует подчеркнуть чрезвычайно важный пункт: демократия — это лишь путь осуществления *моральной рационализации* поли-

тики ⁵, поскольку демократия является рациональным упорядочением свобод, основанных на праве.

С этой позиции мы можем постичь основополагающую значимость сохранения и упрочения демократии для эволюции и земной судьбы человечества. Вместе с демократией человечество ступило на единственно верный путь — путь *моральной* рационализации политической жизни; иными словами, на путь, ведущий к высшим земным достижениям, на которые способно разумное животное. Демократия несет в хрупком сосуде земную надежду, я бы сказал, биологическую надежду человечества. Конечно, сосуд хрупок. Конечно, мы делаем лишь первые шаги на этом пути. Разумеется, мы заплатили и платим огромную цену за серьезные ошибки и моральные провалы. Демократия может быть неудобной, грубой, несовершенной, подверженной риску изменить самой себе, подавшись инстинкту страха или подавляющей силы. Она может заслуживать той суровой оценки своих способностей в сфере внешней политики, которую дал ей французский юрист Эмиль Жиро, главный юридический советник Лиги наций ⁶. И все же демократия — единственный путь, которым могут следовать силы прогресса в истории человечества.

Сходным образом мы можем оценить и ту ответственность, которой облечена демократия. Мы можем понять уникальную, драматическую значимость проблемы цели и средств для демократии. В ходе моральной рационализации политической жизни средства с необходимостью должны быть моральными. Целью для демократии являются справедливость и свобода. Если демократия будет пользоваться средствами, в своей основе несовместимыми со свободой и справедливостью, это в равной степени станет для нее актом саморазрушения.

Далее, пусть нас не обманывает макиавеллиевская софистика: принято считать, что справедливость и уважение к моральным ценностям ведут к ослаблению и гибели и что сила действительна лишь в том случае, если она возвышается до уровня верховного принципа политической жизни. Это ложь. Зло, как мы видели, не только не способно достигать цели в течение длительного периода времени, а сила без справедливости

⁵ Guetzevitch M. B. Les nouvelles tendances du droit constitutionnel. Paris: Giard, 1931, p. 46: "L'Homme, tel est le but de la дѣмократіе; sa voie historique, c'est la *rationalisation de l'Etat et du pouvoir*" (Человек — такова цель демократии; его историческое развитие осуществляется по пути рационализации государства и власти").

⁶ Giraud E. La Nullitѣ de la politique internationale des grandes дѣмократіеs (1919—1939). Paris: Recueil Sirey, 1948.

не просто со временем ослабевает, но здесь и теперь сила *может существовать* вместе со справедливостью, а мощь наций, сражающихся за свободу, может быть даже выше, чем мощь сражающихся во имя порабощения. Вторая мировая война — тому доказательство. Кроме того, сама по себе сила демократически организованного политического общества предполагает справедливость, поскольку использует человеческую энергию в качестве энергии свободных людей, а не рабов. Более того, необходима высшая устремленность всех видов энергии свободы в их собственной духовной сфере для того, чтобы компенсировать кратковременный подъем физической мощи, который дается макиавеллиевским силам благодаря их стремлению использовать любые средства. И такая высшая устремленность не может возникнуть, если политическое общество пренебрегает моральными ценностями и нормами. В действительности сила достигает особого могущества лишь в том случае, если не сила, а справедливость — высший критерий.

Мы знаем, что плоть слаба. Было бы бессмыслицей требовать совершенства и непогрешимости от каждого, кто ищет справедливости. Следует простить демократии ее случайные слабости и недостатки. Если тем не менее их стремления к искоренению несправедливости в собственной жизни и к тому, чтобы сделать свои средства достойными целей, были явно недостаточны, тогда истории, вероятно, следует быть менее снисходительной к ним, чем мы могли бы того желать.

Возможно, что настоящий и будущий ход истории человечества подвергнет демократии страшным испытаниям и поставит их перед роковыми альтернативами. В этом случае демократии могут подвергнуться искушению утратить основы своей жизни ради спасения собственного существования. Как показал Анри Бергсон, чувство демократии и демократическая философия имеют глубочайшие корни в Евангелии⁷. Пытаться свести демократию к технократии и исключить из нее откровение Евангелия вместе со всей верой в сверхъестественные, внематематические и сверхчувственные реалии — это означало бы попытку лишить демократию ее собственной крови. Демократия может основываться только на откровении Евангелия. Именно благодаря откровению Евангелия демократия может преодолеть самые ужасные испытания и искушения. Именно благодаря откровению Евангелия демократия может постепенно выполнить важную задачу моральной рационализации политической жизни.

⁷ См.: Бергсон А. Два источника морали и религии. М., 1994.

Здесь мое исследование не было бы полным, если бы я не отметил, что политический гиперморализм ничуть не лучше, чем политический аморализм, и в конечном счете он отвечает целям политического цинизма. Политика являет собой ветвь этики, но эта ветвь определенно отличается от других ветвей на том же стволе. Ибо у человеческой жизни есть две высшие цели, причем одна из них подчинена другой: высшая цель *при данном порядке вещей*, которая суть земное общее благо, или *bonum vitae civilis*, и абсолютная высшая цель, представляющая собой трансцендентное вечное общее благо. Индивидуальная этика принимает во внимание подчиненную высшую цель, но непосредственно стремится к абсолютной высшей цели. Тогда как политическая этика принимает во внимание абсолютную высшую цель, но ее непосредственным стремлением является подчиненная высшая цель, то есть благо разумной природы в его временном воплощении. Отсюда и специфическое различие перспективы этих двух ветвей этики.

Таким образом, множество форм поведения политического общества, которые пессимисты макиавеллизма обращают на пользу политического аморализма — таких, как использование государством принудительной силы (даже военных средств в случае абсолютной необходимости отразить агрессию), использование служб и методов разведки, которые вроде бы не должны портить людей, но при этом не могут не пользоваться услугами продажных людей, практика полицейских методов, которые не должны нарушать права человека, но вместе с тем не могут не обходиться грубо с этими правами⁸, масса эгоизма и самонадеянности, которые следовало бы осуждать в индивидах, постоянное недоверие и подозрительность, разного рода уловки, если и не обязательно злонамеренные, то и неискренние в отношении других государств, или терпимость к очевидным злодеяниям закона⁹, принятие принципа меньшего из зол и признание *fait accompli* (так называемого “срока давности”), который позволяет сохранить нечто, когда-то давно полученное нечестным путем, поскольку новые человеческие узы и жизненные отношения придали ему новые права, — в реальности все это этически обосновано.

Страх испачкаться, войдя в историю, — это не добродетель, а путь ухода от добродетели. Похоже, некоторые думают, что прикоснуться к этому реальному, конкретному миру человеческих вещей и человеческих отношений, где грех существует и распространяется, само по себе

⁸ См.: *Clerc F. Les mœurs de la police et la morale // Nova et Vetera. Fribourg, Switzerland, October/December, 1949.*

⁹ См.: *Thomas Aquinas. Sum. theol. III. 96.2.*

означает заключить договор с грехом, как будто такой договор заключается извне, а не изнутри. Это фарисейский пуризм, а вовсе не учение об очищении средств.

Такое учение в первую очередь занимается проблемой *иерархии средств*. Оно основано на положении, что *порядок средств соответствует порядку целей*. Оно требует, чтобы цель, достойная человека, достигалась достойными человека средствами. Это учение изначально и преимущественно требует доброй воли к созданию средств, которые не только хороши в целом, но точно соответствуют собственной цели, несут на себе ее знак и печать, — средств, в которых воплощена именно та справедливость, которая свойственна сущности общего блага, и именно та освященность мирской жизни, которая характерна для процесса ее совершенствования¹⁰.

Следует сделать последнее замечание, касающееся особенно печальной стороны коллективной жизни людей. Когда определенная социальная группа подвержена процессу регрессии или перерождения, когда ее моральный уровень снижается, то моральные предписания, разумеется, не изменяются сами по себе, но снижается уровень их исполнения, поскольку наши моральные поступки являются конкретными действиями, моральная природа или определение которых могут быть изменены природой той ситуации, с которой сталкивается человек. Я ссорюсь с человеком; предположим, я лишаю его жизни, и это будет убийство. Теперь предположим, что тот же самый человек нападает на меня, чтобы лишить меня жизни. Тогда это будет самозащита: я лишаю его жизни, но это не будет убийством. Представим себе, что мы живем в совершенно варварской социальной группе, в племени бандитов, где не существует ни права, ни судов, ни общественного порядка. Тогда мы должны взять право в собственные руки. Это означает, что мы могли бы оказаться в положении людей, справедливо лишаящих жизни какого-либо преступника, и что в таком случае физический акт умерщвления этого человека морально не является убийством. Ведь моральная сущность убийства — это лишение человека жизни на основании чьей-либо лишь человеческой власти, тогда как в указанном случае мы должны действовать не на основе нашей собственной власти, но во исполнение той юридической функции, которая дана человечеству в целом не номинально, но вполне реально и которая получена людьми от Творца бытия. И хотя в цивили-

¹⁰ См. мои кн.: *Freedom in the Modern World*. N.Y.: Charles Scribner's Sons, 1936, ch. III; *True Humanism*. N.Y.: Charles Scribner's Sons, 1938, pp. 240—248.

лизированной жизни эти юридические полномочия должны принадлежать и исполняться только теми, кто наделен юридической властью в государстве, тем не менее даже в цивилизованном обществе в случае крайней необходимости вроде только что упомянутой мною ситуации самозащиты любой человек может быть призван участвовать в юридической власти, защищая свое право на жизнь против бандита.

IV. Доступные народу средства контроля и демократическое государство

Вторая проблема, которую следует обсудить, — это проблема народа и государства, или проблема средств, с помощью которых народ может надзирать за государством или контролировать его. Эта проблема связана с первой, поскольку народ естественным образом заинтересован в справедливости (по крайней мере, тогда, когда он не ослеплен страстью), тогда как государство, когда оно становится абсолютистским или деспотическим, ставит себя выше справедливости.

Я хотел бы сделать лишь несколько замечаний, касающихся двух различных по типу случаев: демократического государства, в котором свобода, закон и достоинство человеческой личности являются основополагающими принципами, а рационализацию политической жизни ищут в сфере моральных ценностей и норм; и тоталитарного государства, в котором власть и определенное деяние, которое должны совершить все как нечто целое, являют собой то единственное, что принимается во внимание, а рационализацию политической жизни ищут в перспективе лишь искусственных или технических ценностей и норм.

Давайте рассмотрим пример демократического государства. В этом случае сам контроль народа над государством, даже если на деле государство стремится его избежать, воплощен в принципах и конституционной структуре политического общества. У людей есть регулярные и устойчивые средства для осуществления такого контроля. Народ периодически избирает своих представителей, а также прямо или косвенно — государственных чиновников. Не то чтобы люди могли смещать последних на следующий день после выборов, если они не одобряют их деятельность, но через собрания своих представителей народ контролирует администрацию, осуществляет надзор за ее деятельностью или оказывает на нее давление в течение того времени, пока она находится у власти.

Я не имею в виду, что собрания представителей народа должны управлять вместо исполнительной власти или правительства. Но для того,

чтобы осуществлять надзор за работой правительства, контролировать или изменять ее, собрания представителей народа используют предоставленные в их распоряжение конституцией различные механизмы, самый эффективный из которых в демократических странах Европы — это возможность отправить правительство в отставку в случае недовольства его политикой. Разве пациент, не будучи специалистом в медицине, не отказывается от услуг врача, если недоволен лечением? С гораздо большим основанием народ — к основному праву которого на самоуправление причастны и те, кто обладает властью, — распоряжается своим правительством и контролирует его, ибо народ — его высший судья.

Во-вторых, у людей есть средства (пусть и не используемые ими непосредственно) — пресса, радио и другие возможности выражения общественного мнения, в том случае если они свободны. Реально свобода прессы не является неограниченной, государство может ограничивать ее во имя общего блага; но по сути своей — перед лицом неизбежно возрастающей мощи государства, равно как и тех побед, на которые способны тоталитарные режимы в этом мире, — народ подчиняется здравому политическому чутью, когда относится к свободе прессы как к священному благу и защите.

В-третьих, существуют группы давления и другие неофициальные пути, через которые некоторые отдельные структуры политического общества воздействуют на правительственные органы. Эта процедура, в конечном счете, нормальна, но в качестве средства контроля, используемого народом, довольно ненадежна. Существуют также средства политической агитации, давления или пропаганды, которые в определенные критические моменты группы граждан, считающие себя носителями идеалов народа, могут использовать и которые я бы назвал плотью и кровью политической борьбы.

Здесь я хотел бы констатировать в отношении всех этих средств первого порядка, даже основных, сущностных средств, обеспечиваемых прямым голосованием и представительной системой, следующее: несмотря на их наличие, реальное и действенное участие народа в политической жизни все же остается недостаточным. Сол Алински в своей книге “Пробуждение радикалов”¹¹ цитирует написанные А. де Токвилем в 1835 г. строки, которые я осмелюсь здесь привести.

¹¹ *Alinsky S. Reveille for Radicals. Chicago: University of Chicago Press, 1946, pp. 68—69.*

“Однако не следует забывать, — утверждает де Токвиль, — наиболее опасно закрепощать людей именно в мелочах. Со своей стороны я был бы склонен считать, что свобода менее необходима в больших делах, чем в мелочах, если бы я был уверен, что одно можно отделить от другого”.

“Необходимость подчиняться в мелких делах ощущается каждодневно всеми без исключения гражданами. Она не приводит их в отчаяние, однако постоянно стесняет и заставляет то и дело отказываться от проявления своей воли ... Бесполезно предоставлять тем самым гражданам, которых вы сделали столь зависимыми от центральной власти, возможность время от времени выбирать представителей этой власти: этот обычай, столь важный, но столь редкий и кратковременный, при котором граждане реализуют свободу выбора, не спасает их от дальнейшей деградации, когда они утрачивают способность чувствовать и действовать самостоятельно, постепенно утрачивая свое человеческое достоинство”.

“Добавлю еще, что скоро они станут неспособны реализовывать и эту свою единственную, оставшуюся у них большую привилегию. Демократические народы, которые ввели свободу в сферу политики, усилив при этом деспотизм в сфере исполнительной власти, пришли к вещам очень странным. Так, они полагают, что граждане неспособны сами вести мелкие дела в соответствии с простым здравым смыслом. Когда же речь идет об управлении целым государством, то этим гражданам они готовы доверить необъятную власть. Люди поочередно становятся то игрушками в руках правителя, то его повелителями, то больше, чем королями, то меньше, чем простые смертные”.

“И в самом деле, трудно представить себе, каким образом люди, полностью отказавшиеся от привычки самим управлять своими делами, могли бы успешно выбирать тех, кто должен ими руководить. Потому и невозможно поверить, что в результате голосования народа, обладающего лакейскими наклонностями, может быть образовано мудрое, энергичное и либеральное правительство”¹².

Сделаем вывод о том, что, во-первых, в соответствии с принципом плюрализма в политическом обществе все, что может быть создано отдельными органами или сообществами, подчиненными государству и порожденными свободным волеизъявлением народа, должно осуществляться этими частными органами или сообществами¹³; во-вторых, что в политическом обществе жизненная энергия должна постоянно ис-

¹² Токвиль А. де. Демократия в Америке. М.: Прогресс, с. 498.

¹³ Simon Y. Notes sur le federalisme proudhonien // *Esprit*, April, 1, 1937: “Неизменное стремление ограничить власть государства — беспокойное и опасное в той мере, в какой оно сопровождается некоей враждебностью в отношении

ходить от народа. Иными словами, жизненные планы для людей не должны спускаться сверху, а затем лишь приниматься ими; они должны определяться самими людьми¹⁴. Это означает, что в самом низу, на уровне гораздо более глубоком, нежели уровень политических партий, заинтересованность и инициатива народа в сфере гражданских дел должны начинаться с пробуждения общего сознания в малых местных сообществах и существовать там постоянно. Здесь мы вступаем в сферу того, что можно назвать органическим просвещением. Эта спонтанная активность является для народа косвенным, но эффективным средством надзора и контроля за демократическим государством — не только потому, что она обычно влияет на деятельность политических партий, но также потому, что она создает и поддерживает в политическом обществе мощные течения и тенденции, которые государство не может игнорировать.

* * *

Наконец, существует совершенно иной род средств, который наша западная цивилизация едва ли осознает и который предлагает человеческому сознанию бесконечное поле для открытий. Это духовные средства, систематически применяемые к мирским делам, впечатляющим примером чего является “Satyagraha” (“Сатьяграха”) Ганди¹⁵. Я бы назвал это “средствами духовной борьбы”.

Как известно, Сатьяграха означает “Власть Истины”. Ганди постоянно утверждал ценность “Силы Любви”, “Силы Души” или “Власти Истины” как инструментов, или средств, политического и социального действия. “Терпение, — говорил он, — терпение и добровольное страдание, защита истины посредством причинения страданий

земного господства государства, — становится просто спасительным тогда, когда должным образом восстановлено истинное представление о государстве и его господстве. Тогда эта ограничительная тенденция лишь выражает основную идею всей философии автономии, а именно: в рамках иерархического целого любая функция, которая *может* быть обеспечена нижестоящим уровнем, *должна* быть реализована им, иначе целое понесет урон. Ведь в той целостности, все части которой полны жизни и инициативы, больше совершенства, нежели в той, чьи части являются лишь инструментами для передачи инициативы высших органов сообщества”.

¹⁴ См.: Alinsky. Op. cit., ch. IV.

¹⁵ См.: Diwakar R. R. Satyagraha: The Power of Truth. Hinsdale, Ill.: N. Henry Regenry Co., 1948.

не нашему противнику, но самим себе являются оружием сильнейшего из сильных”.

С моей точки зрения, теорию и технику Ганди следует соотнести и прояснить томистским представлением о том, что главные проявления добродетели стойкости — это не нападение, но постоянство выдержки, терпения, страдания. Поэтому следует признать, что существуют два различных вида средств борьбы (понимаемой в самом широком смысле слова), как существуют и два вида стойкости и мужества — мужество тех, кто атакует, и мужество тех, кто претерпевает, сила принуждения или агрессии и сила терпения, сила, причиняющая страдания другим, и сила, обращающая их на себя. У нас есть как бы два различных инструмента, отражающие разные стороны нашей человеческой природы, хотя производимые ими звуки постоянно смешиваются: противостояние злу нападением и принуждением ведет, — в конечном счете и если это необходимо, — к пролитию крови других; а противостояние злу через страдание и терпение приводит, — в пределе, — к жертвованию собственной жизни. Именно к инструменту второго типа принадлежат средства духовной борьбы.

Эти средства духовной борьбы, присущие *мужеству в терпении*, соответствуют основному акту добродетели стойкости. И в силу того являются преимуществом “сильнейшего из сильных”, как учил Ганди. В книге, написанной много лет назад, я пытался объяснить, почему эти средства, будучи наиболее трудным, в то же время по своей природе являются наиболее мощными ¹⁶.

Сам Ганди был убежден, что такие средства могут быть применены на Западе так же, как были применены на Востоке. Его собственные, выдающиеся по размаху и результатам усилия были приложены к созданию общественной системы терпения и добровольного страдания в качестве особого метода, или техники, политического действия. Люди, придающие большое значение духовным ценностям, будут ли они следовать методу Ганди или же какому-либо другому, еще не созданному методу, вероятно, волей-неволей придут к подобному решению проблемы. Я думаю, что такие средства духовной борьбы в первую очередь применимы в трех случаях: во-первых, в борьбе нации, подавляемой другой нацией и стремящейся обрести свободу (как в случае самого Ганди); во-вторых, в борьбе народа, стремящегося обрести контроль над государством или сохранить его (это касается непосредственно рассмат-

¹⁶ *Maritain J. Du regime temporel et de la liberte. Paris, 1933. (Freedom in the Modern World).*

риваемого нами предмета); в-третьих, в стремлении христиан изменить цивилизацию, сделав ее подлинно христианской, подлинно одухотворенной Евангелием. (Здесь мне хотелось бы заметить, что если бы христиански мыслящие партии, возникшие на политической сцене после Второй мировой войны, обладали более глубоким осознанием того, что люди ожидают от них, то данный аспект проблемы средств — открытие новой техники, сходной с техникой Ганди, — мог бы с самого начала завладеть их мышлением.)

Возвращаясь к рассматриваемой нами теме, мы имеем, на мой взгляд, все основания считать, что перед лицом, с одной стороны, нормального роста (что я так часто отмечал) власти государства и той роли, которую оно с необходимостью играет в достижении социальной справедливости, а с другой стороны, иллюзорного абсолютистского представления государства о самом себе и собственном так называемом суверенитете, которым государство все еще пропитано даже при демократическом устройстве и которое в тенденции делает огромную государственную машину деспотичной и негуманной, — в этой ситуации духовные средства политической борьбы могут дать людям высшее оружие для обретения и удержания контроля не только над правительственными чиновниками, но также и над самой огромной, анонимной государственной машиной. Даже если народ не может разобраться в юридических и административных тонкостях, он все же может противостоять государственной машине в целом открытой мощью своего терпения, страдая во имя неизменно справедливых требований.

V. Проблема средств в регрессивном или варварском обществе

Я рассмотрел вопрос об оружии народа в отношении государства в демократическом обществе. Тот же вопрос теперь следует обсудить для ситуации тоталитарного государства. Но что же тут, собственно, обсуждать?! Тоталитарное государство по своей природе подавляет любые средства, с помощью которых народ мог бы контролировать его или надзирать за ним. Народ не просто лишен каких-либо законных или институциональных средств реального контроля над государством; тоталитарное государство является патерналистским, с его точки зрения народ — это дети, которые не знают, что хорошо для них, и именно государство обязано сделать их счастливыми. А те средства, которые я назвал средствами органического просвещения, в этом случае полностью находятся во власти государства, равно как и гражданские средства, плоть от

плоти, кровь от крови политической борьбы. Что же касается духовных средств политической борьбы, то их можно свести к нулю простым уничтожением тех, кто полагает, что способен использовать эти средства. В самом деле, успехи Ганди были возможны только на основе относительной свободы, дарованной жителям колонии правительством Британии, а также благодаря старой либеральной аристократической традиции и ошибочной циничной вере (как было правильно отмечено ¹⁷) в то, что Ганди можно манипулировать. То, к чему ведет внутренняя логика тоталитарного государства, — это не революция, которая в конце концов дает народу контроль, но полный распад, вызываемый постепенным разложением сознания людей в таком государстве.

Все это верно, но все же не снимает проблему средств, а делает ее более серьезной и трагической. Чтобы сформулировать эту проблему в предельных и ярких понятиях, я хотел бы представить на мгновение наиболее совершенную ситуацию политической регрессии, а именно ситуацию жизни в концентрационном лагере — то, что было названо *l'univers concentrationnaire* ¹⁸. Например, Бухенвальд был не только бойней, но и обществом, кошмаром общества, где завоевание власти было вопросом жизни и смерти, как это показала беспощадная борьба между *зелеными* и *красными*, то есть между уголовными заключенными и политическими узниками.

Человек, вынужденный жить в концентрационном лагере, может выбрать для себя одну из двух противоположных позиций: первая из них сомнительна, а вторая просто дурна. Он может отказаться примкнуть к какой-либо “политической” деятельности, поскольку используемые в ней средства несовместимы с моральными нормами — это шпионаж, обман, предательство, сотрудничество с угнетателями и палачами, не говоря уже об издевательствах над соседями-заключенными и о прямом или косвенном убийстве. Или же, наоборот, он может оставить в стороне моральный закон и использовать любые нечестные средства, чтобы уничтожить худших из палачей, чтобы спасти хотя бы некоторых из узников или сделать что-либо для подготовки мятежа. Первая позиция предполагает, что человек поставлен в ситуацию “краха политики” и что единственная приемлемая для него деятельность — это евангельская практика самоочищения, самопожертвования и братской любви. Я не отрицаю, что такая позиция оправданна, по крайней мере с учетом возможных обстоятельств или высшего призвания некоторых индивидов. Тем не

¹⁷ См.: Orwell G. Reflections on Gandhi // Partisan Review, January, 1949.

¹⁸ Концентрационный мир (франц.). — Прим. пер.

менее я полагаю, что даже в концентрационном мире для людей невозможно вообще отказаться от любого вида политической деятельности.

Вторая позиция предполагает, что цель оправдывает средства и что Бога не существует. Вот как описал в заслуживающей большого внимания книге свой опыт пребывания в немецких концентрационных лагерях французский писатель Давид Руссе: "У тебя не может быть моральных принципов, играющих роль арбитра, отделяющего друг от друга дурные и хорошие средства, если ты рассматриваешь эти принципы вне их исторической и социальной относительности и, следовательно, ищешь для них основания вне человеческой природы, то есть, желаешь того или нет, в Боге"¹⁹. Следует добавить, что тому, кто принимает данную позицию, ничего не остается, кроме как в конце концов самому разложиться, полностью приспособившись к разложившемуся окружению.

Итак, первая позиция неразумна в качестве некой нормы, вторая же ошибочна сама по себе. Где же тогда ответ? Этот ответ ставит нас перед лицом самой трудной проблемы в моральной жизни и сталкивает с той печальной закономерностью, на которую я уже указывал и согласно которой применение моральных норм, самих по себе неизменных, принимает все более и более низкие формы по мере деградации социальной среды. Моральный закон нельзя отбрасывать никогда; мы должны придерживаться его тем более твердо, чем более разложившимся и преступным становится социальное или политическое окружение. Но моральная природа или моральная спецификация, моральный объект тех же самых физических действий изменяются, когда ситуация, к которой они относятся, становится настолько иной, что внутреннее отношение воли к содеянному поступку само становится принципиально иным. В нашем цивилизованном обществе для воина убить солдата вражеской армии в справедливой войне считается вовсе не убийством, а достойным награды подвигом. В совершенно варварских обществах, подобных концентрационному лагерю, или даже в более частных ситуациях вроде подпольного сопротивления в оккупированной стране многие вещи, которые по своей моральной природе объективно в обычной цивилизованной жизни являются обманом, убийством или вероломством, уже не подпадают под такие определения и становятся по своей моральной природе объективно допустимыми или этичными вещами. Однако добрые и злые поступки по-прежнему существуют, существуют всегда; не всякое средство допустимо, по-прежнему верно и верно всегда, что цель не оправдывает средства; моральные принципы по-прежнему подразделяют и будут раз-

¹⁹ См.: *Rousset D. Les Jours de notre mort. Paris: Pavois, 1947, p 636.*

делять дурные и хорошие средства, но сама граница между ними смещается. Именно совесть, совесть, применяющая моральные принципы — причем не абстрактные принципы, помещенные на платоновские небеса или в свод законов, — является реальным арбитром. Ни один писанный моральный кодекс, следовательно, не поможет человеку. В сумраке ночи, полной ловушек, именно совесть человека, его разум и нравственная добродетель в каждом особом случае выносят правильное моральное суждение. В годы Второй мировой войны и европейского движения Сопротивления многие монастыри стали типографиями по изготовлению фальшивых документов. Монахи ясно осознавали, что такое производство является обманом физически, но не морально. В Бухенвальде не только те, кто считал, что цель оправдывает средства, но и христиане, подобно Эжену Когону и его друзьям, не без определенного успеха предпринимали тайные действия с тем, чтобы избежать жестокости со стороны своих надсмотрщиков²⁰. В такой подпольной деятельности совесть, осознание морального закона должны были отделять допустимые действия от недопустимых в ситуациях, невыносимых для цивилизованной жизни.

Напрашивается вывод, что подобные соображения применимы и к политическим средствам, используемым в крайне регрессивном, варварском политическом обществе. Даже будучи сомнительными по отношению к ситуациям, характерным для цивилизованной жизни, они всегда должны быть подчинены принципам морального закона и суждениям совести, освещенной моральными добродетелями.

Моралисты — это несчастные люди. Когда они настаивают на непреложности моральных принципов, их обвиняют в навязывании непригодных для жизни требований. А когда они объясняют, каким образом эти непреложные принципы следует реализовывать, принимая во внимание многообразие конкретных ситуаций, их упрекают в том, что они придают морали относительный характер. Тем не менее в обоих случаях они лишь защищают требования разума в отношении непосредственной жизни.

Худшее из искушений для человечества — в эпоху тьмы и всеобщего смятения отречься от Морального Разума. От Разума нельзя отречься никогда. Задача этики смиренна и вместе с тем благородна — отстаивание гибкой реализации неизменных моральных принципов даже в эпоху всеобщего смятения и развала несчастного мира, пока в нем мерцает хотя бы отблеск гуманизма.

²⁰ См.: Kogon E. *L'Enfer organisé*. Paris: La Jeune Parque, 1947.

ГЛАВА IV. ПРАВА ЧЕЛОВЕКА

I. Люди, противостоящие друг другу по своим теоретическим воззрениям, могут прийти к практическому согласию относительно перечня прав человека

Вследствие исторического развития человечества, разрастающегося в современном мире кризиса и постепенного развития (хотя и сомнительного) морального сознания и рефлексии люди ныне осознали в большей степени, нежели раньше (но все еще не полностью), некий свод практических истин, касающихся их совместной жизни, по поводу которых они могут прийти к согласию, но которые производны от мышления каждого из них — зависят от их идеологических предпочтений, философских и религиозных традиций, культурных предпосылок и их исторического опыта, то есть от предельно различных или даже в основе своей противоположных теоретических воззрений. Трудно, конечно, но все же возможно, как это очень ясно показала Всеобщая декларация прав человека, опубликованная ООН в 1948 г., дать общую формулировку такого рода *практических выводов*, или, другими словами, различных прав, которыми человек обладает в личной и общественной жизни. Но тщетно было бы искать общее *рациональное обоснование* этих выводов и этих прав. Если бы мы это делали, то рисковали бы впасть в произвольный догматизм или были бы вскоре остановлены непримиримыми разногласиями. Вопрос, который здесь встает перед нами, — это вопрос о практическом согласии людей, которые по своим теоретическим взглядам являются противниками.

Мы сталкиваемся с тем парадоксом, что рациональные оправдания *необходимы* и в то же время они *бессильны* в достижении согласия между людьми. Они необходимы, поскольку каждый из нас инстинктивно верит в истину и стремится согласиться только с тем, что он признает в качестве истинного и рационально обоснованного. Но поскольку рациональные обоснования изначально различны, часто даже противоположны друг другу, они не могут вести к взаимному согласию. И в этом нет ничего удивительного. Проблемы, которые требуют рациональных

обоснований, сложны, а те философские традиции, из которых исходят эти обоснования, в течение длительного времени противостояли друг другу.

Во время одного из заседаний Французской национальной комиссии ЮНЕСКО, на котором обсуждались права человека, кто-то удивился тому, что известные сторонники жестко противоборствующих идеологий пришли к согласию по поводу проекта перечня этих прав. Да, отвечали они, мы согласились по поводу этих прав, *полагая, что нас не спросят почему*. С этого “почему” начинается полемика.

Вопрос о правах человека дает нам яркий пример ситуации, которую я пытался описать в обращении ко второй Международной конференции ЮНЕСКО. Позволю себе процитировать несколько пассажей из этого обращения.

“Как, — спрашивал я, — можно понять соглашение между людьми, объединенными ради совместного выполнения задачи, связанной с будущим человеческого разума, пришедшими с четырех концов света и принадлежащими не просто к различным культурам и цивилизациям, но и к различным духовным семействам и противоборствующим школам мысли? Поскольку цель ЮНЕСКО — это практическая цель, то соглашение между ее членами может быть достигнуто на основе доброй воли, не на основе общих умозрительных понятий, а на основе общих практических идей, не на утверждении единого представления о мире, человеке и познании, а на утверждении единых убеждений относительно практических действий. Это, несомненно, весьма скромное и последнее убежище интеллектуального согласия между людьми. Но этого достаточно, чтобы начать великое дело осознания этой совокупности общих практических убеждений”.

“Здесь я хотел бы отметить, что слово *идеология* и слово *принцип* можно понимать двумя весьма различными способами. Я только что отметил, что нынешнее состояние интеллектуальной разобщенности между людьми не допускает соглашения, основанного на общей *умозрительной* идеологии или на общих *объяснительных* принципах. Напротив, когда речь идет об основаниях *практической* идеологии и фундаментальных принципов *действия*, имплицитно признаваемых сегодня — в жизни, а не на словах, свободными людьми, — это создает *grosso modo*¹ некий вид общего “основания”, неписаного практического закона в точке практического пересечения предельно различных теоретических идеологий и духовных традиций. Чтобы понять это, достаточно провести четкое различие между рациональными оправданиями, неотделимыми от духовного динамизма философских уче-

¹ В общем виде (лат.). — Прим. пер.

ний или религиозной веры, и практическими выводами, которые, хотя и оправдываются каждым человеком, являются для всех аналогичными общими принципами действия. Я совершенно убежден, что мой путь оправдания веры в права человека, в идеалы свободы, равенства и братства — единственный путь, твердо основанный на истине. Однако это не мешает мне согласиться относительно практических принципов с теми, кто убежден, что их способ оправдания этих принципов, полностью отличный от моего или даже противоположный моему, по своим теоретическим устремлениям, является точно так же твердо основанным на истине. Положим, что христианин и рационалист — оба — верят в демократию, и тем не менее они будут приводить обоснования, совершенно несовместимые друг с другом, но к которым они привержены душой, сознанием и кровью и по поводу которых между ними начнется борьба. Упаси меня Господь заявить, что не столь уж важно знать, кто из них прав! Это весьма и весьма важно. Тем не менее, христианин и рационалист пребывают в согласии по поводу практических положений относительно демократических свобод и могут совместно формулировать общие принципы действия”².

На уровне рациональных интерпретаций и обоснований, на умозрительном или теоретическом уровне вопрос прав человека приводит в действие целую систему моральных и метафизических (или антиметафизических) убеждений, которым привержен тот или иной индивид. Поскольку в умах людей не существует единой веры или единой философии, то эти интерпретации и обоснования будут находиться во взаимном конфликте.

В сфере практических положений, напротив, достижение соглашения относительно общей декларации возможно средствами скорее прагматического, нежели теоретического характера, а также благодаря коллективным усилиям сопоставления, поправок и совершенствования проектов, с тем чтобы сделать их приемлемыми для всех в качестве точек практического единения независимо от расхождения в теоретических позициях. Таким образом, ничто не мешает достижению таких формулировок, которые указывали бы на заметное продвижение вперед в процессе мирового объединения. Неразумно надеяться на что-то большее, чем это практическое согласие по поводу набора статей, объединенных в общий проект. Если же стремиться к теоретическому примирению, к подлинно философскому синтезу, то это возможно лишь как результат огромного количества исследований и прояснений, требующих глубокого проникновения в суть вещей, новой систематизации и радикальной критики определенного числа ошибок и смутных идей. А результат всего этого,

² Mexico City, November 6, 1947.

по тем же самым причинам, даже если и будет иметь большое влияние на культуру, все же останется лишь еще одним учением наряду со многими другими, принимаемым некоторыми людьми и отвергаемым остальными. Такое учение не может реально претендовать на господство над умами людей.

Нужно ли удивляться, наблюдая, что противоборствующие теоретические системы сходятся в своих практических выводах? История моральной философии в целом дает нам именно такую картину. Этот факт лишь доказывает, что система моральной философии являет собой продукт интеллектуальной рефлексии относительно нравственных или безнравственных поступков, которые предшествуют этим системам, проверяют их и открывают очень сложную “геологию” совести, где естественная работа самопроизвольного, донаучного и до-философского разума в каждый момент обусловлена приобретенными навыками, различного рода зависимостями, структурой и эволюцией социальной группы. Итак, существует некое вегетативное развитие и рост, так сказать, морального знания и морального чувства, которые сами по себе независимы от философских систем, хотя, с другой стороны, последние, в свою очередь, взаимодействуют с этим спонтанным процессом. В результате различные системы, хотя и спорят по поводу “почему”, в своих практических выводах предписывают правила поведения, которые в целом почти идентичны для каждого конкретного периода и конкретной культуры. А стало быть, с социологической точки зрения самый важный фактор в моральном развитии человечества — это основанное на опыте развитие самосознания, происходящее вне теоретических систем и на иной логической основе. Временами системы способствуют этому развитию — когда они пробуждают сознание; в другое время они мешают этому развитию — когда они искажают апперцепции спонтанного разума или когда подвергают опасности подлинные достижения морального опыта, увязывая их с какой-нибудь теоретической ошибкой или ложной философией.

II. Философский спор имеет дело с рациональным обоснованием прав человека

Однако с интеллектуальной точки зрения существенно важно иметь истинное оправдание моральных ценностей и норм. В отношении прав человека для философа наиболее важен вопрос их рационального обоснования.

Философское основание прав человека — это естественное право. Жаль, что мы не можем подобрать другого слова! В эпоху рационализма правоведы и философы до такой степени злоупотребляли понятием естественного права, будь то для консервативных или для революционных целей, они представляли его в столь упрощенной и произвольной манере, что теперь трудно пользоваться этим понятием, не пробуждая в наших современниках недоверия и подозрительности. И все же им следует осознать, что история вопроса о правах человека связана с историей естественного права³ и что та компрометация, которой позитивизм на некоторое время подверг идею естественного права, неизбежно влекла за собой компрометацию идеи прав человека.

Как верно заметил Лезерсон,

“доктрины естественного права не стоит смешивать с самим естественным правом. Эти доктрины, как и любые другие политические и правовые учения, могут предлагать различные аргументы и теории, чтобы доказать правильность естественного права или оправдать его, однако ниспровержение этих теорий не может означать ниспровержения самого естественного права, равно как и поражение какой-либо теории или философии права не ведет к низвержению права, как такового. В XIX в. победа правового позитивизма над доктриной естественного права не означала гибели самого естественного права, но лишь победу консервативной исторической школы над революционной рационалистической, вызванную общими историческими условиями первой половины XIX в. Лучшим доказательством тому является провозглашенное в конце того же века “возрождение естественного права”⁴.

Начиная с XVII в. люди стали мыслить о Природе с большой буквы и о Разуме с большой буквы как об абстрактных божествах, восседающих на платоновских небесах. В результате согласие человеческого поступка с разумом должно было означать, что поступок был совершен в соответствии с уже готовым, предсуществующим образцом, который непогрешимая Природа велела установить непогрешимому Разуму и который, следовательно, должен быть признан в любой точке земного шара в любой момент времени всеобщим и непреложным образом. Так, сам Паскаль верил, что справедливость в отношениях людей должна иметь столь

³ См.: *Rommen H. A. Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*. Leipzig: Hegner, 1936 (в англ. переводе: *The Natural Law*. St. Louis, Herder, 1947; см. также: *Haines C. G. The Revival of Natural Law Concepts*. Cambridge: Harvard University Press, 1930.

⁴ *Laserson M. M. Positive and natural Law and Their Correlation // Interpretations of Modern Legal Philosophies: Essays in Honor of Roscoe Pound*. N.Y.: Oxford University Press, 1947.

же универсальное применение, как и теоремы Евклида. Если бы род человеческий узнал, что такое справедливость,

“тогда великолепие подлинной справедливости, — говорит он, — покорило бы все народы, и законодателям не нужно было бы брать в качестве образцов вместо этой неизменной справедливости фантазии или капризы персов или германцев. Можно было бы наблюдать ее установление во всех государствах мира и во все эпохи...”⁵

Не стоит и говорить, что это было совершенно абстрактное и нерелевантное понимание справедливости. Пропустим чуть более столетия и услышим, как Кондорсе пропагандирует эту же догму, на первый взгляд самоочевидную, но лишенную смысла:

“Хороший закон должен быть хорош для всех” — скажем, для человека пещерного века так же, как и для человека эпохи паровых машин, для кочевых племен так же, как для земледельческих народов, — “хороший закон должен быть хорош для всех, так же как истинное высказывание истинно для всех”.

Концепции прав человека XVIII в., несомненно, предшествовала долгая история идеи естественного права, развивавшейся в эпоху античности и Средневековья. Однако непосредственное происхождение эта концепция ведет от искусственной систематизации и рационалистической переработки, которым идея естественного права была подвергнута со времен Гуго Гроция, а в более широком смысле — со времени пришествия “математизированного мышления”. Благодаря фатальной ошибке естественное право, которое пребывает *внутри* бытия вещей как сама их сущность, которое предшествует всем формулировкам и даже известно человеческому разуму *не* в терминах понятийного и рационального знания, стало в результате пониматься по образцу *писаного* кодекса, применимого ко всему, о чем гласит справедливый закон, и определяющего *априори* и во всех аспектах нормы человеческого поведения посредством декретов, которые, как считалось, предписаны Природой и Разумом, но в действительности сформулированы произвольно и искусственно. “Как отметил Варнкениг, на каждой лейпцигской книжной ярмарке начиная с 1780 г. появлялись восемь или более новых систем естественного права. Не будет преувеличением ироническое замечание Жан-Поля Рихтера: “Каждая ярмарка и каждая война порождают новое естественное право”⁶. Более того, после Руссо и Канта эта филосо-

⁵ Pensees, II, Oeveres (Grands ecrivains de France. Paris: Hachette, 1921, vol. XIII, № 294), p. 215.

⁶ Rommen H. A. Die ewige Weiderkehrdes Naturrechts. Leipzig: Hegner, 1936, p. 106.

фия права закончила тем, что стала относиться к индивиду как к богу и сделала все приписываемые ему права абсолютными и неограниченными правами бога.

Начиная с XVII столетия, Человек один, как сам Бог, стал сверхдостаточным гарантом этого тройственного самосущего абсолюта: Природы, Разума, Естественного права. И даже если бы Бога не существовало, этот абсолютизм парил бы над людьми. Так что в конце концов человеческая Воля или человеческая Свобода, также вознесенные до платоновского самодостаточного существования в умопостижимом, хотя и недостижимом небесном мире, который Кант унаследовал от Лейбница, должны были реально заменить Бога в качестве высшего источника и первопричины естественного права. Это право должно было выводиться из так называемой автономии Воли (существует подлинное представление об автономии, данное св. Павлом, но, к несчастью, XVIII в. о нем забыл). Права человеческой личности должны были основываться на требовании, чтобы человек не подчинялся какому-либо закону, кроме закона его собственной воли и свободы. "... Лицо, — писал Кант, — подчинено только тем законам, которые оно (само или, по крайней мере, совместно с другими) для себя устанавливает" ⁷. Иными словами, как утверждал Жан-Жак Руссо, человек должен "подчиняться только самому себе", поскольку всякая мера или предписание, происходящие из мира природы (и в конечном счете из мудрости Творца) разрушили бы одновременно его автономию и его высшее достоинство.

Эта философия не создавала прочных оснований для прав человеческой личности, поскольку ничто не может быть основано на иллюзии; она компрометировала и обращала в ничто эти права, поскольку побуждала людей воспринимать их как божественные сами по себе и, следовательно, бесконечные, не подлежащие какому-либо объективному измерению, отрицающие всякие ограничения, налагаемые на требования я и предельным образом выражающие абсолютную независимость человеческого субъекта и так называемого абсолютного права — которое предположительно относится ко всему в человеческом субъекте в силу того лишь факта, что находится внутри его, — с тем чтобы распространить столь любимые кем-то возможности на все другие существа. Когда люди, освоившие все это, повсюду сталкивались с ограничениями, они приходили к убеждению в банкротстве прав человеческой личности. Некоторые восставали против прав личности с яростью поработителей, другие продолжали призывать к ним, будучи в глубине души отягощенными

⁷ Кант И.. Метафизика нравов // Собр. соч. в 8 т., т. 6, с. 246. М., 1994.

грузом скептицизма, который является одним из самых тревожных симптомов кризиса нашей цивилизации.

III. Естественное право

Не попытаться ли нам восстановить нашу веру в права человека на основе истинной философии? Эта истинная философия прав человека основана на идее естественного права, которая рассматривается в онтологической перспективе и передает через сущностные структуры и потребности сотворенной природы мудрость Творца.

Изначально идея естественного права является наследием греческой и христианской мысли. Эта идея восходит не только к Гроцию, который в действительности начал искажать ее, но до него — к Суаресу и Франсиско де Витория и далее — к св. Фоме Аквинскому (он один постиг суть дела в целостном и последовательном учении, которое, к сожалению, было сформулировано посредством недостаточно четких терминов⁸, так что его наиболее глубокие черты вскоре перестали замечать и принимать во внимание). Далее она восходит к трудам бл. Августина, Отцов Церкви и св. Павла (мы помним его слова: “Ибо когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон”⁹); и, наконец, к Цицерону и стоикам, к великим моралистам античности и ее великим поэтам, в частности Софоклу. Антигона, которая осознавала, что, преступая человеческий закон и неся за это кару, она подчиняется высшему повелению, *неписаным и непреложным законам*, является вечной героиней естественного права — поскольку, как она говорит, этот неписанный закон не был создан доброй волей вчерашнего или сегодняшнего дня: “Ведь не вчера был создан тот закон, — когда явился он, никто не знает”¹⁰.

⁸ В особенности поскольку словарь “Комментария к сентенциям” в том, что касается “первого” и “второго” предписаний естественного права, отличается от словаря “Суммы теологии” (III.94). Отношение св. Фомы к профессиональным выражениям правоведов тоже вызывает некоторые трудности, в частности когда дело касается Ульпиана.

⁹ Послание Св. Павла к Римлянам. 2:14.

¹⁰ Софокл. Антигона // Античная драма. М.: Художественная литература, 1970, с. 196: “Не знала я, что твой приказ всесилен

И что посмеет человек нарушить
Закон богов, неписанный, но прочный.
Ведь не вчера был создан тот закон,
Когда явился он, никто не знает.

Первый (онтологический) элемент в естественном праве

Поскольку здесь нет времени, чтобы обсуждать лишние смыслы суждения (и без ссылок на Бертрана Рассела мы всегда можем найти очень разумных философов, отстаивающих их самым блестящим образом), то я исхожу из того, что существует человеческая природа и что эта человеческая природа одинакова у всех людей. Я также допускаю, что все мы согласны в том, что человек есть существо, наделенное разумом и посему действующее, осознавая то, что совершает, и, следовательно, способное определить для себя цели, к которым оно стремится. С другой стороны, человек, будучи подчинен природе, или онтологической структуре, являющейся средоточием постигаемой только разумом необходимости, имеет цели, которые с необходимостью соответствуют его сущностной конституции и которые одинаковы для всех — как, например, все фортепиано, как бы они ни отличались друг от друга по внешнему виду и в каком бы месте ни стояли, имеют своей целью порождение определенных гармонических звуков. Если же инструменты не могут производить такие звуки, то их необходимо настроить либо выбросить как негодные. Но поскольку человек наделен разумом и определяет собственные цели, то ему следует привести себя самого в соответствие с теми целями, которых с необходимостью требует его природа. Это означает, что именно благодаря человеческой природе существует определенный порядок или последовательность, которые человеческий разум способен открыть и в соответствии с которыми человеческая воля должна действовать, дабы привести себя в соответствие с сущностными и необходимыми целями человеческого бытия. Это и есть не что иное, как неписанный закон, или естественное право.

Использованный мною пример — преднамеренно грубый и провокационный — взят из сферы искусства. Однако разве сам Платон не использовал идею какого-либо произведения рук человеческих, будь то идея кровати или идея стола, чтобы пояснить свою теорию вечных идей (которую я не разделяю)? Я имею в виду, что у каждого сущего есть свой собственный естественный закон, равно как и его собственная сущность. Любой предмет, созданный людьми в процессе производства, имеет, подобно настроенному фортепиано, о котором я только что упоминал, собственный естественный закон, иначе говоря, *нор-*

И устранившись гнева человека,
Потом ответ держать перед богами
Я не хотела”.

мальное состояние функционирования, адекватный способ, которым эта вещь вследствие своей специфической конструкции “должна” использоваться. Столкнувшись с каким-либо предположительно неизвестным устройством, будь то штопор, волчок, счетная машина или атомная бомба, дети или ученые в своем желании узнать, как им пользоваться, не будут сомневаться в существовании такого внутреннего видового закона.

Любой предмет, существующий в природе — растение, собака, лошадь, — имеет свой собственный естественный закон, то есть *нормальное состояние функционирования*, подобающий способ, которым этот предмет вследствие его особенной структуры и особенных целей “должен” обретать полноту бытия в своем росте и поведении. Когда Вашингтон Карвер был ребенком и ухаживал за ослабевшими цветами в своем саду, то благодаря размышлениям и чувству родства он составил себе некое смутное представление о законах их роста. У коннозаводчиков есть эмпирическое знание, полученное посредством разума и интуиции, о естественном законе лошадей, о том законе, с точки зрения которого поведение лошади делает ее *хорошей* или *испорченной лошадью* в табуне. Лошади не обладают свободой воли; их естественный закон есть ни что иное, как часть огромной структуры сущностных стремлений и правил, вовлеченных в движение космоса, и отдельная лошадь, которая терпит неудачу относительно этого “лошадиного” закона, лишь подчиняется всеобщему порядку природы, от которой зависят недостатки ее индивидуальной природы. Если бы лошади были свободны, то существовал бы моральный путь подчинения видовому естественному закону лошадей; однако эта лошадиная мораль — не более чем мечта, поскольку лошади не свободны.

Когда я говорил о том, что естественный закон всех существ, обитающих в природе, есть специфический способ, которым благодаря своей особенной природе и особенным целям эти существа *должны* достигать полноты бытия в своем поведении, слово “должны” имело лишь метафизическое значение (как мы говорим, например, что хороший или нормальный глаз “должен” быть в состоянии прочесть буквы на доске с данного расстояния). То же самое слово “должны” начинает обретать *моральное* значение, то есть содержать в себе моральное обязательство, как только мы переступаем порог царства свободных сил. Естественный закон для человека — это *моральный* закон, потому что человек подчиняется или не подчиняется ему свободно, а не с необходимостью и потому что поведение человека принадлежит к определенному высшему поряд-

ку, который несводим к общему порядку космоса и который стремится к конечной цели, высшей по отношению к общему благу космоса.

Итак, особое внимание я обращаю на первый основной элемент, который следует признать в естественном праве, а именно *онтологический элемент*; я имею в виду *нормальное состояние функционирования*, основанного на сущности этого существа — человека. Естественный закон вообще, как мы только что видели, является идеальной формой развития данного существа; его можно сравнить с алгебраическим уравнением, в соответствии с которым кривая изменяется в пространстве, однако в человеке эта кривая должна согласовываться с уравнением свободно. Тогда получается, что в своем онтологическом аспекте естественный закон есть *идеальный порядок* по отношению к человеческим действиям, *водораздел* между подобающим и неподобающим, должным и недо-
лжным. Этот водораздел зависит от человеческой природы или сущности и от непреложной необходимости, заложенной в ней. Я не имею в виду, что закон, подходящий к любой возможной человеческой ситуации, заключен в человеческой природе, подобно тому, как Лейбниц полагал, что каждое событие в жизни Цезаря заранее содержалось в идее Цезаря. Человеческие ситуации являют собой нечто экзистенциальное. Ни они сами, ни соответствующие им законы не заключены в человеческой сущности. Я бы сказал, что они вопрошают об этой сущности. Какая-либо конкретная ситуация, например ситуация Каина и Авеля, подразумевает отношение к человеческой сущности, и возможное убийство одного другим несовместимо с общими целями и глубинной динамической структурой этой разумной сущности. Последняя отвергает убийство. Следовательно, запрет убийства основывается на сущности человека, или она требует этого запрета. Заповедь “Не убий” — это заповедь естественного права. Потому что первичная и наиболее общая цель человеческой природы есть сохранение бытия — бытия того сущего, которое является личностью и универсумом в себе, и потому что человек, поскольку он человек, имеет право на жизнь.

Представим себе совершенно новый случай или ситуацию, неслыханные в человеческой истории: представим, например, что то, что мы сейчас называем *геноцидом*, столь же ново, как и само название. Как я только что объяснил, это возможное поведение столкнется с человеческой сущностью как несовместимое с ее общими целями и глубинной динамической структурой, то есть как запрещенное естественным правом. Осуждение Генеральной Ассамблеей ООН¹¹ геноцида опиралось на зап-

¹¹ December 11, 1948.

решение данного преступления естественным правом — что вовсе не означает ни того, что запрет был частью человеческой сущности (поскольку я не знаю, какая метафизическая характеристика вечно начертана на ней), ни того, что это понятие было изначально признано человеческим сознанием.

Подводя итоги, следует сказать, что естественное право представляет собой нечто *онтологическое* и вместе с тем *идеальное*. Оно есть нечто *идеальное*, поскольку основывается на человеческой сущности, на ее неизменной структуре и на жесткой необходимости, которая в ней заключена. Естественное право есть нечто *онтологическое*, поскольку человеческая сущность являет собой онтологическую реальность, которая, помимо всего прочего, не существует отдельно, сама по себе, но только в каждом человеческом существе, так что естественное право одинаково присутствует в качестве идеального порядка в самом бытии всех существующих людей.

Естественное право в этом первом рассмотрении или по отношению к основному *онтологическому* аспекту, который оно в себе заключает, совпадает со всей областью естественных моральных законов, со всем пространством естественной морали. Не только исходные и основополагающие законы, но и малозначительные законы естественной этики подразумевают соответствие естественному праву — скажем, естественные обязательства или права, которых мы, возможно, не осознаем и которые люди осознают только в отдаленном будущем.

Ангел, который своим ангельским способом познал бы человеческую сущность и все возможные ситуации человеческого существования, знал бы и естественное право в его бесконечности и протяженности. Мы не знаем. Однако мыслители XVIII в. полагали, что знают.

Второй (гносеологический) элемент в естественном праве

Итак, мы приходим ко *второму* основному элементу, который следует признать в естественном праве, а именно к естественному праву как *познаваемому* и в качестве такового оценивающему в реальной жизни практический разум человека, который является мерилom человеческих действий.

Естественное право не является писаным правом. Люди осознают его с большим или меньшим трудом, осознают в различной степени, рискуя в любом месте допустить ошибку. Единственное практическое знание, которым естественно обладают все люди в качестве самоочевидно-

го принципа и который постигается разумом посредством понятий, — это знание о том, что мы должны делать добро и избегать зла. Это — преамбула и принцип естественного права, но это не само право. Естественное право являет собой совокупность вещей, которые следует и которых не следует делать, что вытекает из него *с необходимостью*. То, что в определении этих вещей возможны любая ошибка и любое искажение, означает лишь, что наши глаза слепы, наша природа груба и бесконечное множество случайностей может исказить наше суждение. Монтень ехидно заметил, что среди некоторых народов инцест и воровство считались добродетельными поступками. Паскаля это шокировало. Все это не доказывает ничего противоречащего естественному праву, — не более, чем ошибка в сложении доказывает что-либо противоречащее арифметике, или ошибочные воззрения некоторых примитивных народностей, которым звезды представлялись дырочками в шатре, покрывающем мир, доказывают что-либо противоречащее астрономии.

Естественное право — это неписанный закон. Знание человека о нем постоянно возрастало по мере того, как развивалось его моральное сознание. Последнее первоначально находилось в сумеречном состоянии¹². Антропологи рассказали нам, внутри каких структур племенной жизни и в среде каких верований оно изначально формировалось. Это лишь доказывает, что знание о неписаном законе, которым обладали люди, прошло через гораздо более разнообразные формы и стадии, нежели считали некоторые философы или теологи. Знание об этом праве, которым обладает наше моральное сознание, несомненно, еще несовершенно, и, весьма вероятно, оно будет продолжать развиваться и совершенствоваться, пока человечество существует. Только когда откровение Евангелия проникнет в самые глубины человеческой сущности, естественное право предстанет во всем своем расцвете и совершенстве.

Таким образом, право и знание о праве — две разные вещи. Однако право имеет силу закона только тогда, когда оно провозглашено законом. И лишь постольку, поскольку оно познано и выражено в постулатах практического разума, это естественное право имеет силу закона.

Здесь следует подчеркнуть, что человеческий разум не открывает предписания естественного права в абстрактной и теоретической форме, в виде последовательности геометрических теорем. Более того, он не открывает их посредством логического вывода, т. е. путем рационального познания. Я считаю, что учение Фомы Аквинского в этом аспекте следу-

¹² См.: *Maritain Raissa. Histoire d'Abraham on les premiers ages de la conscience morale.* Paris: Desclee De Brouwer, 1947.

ет понимать гораздо тоньше и глубже, нежели обычно [это делается]. Когда он утверждает, что человеческий разум открывает предписания естественного права, движимый *склонностями* человеческой природы, он имеет в виду, что сам образ или форма, в которой человеческий разум знает естественное право, — это не рациональное познание, но познание *через склонность*¹³. Этот вид познания не есть ясное познание

¹³ Таково, по моему мнению, реальное значение, подразумеваемое св. Фомой, хотя он и не использовал именно это выражение в отношении естественного права. Знание через склонность предполагалось в большинстве случаев в его учении о естественном законе. Оно одно делает это учение вполне последовательным. Оно одно приводит к согласованию, например, следующие высказывания: “*Omnia illa ad quae homo habet naturalet inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda; et contraria eorum, ut mala et vitanda*” (III.94.2); “*Ad legem naturae pertinet omne illud ad quod homo inclinatur secundum naturam ... Sed, si loquamur de actibus virtuosus secundum se ipsos, prout scilicet in propriis speciebus considerantur, sic non omnes actus virtuosus de lege naturae. Multa enim secundum virtutem fiunt ad quae natura non primo inclinant; sed per rationis inquisitionem ea homines ad invenerunt, quasi utilia ad bene vivendum*” (III.94.3). [“Все то, к чему человек имеет природную склонность, разум естественным образом воспринимает как благо и, соответственно, как то, что следует исполнять, а противоположное этому — как дурное и как то, чего следует избегать” (III.94.2); “К естественному закону относится все то, к чему человек имеет природную склонность ... Но если мы будем говорить о добродетельных поступках самих по себе, иными словами, когда они рассматриваются как чистые понятия, в этом случае не все добродетельные поступки определяются естественным законом. Дело в том, что существует множество добродетельных поступков, которые определяются не природой в первую очередь, но люди путем разумного исследования определяют их как полезные для благой жизни” (III.94.3). — Пер. с лат. яз. А. А. Столярова] Вопрос был в определенной степени запутан из-за постоянного сравнения между умозрительным и практическим разумом, которое св. Фома использует в этих параграфах и посредством которого он говорит о *propria principia* (собственных принципах. — Прим. пер.) естественного закона как о “*quasi conclusiones principiorum communium*” (III.94.4) (выводах из общих основоположений. — Прим. А. А. Столярова). Разумеется, эти *propria principia*, или особые предписания, естественного закона ни в коем случае не являются рационально выведенными умозаключениями; они играют в практической сфере роль, подобную той, которую умозаключение играет в сфере спекулятивной. (И эти особые представляются как предполагаемые заключения к “после-знанию” у философов, которые должны рассуждать о предписаниях естественного закона и объяснять их.)

посредством понятий и логического вывода; это неясное, несистематическое, жизненное познание посредством сопричастности природе или конгенитальности, когда интеллект, чтобы вынести суждение, прислушивается к внутренней мелодии, которую создают в субъекте вибрирующие струны вечных устремлений.

Лишь четко осознав это основное положение и, кроме того, поняв, что взгляды св. Фомы на этот предмет требуют исторического подхода и философского обоснования идеи развития, которые в Средние века не были разработаны в достаточной мере, тогда, наконец, можно получить полное представление о естественном праве. Тогда становится понятно, что человеческое знание о естественном праве постепенно создавалось и формировалось склонностями человеческой природы, начиная с самых основных склонностей. Не ждите, что я представлю априорную картинку этих изначальных склонностей, которые коренятся в человеческом бытии, переплетенные с бессознательной жизнью психики, и которые либо развивались, либо отмирали по мере того, как развивалось человечество. Они проявляются в самой истории человеческого сознания. Эти склонности *действительно были изначальными*, направлявшими человеческий разум в течение огромного периода прошлого к постепенному осознанию всех тех предписаний, которые были в наиболее общем и точном виде признаны родом человеческим начиная с самых древних сообществ. Поскольку знание первичных аспектов естественного права вначале было выражено в социальных формах в большей мере, нежели в личностных суждениях, то мы можем сказать, что это знание развивалось, будучи защищено человеческими склонностями — с одной стороны, и человеческим обществом — с другой.

Что касается второго основного элемента того знания, которое естественное право предполагает, с тем чтобы иметь силу закона, то можно сказать, что естественное право (то есть естественное право, *познаваемое естественным образом*, или, точнее, естественное право, *познание которого воплощено в самом общем и самом древнем наследии человечества*) охватывает только сферу моральных предписаний, которые люди осознали посредством познания *через склонность* и которые являются *основными принципами* моральной жизни, постепенно признаваемыми от самых общих до все более и более частных принципов.

Все предшествующие замечания могут помочь нам понять, почему, с одной стороны, тщательное изучение данных антропологии может показать нам, что основные *динамические схемы* естественного права, если

они понимаются в их аутентичном, то есть еще не определенном, значении (например, отнять жизнь у человека — не то же самое, что отнять жизнь у животного; семейная группа должна подчиняться неким установленным образцам поведения; сексуальные контакты должны подвергаться определенным ограничениям; мы обязаны видеть Невидимое; мы должны жить вместе по определенным правилам и подчиняться определенным запретам), всегда и везде гораздо больше подчинены универсальному сознанию, чем может показаться поверхностному взгляду; и почему, с другой стороны, можно обнаружить огромное разнообразие и относительность в правилах, обычаях и нормах, в которых разум всех народов земли выразил свое знание важнейших аспектов естественного права: поскольку, как я указал выше, это непосредственное знание опирается не на концептуально обнаруженные и логически выведенные моральные предписания, но на моральные предписания, познанные через склонность, и сначала на общие определяющие формы, или структуры, как я только что сказал, на *динамические схемы* моральных предписаний, такие, которые можно получить посредством первых «примитивных» достижений познания через склонность. В таких определяющих или динамических схемах содержится разнообразный, еще несовершенный материал, не говоря уже об уродливых, извращенных или искаженных склонностях, которые могут смешиваться с основными.

Одновременно мы можем понять, почему естественное право, по существу, включает в себя активное развитие и почему моральное сознание, или знание естественного права, развивалось начиная с первобытной эпохи, двояким образом: во-первых, оно шло по тому же пути, на котором человеческий разум осознавал все менее и менее смутным, грубым и запутанным образом первичные предписания естественного права; во-вторых, по пути, на котором человеческий разум осознавал (всегда средствами познания через склонность) свои дальнейшие, высшие предписания. И такое знание все еще развивается; оно будет развиваться до тех пор, пока продолжается человеческая история. Этот постепенное развитие морального сознания действительно является самым неоспоримым свидетельством развития человечества.

Я сказал, что естественное право — это неписанный закон: оно есть неписанный закон в самом глубоком смысле этого слова, поскольку наше познание естественного права не является свободной концептуализацией, но есть результат логического вывода, *подчиненного* сущностным склонностям бытия, живой природы и разума, действующим в человеке, постольку этот неписанный закон эволюционирует в соответствии с

уровнем морального опыта и саморефлексии, а также социального опыта, которого способен достичь человек в различные эпохи его истории. Так, например, в эпоху древности и Средневековья в естественном праве в большей мере уделялось внимание *обязанностям* человека, нежели его *правам*. Определенное достижение (великое достижение, разумеется) XVIII столетия состояло в освещении того, что естественное право требует также *прав* человека. Это открытие, по сути дела, обусловлено развитием морального и социального опыта, благодаря которому были высвобождены основные *склонности* человеческой природы в отношении прав человека, и поэтому в отношении них получило развитие *познание через склонность*. Но согласно печальной закономерности человеческого познания это великое достижение было оплачено идеологическими ошибками в теоретической области, о чем я упоминал в самом начале. Внимание переместилось от обязанностей человека исключительно к его правам. Истинная и всеобъемлющая теория должна обращать внимание как на права, так и на обязанности человека, которые заключает в себе естественное право.

IV. Права человека и естественное право

Мне нет нужды оправдываться в том, что я столь подробно останавливаюсь на теме естественного права. Как могли бы мы понять права человека, если бы у нас не было достаточно адекватного представления о естественном праве? То же самое естественное право, которое устанавливает наши самые основные обязанности и благодаря которому всякий закон является обязующим, является именно тем правом, которое определяет для нас наши основные права¹⁴. Так происходит потому, что

¹⁴ См.: Dore Edward S. (помощник судьи Верховного суда Нью-Йорка) *Humans and Natural Law* // *New York Law Journal*, 1946; McKinnon. *The Higher Law* // *American Bar Association Journal*, 1947; Laserson, op. cit; Lord Wright (председатель Комиссии ООН по военным преступлениям,) *Natural Law and International Law* // *Essays in Honor of Roscoe Pound*; Schmidt Godfrey P. *An Approach to Natural Law* (готовится к печати).

Известно, что понятие естественного права играло основополагающую роль в учении отцов-основателей. Подчеркивая (см.: Le Boutillier Cornelia Geer. *American Democracy and Natural Law*. New York: Columbia University Press, 1950, chap. III), что они были, скорее, людьми государственными, нежели метафизиками, и использовавших понятие естественного права скорее для практических, нежели для философских целей, с большей или меньшей определен-

мы являемся частью всеобщего порядка, законов и предписаний космоса и огромного семейства созданий природы (и в конечном счете в порядок тварной мудрости) и потому, что у нас в то же время есть преимущество участия в духовной природе, что мы обладаем правами vis-a-vis к другим людям и ко всей совокупности тварей земных. В конечном счете, поскольку всякое создание действует посредством своего Принципа, который есть Чистое Действие, поскольку всякая власть, достойная этого имени (то есть справедливая власть), ограничена принципом [бытия] сущих, который есть Чистая Мудрость, то равным образом человек обладает правом благодаря праву, принадлежащему Богу, который есть чистая Справедливость. Человек обладает этим правом, чтобы видеть порядок Его мудрости во всех существах, уважаемых, почитаемых и любимых всяким разумным существом. Для закона существенно быть порядком *разума*; и естественное право, или норма функционирования человеческой природы, познанное через склонность, есть закон, действующий в сознании лишь в силу того, что природа и *природные склонности обнаруживают порядок разума, то есть Божественный Разум*. Естественное право есть закон лишь потому, что оно сопричастен Вечному Закону.

Здесь мы видим, что позитивистская философия, признающая один лишь Факт (так же как идеалистическая или материалистическая фило-

ностью, и даже в “утилитарном” смысле (как будто на любую заботу об общем благе и о достижении целей человеческой жизни следует навешивать ярлык утилитаризма!), однако, можно лишь еще раз засвидетельствовать невозможность отделения естественного права от тех моральных принципов, на которых было основано данное государство.

Судья Джером Франк в своей сильной, вдохновляющей книге (*Frank J. Courts on Trial*. Princeton, N.Y.: Princeton University Press, 1949) также рассматривает естественное право больше в практической, нежели в метафизической перспективе. Сам этот факт придает особенно значимую в практическом плане ценность его суждениям, когда он пишет: “Ни один добропорядочный некатолик не может потерпеть фиаско, принимая некоторые основные принципы или предписания естественного права как представляющие в настоящее время и в реально обозримом будущем сущностные составные части основания цивилизации” (pp. 364—365).

В заключение отметим, что если речь идет о применении основных требований справедливости в тех случаях, когда положение позитивного права до определенной степени утрачивается, то обращение к принципам естественного права неизбежно, что создает прецедент и новые юридические правила. Выдающимся примером этого является эпохальный суд над нацистскими военными преступниками в Нюрнберге.

софия абсолютной Имманентности), бессильна обосновать существование прав, которыми естественным образом обладает человек, прав, первичных и высших по отношению к писаному законодательству и к соглашениям между правительствами, прав, которые гражданское общество должно не *даровать* человеку, но *признавать* и утверждать в качестве универсально ценных и которые никакая общественная необходимость не может заставить нас отменить или игнорировать хотя бы на мгновение. С точки зрения логики представление о таких правах может показаться лишь предрассудком представителям названных философских течений. Это представление является ценным и разумно обоснованным только в том случае, если каждый существующий индивид имеет природу или сущность, которые являются средоточием умопостигаемых необходимостей и необходимых истин, то есть если сфера природы, понимаемой как совокупность фактов и событий, включает в себе и открывает сферу Природы, понимаемой как универсум сущностей, превосходящих факт и событие. Иными словами, права не существуют, пока определенный порядок (который фактически может быть нарушен) не подтверждается неупустимо тем, что *представляют собой вещи* в своем умопостигаемом виде или в своей сущности, или тем, что является собой природа человека, и пока этот порядок не уступит место другому порядку — порядку, при котором некоторые вещи, такие, как жизнь, работа, свобода, считаются подобающими человеку, существу, наделенному душой и свободой воли. Такой порядок, который не является исходным фактом бытия вещей, но требует своей реализации в них и который навязывает себя нашему сознанию по степени наших осознанных обязательств, — он определенным образом существует в вещах (я имею в виду: существует как требование их сущности). Но именно тот факт, что вещи причастны к идеальному порядку, который превосходит их существование и стремится управлять ими, этот факт не был бы возможен, если бы основание такого идеального порядка, подобно основанию самих сущностей и вечных истин, не существовало бы в отдельном Духе, в Абсолюте, который превыше мира, в том, что вечная философия¹⁵ называет Вечным Законом.

Для философии, признающей один лишь Факт, понятие Ценности (я имею в виду объективно истинной Ценности самой по себе) непостижимо. Как же тогда можно требовать прав, если не веришь в ценности? Если утверждение внутренней ценности и достоинства человека есть бессмыслица, то утверждение естественных прав человека тоже бессмыслица.

¹⁵ Вечная философия (философия неотолизма). — *Прим. пер.*

V. О правах человека в целом

Теперь давайте продолжим обсуждение некоторых проблем, имеющих отношение к правам человека в целом. Моя первая задача имеет отношение к разделению между естественным правом и позитивным правом. Одна из основных ошибок рационалистической философии прав человека состояла в том, что последняя считала позитивное право простой копией естественного права, которое предположительно предписывало во имя природы все то, что позитивное право предписывало во имя общества. Они [философы] забывали об огромной сфере человеческих вещей, которые зависят от изменчивых условий социальной жизни и от свободных порывов человеческого разума и которые естественное право оставляет в неопределенности.

Как я указал, *естественное право* имеет дело с правами и обязанностями, которые *необходимым образом* связаны с первым принципом: “Делай добро и избегай зла”. Поэтому предписания неписаного закона сами по себе или по природе вещей (я не говорю о человеческом знании о них) всеобщи и неизменны.

Jus gentium, или *право народов*, трудно определить точно, поскольку он является промежуточным между естественным правом и позитивным правом. Скажем так: в своем глубочайшем и самом подлинном значении, таком, которое было представлено Фомой Аквинским, право народов, или, лучше сказать, общий закон цивилизации, отличается от естественного права, поскольку он *познан* не через склонность, но через *концептуализацию*, или рациональное познание¹⁶; в этом смысле закон ра-

¹⁶ Согласно св. Фоме (Sum. theol. III.95.4), *jus gentium*, который он четко отделяет от естественного закона и связывает, скорее, с позитивным правом, имеет отношение ко всему тому, что происходит от естественного закона в качестве *выводов* из основоположений.

Однако он также учит, что *propria principia* (собственные принципы. — Прим. пер.) естественного закона подобны заключениям, выводимым из *propria communia* (общих основоположений. — Прим. пер.) (III.94.4, 5, 6). И конечно же *propria principia* естественного закона принадлежат естественному закону, а не *jus gentium*! Так, в параграфе 95.2 св. Фома представляет запрет убийства в качестве примера умозаключения, выведенного из принципа естественного закона (“не делай никому зла”) и принадлежащего к сфере того, что определяется как *jus gentium* в параграфе 4. Очевидно, однако, что запрет убийства, начертанный в десяти заповедях, является предписанием естественного закона. Как же быть?

зума относится к позитивному праву и формально конституирует юридический порядок (хотя и не обязательно записанный в кодексе). Но что касается его содержания, *jus gentium* охватывает как предметы, принадлежащие также к естественному праву (постольку, поскольку они не только познаны в качестве рационально дедуцированных, но познаны также через склонность), так и предметы, которые хотя и являются обязательными для всех, поскольку выведены из принципа естественного права находятся вне содержания естественного права (поскольку они лишь рационально выведены, а не познаны через склонность). В обоих случаях *jus gentium*, или общий закон цивилизации, имеет дело, подобно естественному праву, с теми правами и обязанностями, которые необходимо связаны с первым принципом. А точнее, поскольку *jus gentium* познан посредством рационального познания и сам является результатом деятельности разума, то он более конкретным образом связан с такими правами и обязанностями, которые существуют в сфере основной естественной деятельности, доступной человеческому разуму, то есть в состоянии гражданской жизни.

Позитивное право, или корпус законов (будь то обычное право или статутное право), действующий в данной социальной группе, имеет дело с правами и обязанностями, которые связаны с первым принципом, но связаны случайным образом, благодаря определяющим образцам поведения, созданным разумом и волей людей, когда последние устанавливают законы или формируют обычаи определенного общества, таким

Единственная возможность постичь правильную согласованность всего этого и правильно осознать томистское разграничение между естественным законом и *jus gentium*, — это понять, что предписание, подобное умозаключению, выведенному из принципа естественного закона, но в действительности познанное через склонность, а не путем логического вывода, является частью естественного закона; однако то предписание, которое познано путем логического вывода и в качестве умозаключения, концептуально выведенного из принципа естественного закона, есть часть *jus gentium*. Последнее заключение относится к позитивному праву в большей степени, нежели к естественному праву, благодаря тому способу, которым оно познано, и проникновению человеческого разума в основание концептуально выведенных предписаний (тогда как единственный разум, от которого зависит естественное право, — это божественный Разум). Запрет убийства, поскольку это предписание познано через склонность, принадлежит к естественному праву. Тот же самый запрет убийства, если данное предписание познано в качестве умозаключения, логически выведенного из принципа естественного права, принадлежит к *jus gentium*.

образом утверждая для себя, что в отдельной рассматриваемой группе определенные вещи будут считаться благими и допустимыми, а другие — дурными и недопустимыми.

Но именно благодаря естественному праву право народов и позитивное право обретают силу и входят в наше сознание. Они являются продолжением естественного права, переходя в те предметные области, которые все в меньшей и меньшей степени могут определять существенные склонности человеческой природы. *Само естественное право требует, чтобы то, что оно оставило в неопределенности, было впоследствии определено* в качестве права или обязанности, существующей для всех людей и осознаваемой ими, но познанием не через склонность, а посредством концептуального мышления (то есть для *jus gentium* или для позитивного права), как право или обязанность, существующая для определенных людей благодаря “человеческим” и временным предписаниям, свойственным той социальной группе, частью которой эти люди являются. Таким образом, существуют незаметные переходы (по крайней мере, с позиции исторического опыта) между естественным правом, правом народов и позитивным правом. Существует динамизм, побуждающий неписаный закон перетекать в человеческий закон и делать последний более совершенным и справедливым в самой сфере его временных определений. Именно в соответствии с этой динамикой права человека обретают политическую и социальную форму в сообществе.

Право человека на существование, на личную свободу и на стремление к нравственному совершенству принадлежит, строго говоря, к естественному праву.

Право на частное владение материальными благами ¹⁷ относится к естественному праву, поскольку людям естественным образом предписано обладать ради совместного использования материальными благами природы; это относится к праву народов, или *jus gentium*, поскольку разум неизбежно приходит к заключению, что во имя общего блага этими материальными благами следует владеть частным образом, как результат условий, которые естественно необходимы для управления этими благами и для человеческой деятельности (я не имею в виду деятельность, представленную в подлинно человеческом виде, обеспечивающей свободу человеческой личности перед лицом сообщества). А отдельные формы права на частную собственность, которые изменя-

¹⁷ См. мою книгу: *Maritain J. Freedom in the Modern World*. New York: Charles Scribner's Sons, 1936, Appendix 1.

ются в соответствии с формой общества и состоянием развития его экономики, определяются позитивным правом.

Свобода наций жить без бремени нужды или нищеты (“свобода от нищеты”) и их свобода жить без бремени страха или террора (“свобода от страха”), как определил президент Рузвельт в своих “Четырех пунктах”, соответствует требованиям права народов, который следует выполнять посредством позитивного права и посредством экономической и политической организации цивилизованного мира.

Право голоса, данное каждому из нас для выбора государственных чиновников, исходит от позитивного права, определяющего тот путь, которым естественное право народа на самоуправление должно реализовываться в демократическом обществе.

* * *

Второй мой тезис будет связан с неотчуждаемым характером естественных прав человека. Они являются неотчуждаемыми, поскольку основаны именно на человеческой природе, которую конечно же ни один человек не может утратить. Это вовсе не означает, что данные права по своей природе отвергают какие бы то ни было ограничения или что они являются неограниченными правами Бога. Поскольку всякое право, в особенности естественное право, на котором основываются естественные права, стремится к общему благу, то и права человека имеют внутреннюю связь с общим благом. Некоторые из них, например право на существование или на стремление к счастью, имеют такую природу, что общее благо пострадало бы, если бы политическое общество могло в какой-либо степени ограничить естественно присущее людям обладание этими правами. Будем считать, что эти права абсолютно неотчуждаемы. Другие же, например право на объединение или на свободу слова, имеют такую природу, что общее благо пострадало бы, если бы политическое общество не могло в некоторой степени (все в меньшей по мере того, как общество становится все более предрасположенным к общей свободе и все больше опирается на нее) ограничивать естественно присущее людям обладание этими правами. Будем считать, что эти права лишь в основном неотчуждаемы.

* * *

Однако даже абсолютно неотчуждаемые права подлежат ограничению если не в обладании ими, то, по крайней мере, в их реализации. Поэтому

мой третий тезис связан с разграничением между *обладанием* правом и его *реализацией*. Даже в отношении абсолютно неотчуждаемых прав мы должны провести разграничение между обладанием и реализацией: последняя подчинена в каждом отдельном случае условиям и ограничениям, диктуемым справедливостью. Если преступник может быть справедливо приговорен к смерти, то это потому, что своим преступлением он лишил себя если и не права на жизнь, то возможности справедливого утверждения этого права: он морально отделил себя от человеческого сообщества именно в том, что касается использования этого основополагающего и “неотчуждаемого” права, которое налагаемое на него наказание запрещает ему реализовать.

Право приобщения к наследию человеческой культуры через образование тоже является основополагающим, абсолютно неотчуждаемым правом. Его реализация подчинена конкретным возможностям данного общества, и требование использования этого права всеми и каждым *hic et nunc*¹⁸ может противоречить справедливости, если оно может быть реализовано только благодаря крушению всех социальных структур, как в случае рабовладельческого общества в Древнем Риме или феодального общества в Средние века хотя, разумеется, требование образования для всех оставалось законным, как то, что со временем должно быть выполнено. Все, что остается делать в таких случаях, это стремиться к изменению социальной структуры. Из этого примера мы видим (замечу мимоходом), что основание скрытой побудительной причины, неизменно способствующей трансформации общества, коренится в том факте, что человек *обладает* неотчуждаемыми правами, но лишен возможности по справедливости требовать *реализации* некоторых из этих прав вследствие некоторого элемента бесчеловечности, который присутствует в социальной структуре в любой период.

Разграничение между обладанием правом и его реализацией, с моей точки зрения, чрезвычайно важно. Я только что показал, каким образом оно дает нам возможность объяснить те ограничения, которые могут быть справедливо наложены на утверждение определенных прав при определенных обстоятельствах, будь то по причине вины правонарушителя или преступника или из-за социальных структур, слабость или примитивность которых не позволяют требованию, которое законно само по себе, быть немедленно выполненным без посягательства на основные права.

¹⁸ *Hic et nunc* (лат.). — Здесь и сейчас. — Прим. пер.

Я хотел бы добавить, что это разграничение позволяет нам также понять, что в определенные периоды развития истории полезно отказаться от реализации определенных прав, которыми мы тем не менее продолжаем обладать. Эти соображения применимы ко многим проблемам, касающимся либо изменений форм частной собственности в обществе, которое находится в процессе экономической трансформации, либо ограничений так называемого «суверенитета» государств, входящих в международное сообщество, которое находится в процессе организации.

VI. Отдельные права человека

Приступая наконец к рассмотрению проблем, связанных с перечнем прав человека, взятых в отдельности, я сначала напомним о том, о чем ранее уже говорил, а именно что в естественном праве присутствует неизменность в отношении вещей, если само право воспринимается онтологически, однако в осознании человеком этого права имеется развитие и относительность. В особенности нам присуще стремление преувеличивать и делать абсолютными, бесконечными, неограниченными в любом отношении те права, которые мы осознаем, тем самым заслоняя от себя любое иное право, которое могло бы их уравновесить. Так, в человеческой истории ни одно «новое право», я имею в виду: ни одно право, которое общее самосознание вновь осознавало, реально не было признано без борьбы и без преодоления жесткого противостояния некоторых «старых» прав. Так происходило с правом на справедливую заработную плату и схожими правами перед лицом права на свободное взаимное соглашение и правом честной собственности. Борьба за последнее право как за божественный, неограниченный абсолют являла собой горькую эпопею XIX в. (За ней последовала другая горькая эпопея, в которой, наоборот, именно принцип частной собственности был подвергнут жестокой критике, а вместе с ним и всякая другая свобода личности.) Ну что ж! В 1850 г., когда был ужесточен закон против беглых рабов, разве не воспринималась любая помощь, оказанная беглому рабу, сознанием многих людей как преступление против права собственности?

И наоборот, права «новые» часто ведут войну против «старых» и заставляют несправедливо забывать о них. Во времена Французской революции, например, принятый в 1791 г. закон запрещал как «посягательство на свободу и на Декларацию прав человека» любую попытку рабочих объединиться в профсоюзы и соединить усилия, отказываясь рабо-

тать кроме, как за установленную законом заработную плату. Это считалось возвращением к старой системе корпораций.

Что касается проблем настоящего времени, то очевидно, что теперь человеческий разум осознал не только права человека в качестве общественного и гражданского субъекта, но также его права в качестве субъекта социального, вовлеченного в процесс производства и потребления, особенно его права в качестве рабочего.

Вообще говоря, от новой эпохи цивилизации потребуются признать и определить права человека в его социальной, экономической и культурной функциях — права производителей и потребителей. Права специалистов в области производства, права тех, кто посвятил себя умственному труду, право каждого на образование и на приобщение к культурному наследию цивилизации. Но самые насущные проблемы связаны, с одной стороны, с правами первичной ячейки общества, которой является семья и которая предшествует политическому состоянию; с другой стороны, они связаны с правами человека, вовлеченного в процесс труда ¹⁹.

Я говорю о таких правах, как право на труд и свободный выбор профессии; право на свободное формирование профессиональных групп и союзов; право рабочего на признание его социально зрелым субъектом, его право тем или иным образом активно участвовать в экономической жизни и брать на себя ответственность за нее; право экономических групп (союзов и рабочих сообществ) и других общественных групп на свободу и независимость; право на справедливую заработную плату, то есть на достаточную для жизнеобеспечения семьи; право на пособие и страхование по безработице, на помощь неимущим и на социальную защиту; право приобщения к основополагающим благам цивилизации, как материальным, так и духовным, не зависящее от личных доходов, а только от возможностей социальной структуры.

Все это предполагает в первую очередь достоинство, чувство обладания правами человека, которое дает рабочему ощущение справедливости его отношений с работодателем, ощущение того, что он действует как зрелый человек, а не как ребенок или слуга. Здесь присутствует нечто сущностное, значительно превосходящее проблему чисто экономических и социальных средств, поскольку это *моральный* факт, воздействующий на человека в его духовных глубинах.

¹⁹ См. мою книгу: *Maritain J. The Right of Man and Natural Law*. New York: Charles Scribner's Sons, 1943; а также *Gurvitch G. La Declaration des droits sociaux*. New York: Maison Francaise, 1944.

Я убежден, что антагонизм между «старыми» и «новыми» правами человека (я имею в виду социальные права, о которых только что упоминал, в особенности те, которые относятся к сфере социальной справедливости и нацелены как на усиление социальной группы, так и на освобождение от нужды и от экономической кабалы личности рабочего), — я убежден, что этот антагонизм, который многие современные писатели любят преувеличивать, ни в коем случае не является непреодолимым. Эти две категории прав кажутся непримиримыми лишь из-за конфликта между двумя противоборствующими идеологиями и политическими системами, которые апеллируют к этим категориям, но в реальной жизни от них не зависят. Нет необходимости доказывать, что признание отдельной категории прав не является привилегией одной школы мыслей за счет других; быть последователем Руссо, чтобы признавать права индивида, теперь необходимо не в большей мере, чем быть марксистом, чтобы признавать экономические и социальные права. Разумеется, всеобщая Декларация прав человека, принятая и провозглашенная ООН 10 декабря 1948 г., оставляет место как для «старых», так и для «новых» прав²⁰.

Если бы каждое из прав человека было по своей природе абсолютно безусловным и исключало бы какое-либо ограничение, подобно божественным атрибутам, то конфликт между ними был бы действительно непримиримым. Но кому в действительности не известно, что эти права, будучи человеческими, подчинены, подобно всему человеческому, условиям и ограничениям, по крайней мере, как мы видели, в том, что касается их реализации? Кто не знает, что взаимное ограничение прав, приписываемых человеку, совершенно нормально? В частности, экономическим и социальным правам человека, правам человека как личности, вовлеченной в жизнь сообщества, не было бы места в истории без ограничения, до определенной степени, свобод и прав человека как индивида. Различия и антагонизмы между людьми обусловлены борьбой за установление степени таких ограничений, а в более широком смысле — за определение шкалы тех ценностей, которые управляют реализацией и конкретной организацией этих различных прав. Здесь мы сталкиваемся с конфликтом между несовместимыми формами политической философии, поскольку теперь мы имеем дело не с простым признанием раз-

²⁰ Даже после Первой мировой войны Декларация прав, связанная с новыми конституциями, которые тогда возникли на европейской сцене, признавала важность социальных прав. См.: *Guetzevitch Boris Mirkine. Les nouvelles tendances du droit constitutionnel. Paris: Giard, 1931, chap. III.*

личных категорий человеческих прав, но с принципом динамического объединения, в соответствии с которым категории действуют. Мы имеем дело с тональностью, с особым ключом, посредством которого на той же клавиатуре исполняется различная музыка, которая может пребывать в гармонии или в диссонансе с человеческим достоинством.

Мы можем представить себе (в соответствии с теми взглядами, которые представлены в первой части этой главы), что защитники либерально-индивидуалистического, коммунистического и персоналистического ²¹ типа общественного устройства представляют на бумаге сходные, возможно, идентичные перечни прав человека. Они, однако, по-разному играют на этом инструменте. Все зависит от той высшей ценности, в соответствии с которой эти права будут упорядочены и будут ограничивать друг друга. Именно благодаря иерархии ценностей, с которой мы, таким образом, соглашаемся, мы определяем тот путь, посредством которого права человека, как экономические и социальные, так и индивидуальные, могут, с нашей точки зрения, перейти в сферу существования. Те, кого я только что назвал защитниками общества либерально-индивидуалистического типа, видят признак человеческого достоинства, во-первых и главным образом, в способности каждого человека индивидуально присваивать блага природы с тем, чтобы свободно делать то, что он желает; сторонники общества коммунистического типа видят признак человеческого достоинства, во-первых и главным образом, в том, чтобы подчинить те же самые блага коллективному управлению социальной структуры, с тем чтобы «освободить» труд человека (подчиняя его экономическому сообществу) и обрести контроль над историей; сторонники общества персоналистического типа видят признак человеческого достоинства, во-первых и главным образом, в способности заставить те же самые блага природы служить общему обретению подлинно человеческих, моральных и духовных благ, а также свободы и автономии человека. Сторонники обозначенных точек зрения будут неизбежно обвинять друг друга в игнорировании определенных сущностных прав человека. Остается только наблюдать, кто [из них] создает искаженный образ человека, а кто — верный. Что касается меня, то уверен, что я солидарен с третьей из упомянутых мною точек зрения.

²¹ См. мои книги: *Maritain J. Freedom in the Modern World*, pp. 46ff.; *True Humanism*. New York: Charles Scribner's Sons, 1938, pp. 127ff.

ГЛАВА V. ДЕМОКРАТИЧЕСКОЕ ПРАВО¹

I. Демократическая светская вера

В “священную” эпоху Средних веков было предпринято огромное усилие, чтобы построить жизнь земного сообщества и цивилизации на основе единства богословской веры и религиозных убеждений. В течение нескольких столетий это усилие достигало цели, но в конечном счете потерпело фиаско после эпохи Реформации и Ренессанса. И возврат к средневековой сакральной модели более не представляется возможным. По мере того как гражданское общество, или политическое общество, вполне отделялось от духовного царства Церкви (сам по себе этот процесс бы не чем иным, как развитием евангельского разделения того, что принадлежит кесарю и Богу), гражданское общество стало основываться на общем благе и общей задаче, относившимся к земному, “временному” или “мирскому” порядку, в котором граждане, разные по происхождению или принадлежащие к различным духовным группам, принимают равное участие. Религиозное разделение людей само по себе является несчастьем. Но оно есть факт, который мы вынуждены признать.

В Новое время была предпринята попытка построить жизнь цивилизации и земного сообщества на основании чистого разума — разума, отделенного от религии и от Евангелия. Эта попытка в течение двух последующих столетий поддерживала огромную надежду, но вскоре потерпела фиаско. Чистый разум показал себя более неспособным, чем вера, в деле обеспечения духовного единства человечества, и мечта о “научной” вере, объединяющей людей вокруг общих убеждений, касающихся целей и основных принципов человеческой жизни и сообщества, исчезла в катаклизмах современности. По мере того как трагические события последних десятилетий опровергали буржуазный рационализм XVIII и XIX вв., мы все яснее осознавали тот факт, что религия и метафизика являются сущностной составляющей человеческой культуры, изначально и необходимыми стимулами самой жизни общества.

¹ Право — *charter* (лат.). — Прим. пер.

В результате представляется возможным, что, если демократия вступит в свою следующую историческую стадию с достаточной разумностью и жизненностью, эта обновленная демократия не будет игнорировать религию, как это делала буржуазная демократия XIX в., будь она индивидуалистической или “нейтральной”. Возможно также, что эта обновленная, “персоналистическая” демократия будет *плюралистической*.

Таким образом, мы должны иметь (предполагая, что народ вновь обрел христианскую веру или, по крайней мере, признал ценность и разумность христианского понимания свободы, общественного прогресса и политических устоев), с одной стороны, политическое общество, которое вдохновлено христианством в своей политической жизни. С другой стороны, это персоналистическое политическое общество должно признать, что люди, принадлежащие к самым различным философским и религиозным течениям, могут и должны сотрудничать во имя общих целей и общего благополучия в том случае, если они сходным образом принимают основные принципы общества свободных людей. Именно эти общие принципы есть предмет, который требует нашего внимания и который я хотел бы обсудить.

Общество свободных людей признает основные принципы, которые находятся в центре самого его существования. Подлинная демократия подразумевает соглашение между сознанием и волей разных людей на основе их общей жизни. Демократия осознает саму себя и свои принципы, и она должна быть способна защищать и поддерживать свое представление об общественной и политической жизни, *она должна нести в себе общую человеческую веру, веру в свободу*. Ошибка буржуазного либерализма заключалась в том, что демократическое общество, с его точки зрения, — это некое соревнование, где все представления об основах общественной жизни, даже наиболее разрушительные по отношению к свободе и праву, сталкиваются, будучи совершенно безразличными к политическому обществу, и соревнуются перед общественным мнением, как на свободном рынке основополагающих идей политической жизни, будь они здравы или губительны. Буржуазная демократия XIX в. была *нейтральна* даже в отношении свободы. Так как у нее не было реального *общего блага*, то не было и реального *общего мышления*, не было общего сознания, но лишь безразличный пустой череп, окруженный зеркалами: неудивительно, что перед Второй мировой войной в тех странах, попавших под влияние или испорченных фашистской, расистской или коммунистической пропаганды, общество утратило какое-либо представление о самом себе и веру в

себя, какую-то *общую веру*, которая могла бы подвинуть его противостоять негативным процессам.

Но здесь наибольшее внимание следует обратить на то, что вера, вдохновение и представление о себе самой, в которых нуждается демократия, — все это относится не к сфере религиозной веры и вечной жизни, но к временной или мирской сфере жизни, культуры или цивилизации. *Вера*, о которой идет речь, есть *гражданская или светская вера*, а не религиозная. Это и не философская замена религиозной веры, приверженность которой требовалась от всех посредством аргументов разума, которые тщетно искали философы XVIII и XIX вв. Подлинная демократия не может навязывать своим гражданам или требовать от них как условие принадлежности к городскому обществу, к какому-либо философскому или религиозному воззрению. Представление о “Граде, или гражданской общине” (City) было возможно в “сакральный” период нашей цивилизации, когда общность в христианской вере являлась предпосылкой построения политического общества. Однако в наше время эта концепция была способна породить лишь антигуманную фальшивку, лицемерную или жестокую, предлагаемую тоталитарными государствами, которые притязают на веру, любовь и почтение религиозного человека к Богу; она породила лишь стремление этих государств навязывать их собственную веру сознанию масс властью пропаганды, лжи и полицейского аппарата.

Что же в таком случае есть объект *светской веры*, о которой мы говорим? Этот объект является лишь практическим, а не теоретическим или догматическим. Светская вера, о которой идет речь, имеет дело с *практическими* принципами, которые человеческое сознание может стараться оправдать (насколько успешно — другой вопрос) с совершенно различных философских точек зрения, возможно, потому, что в основе своей эти принципы зависят от простых, “естественных” восприятий, способность к которым человеческое сердце обретает вместе с развитием морального сознания и которые конечно же были разбужены откровением Евангелия в темных глубинах человеческой истории. Таким образом, получается, что люди, имеющие различные, даже противоположные метафизические или религиозные точки зрения, могут прийти (не благодаря совпадению доктрин, но благодаря сходству практических принципов) к одним и тем же практическим выводам и могут разделять одну и ту же практическую светскую веру, если только они сходным образом чтят (возможно, по разным причинам) истину и разум, человеческое достоинство, свободу, братскую любовь и абсолютную ценность морального блага.

Таким образом, нам следует подчеркнуть четкое и ясное разделение между человеческой и временной верой, которая лежит в основе человеческой жизни и является не чем иным, как сводом *практических выводов* или *практических точек совпадения*, с одной стороны, и, с другой стороны, *теоретическими оправданиями*, представлениями о мире и о жизни, философскими или религиозными доктринами, которые обосновывают или претендуют на реальное обоснование этих практических выводов.

У политического общества есть право и обязанность поддерживать среди своих граждан, главным образом посредством образования, человеческую, временную и по сути своей практическую веру, от которой зависят национальная общность и гражданское сознание. У политического общества нет права, как у чисто временного или мирского образования, ограниченного той сферой, где современное государство обладает своей автономной властью навязывать гражданам или требовать от них догматов веры или подчиненности разуму, философских или религиозных убеждений, которые представляли бы себя как единственно возможное оправдание для того практического права, посредством которого общая мирская вера выражает себя. Важным для политического общества является то, что демократическое чувство фактически остается живым благодаря приверженности различных человеческих умов моральному праву. Те пути и те обоснования, посредством которых осуществляется общая приверженность, принадлежат [сфере] свободы человеческих умов.

Разумеется, для общего блага наиболее важно, чтобы практические положения, составляющие то право, о котором идет речь, были истинными сами по себе. Но демократическое государство не судит об их истине, оно порождено этой истиной в качестве признанного и утвержденного народом, то есть каждым из нас в меру его возможностей.

Каково же содержание морального права, кодекса социальной и политической морали, о которой я говорю и законность которого заключена в основополагающем договоре общества свободных людей? Такое право должно касаться, например, следующих пунктов: права и свободы человеческой личности, политические права и свободы, социальные права и социальные свободы и соответствующая им ответственность; права и обязанности личностей, являющихся частью семейного общества, а также свободы и обязательства последнего в отношении политического общества; взаимные права и обязанности [социальных] групп и Государства; управление народа, народом и для народа; функции власти в политической и общественной демократии, осознанное моральное обя-

зательство, касающееся как справедливых законов, так и Конституции, гарантирующих народу [различные] свободы; исключение условий возможности политических переворотов (*coups d'état*²) в обществе, которое является подлинно свободным и управляется законами, замена и развитие которых зависят от народного большинства; равенство людей, справедливость в отношениях между личностями и политическим обществом, между политическим обществом и личностями, гражданское согласие и идеал братства, религиозная свобода, взаимная терпимость и взаимное уважение между различными духовными сообществами и школами мысли, гражданское самопожертвование и любовь к родине, уважение к ее истории и наследию, а также понимание различных традиций, которые переплелись, формируя ее единство; обязательства каждой личности в отношении блага политического общества и обязательства каждой нации в отношении общего блага цивилизованного общества, а также необходимость осознания единства мира и существования сообщества народов.

Это факт, что в демократических нациях, которые, подобно Соединенным Штатам и Франции, имеют тяжелый исторический опыт борьбы за свободу, практически каждый был бы готов поддерживать такие принципы. Благодаря добродетели всеобщности, которой наделена цивилизация, произошедшая от христианства и на существовании которой столь упорно настаивал Арнольд Тойнби, у нас есть веские основания надеяться, что все нации мира народов (я говорю народов, хотя речь может идти об их правительствах) могли бы, вероятно, выразить одобрение по этому поводу.

Я хотел бы добавить два замечания, которые касаются не непосредственно обсуждаемой темы, но, скорее, имеют отношение к той проблеме, которой мы займемся в следующей главе.

Во-первых: по сути говоря, чем в большей степени политическое общество (то есть народ) наполнено христианскими убеждениями и осознает ту *религиозную* веру, которая его вдохновляет, тем более глубоко оно может быть привержено *светской* вере внутри демократического права, поскольку, в сущности, последнее сформировалось в человеческой истории как результат Евангельского вдохновения, пробудившего “естественно христианские” возможности общего светского сознания даже среди многообразия духовных идеологий и школ мышления, противостоящих друг другу и порой искаженных порочной идеологией.

² Государственный переворот (*франц.*). — Прим. перев.

Во-вторых: в той мере, в какой политическое общество (то есть народ) наполнено христианскими убеждениями, в той же мере, собственно говоря, обоснование демократического права, предлагаемое христианской философией, было бы признано в качестве наиболее истинного, причем вовсе не как результат какого-либо вмешательства государства, но лишь как результат свободного предпочтения, которое большинство народа реально отдало бы христианской вере и христианской философии.

И конечно же не должно быть никакого религиозного давления со стороны большинства. Свобода граждан-нехристиан строить свою демократическую веру на основаниях, отличных от оснований большинства, ни в коем случае не должна ущемляться. Единственное, о чем должны заботиться гражданская власть и государство, — это общая светская вера внутри общего светского права.

II. Политические еретики

Следует признать, что у политического общества есть свои еретики, как у церкви — свои. Более того, ап. Павел говорит, что еретики должны существовать ³, и, возможно, в государстве они еще более неизбежны, чем в церкви. Разве мы не утверждали, что существует демократическое право и даже демократическое кредо? что существует демократическая светская вера? Ну что же, везде, где есть вера, божественная или человеческая, религиозная или светская, есть также и еретики, которые угрожают единству сообщества, будь оно религиозным или гражданским. В сакральном средневековом обществе еретик был нарушителем религиозного единства. В мирском обществе свободных людей еретик является “нарушителем общих демократических верований и демократической практики”, тем, кто восстает против свободы, или против изначального равенства людей, или против достоинства и прав человеческой личности, или против моральной силы закона.

Люди, которые помнят уроки истории, знают, что демократическое общество не должно быть безоружным обществом, которое враги свободы могут спокойно привести на бойню во имя свободы. Именно потому, что демократическое общество есть содружество свободных людей, оно должно особенно энергично защищать себя от тех, кто принципиально отказывается принять основания общественной жизни и кто даже стремится их разрушить, разрушить свободу и практическую светскую веру, выраженные в демократическом праве.

³ См. I Посл. к Коринфянам. 11:19.

Когда политический еретик начнет заниматься *политической деятельностью*, его встретит и будет сдерживать противоположная политическая деятельность, свободно осуществляемая гражданами в достаточно активном политическом обществе. Когда же он вступит в *незаконную деятельность*, стремясь использовать насилие, его встретит — и будет сдерживать — власть государства, которая в обществе свободных людей будет использована против него лишь при условии предоставления ему реальных, а не фальшивых гарантий справедливости и законности. Здесь нет проблем. Трудность начинается тогда, когда дело касается *устных речей или письменных произведений* политического еретика.

Вопрос о свободе самовыражения ⁴ отнюдь не прост. Путаница здесь сегодня столь велика, что те принципы здравого смысла, которыми почитатели фальшивой и обманчивой свободы пренебрегали в прошлом, теперь столь же фальшивым и обманным образом используются, чтобы разрушить подлинную свободу. Принципы (связанные с нашими обязательствами в отношении объективной истины и с правами общего бла-

⁴ См. важный отчет: *A Free and Responsible Press* (Свободная и Ответственная Печать) // *Commission on the Freedom of the Press under the chairmanship of Hutchins R. M.* (Комиссия по свободе печати). Chicago: University of Chicago Press, 1947.

Я бы хотел в этом примечании напомнить различные рекомендации, данные комиссией:

1. Что касается правительства: (1) Необходимо признать конституционные гарантии свободы печати, включая радио и кино. (2) Необходимо, чтобы правительство поддерживало новые предприятия в индустрии информации, чтобы оно поощряло введение новых технологий и поддерживало путем антимонопольных законов конкуренцию между крупными объединениями, но чтобы эти законы не разрушали самих объединений; и там, где необходима концентрация [средств] информации, правительство должно следить, чтобы люди получали пользу от этой концентрации. (3) В качестве альтернативы нынешним мерам против клеветы должен быть принят закон, согласно которому оскорбленная сторона может добиться отказа обидчика от его слов или его нового заявления либо иметь возможность ответить ему. (4) Следует отменить закон, запрещающий высказывания в пользу революционного изменения различных утверждений, если нет настоящей и явной опасности, что из этих призывов следует насилие. (5) Необходимо, чтобы правительство через средства массовой информации сообщало общественности о фактах, имеющих отношение к его политике, и о целях, лежащих в основе этой политики, и чтобы в той мере, в какой частные органы массовой информации не могут или не хотят предоставлять такие средства правительству, правительство может использовать свои собственные средства. А также там, где частные орга-

га), которые были заклеены как оскорбление человеческой автономии, когда католическая церковь выдвинула их для ограничения теологического либерализма, и которые, противостоя вседозволенности и божественно неограниченной свободе слова, по своей сути должны были как раз спасти свободу слова, теперь пропагандируются и искажаются коммунистическим государством для того, чтобы просто уничтожить свободу слова. Месть ужасной Эпохи. И для всех — повод к печальным размышлениям.

Обсуждая свободу слова, мы должны принимать во внимание множество аспектов. С одной стороны, неверно, что любая мысль, как таковая, в силу того, что ее породил человеческий интеллект, имеет право на распространение в политическом обществе ⁵.

С другой стороны, не только цензура и полицейские методы, но любое прямое ограничение свободы слова, хотя оно и неизбежно в определенных случаях, являются наихудшим способом обеспечить права полны массовой информации не могут или не хотят предоставить информацию о данной стране какому-либо иностранному государству или государствам, правительство должно использовать свои собственные средства массовой информации, чтобы восполнить этот недостаток.

II. Что касается печати и средств массовой информации: (1) Нужно, чтобы органы массовой информации приняли на себя ответственность в качестве общественных носителей информации и организаторов различных дискуссий. (2) Эти органы должны брать на себя финансирование новых, экспериментальных проектов в своей области. (3) Нужно, чтобы представители печати участвовали во взаимной решительной критике. (4) Необходимо, чтобы печать использовала любые средства для повышения компетентности, независимости и действенности своего персонала. (5) Необходимо, чтобы радиоиндустрия контролировала свои программы и чтобы отношение радио к рекламе было таким же, как отношение к ней лучших газет.

III. Что касается общественности: (1) Необходимо, чтобы общественные организации помогали обеспечивать тот уровень разнообразия, количества и качества услуг прессы, который необходим американскому народу. (2) Необходимо создать академические профессиональные центры перспективных исследований, разработок и публикаций в области информации; кроме того, уже существующие учебные центры журналистики должны наиболее полно использовать общие возможности своих университетов, чтобы студенты могли получить самую широкую и свободную подготовку. (3) Нужно создать новый и независимый орган, который ежегодно давал бы отчет о работе прессы.

⁵ Подводя итог размышлениям, представленным в этом разделе, хотелось бы сказать следующее:

литического общества по защите свободы, общего права и общей морали. Дело в том, что любое такое ограничение действует вопреки самому духу демократического общества: демократическое общество осознает, что внутренние импульсы человеческой субъективности, разум и сознание являются самыми ценными источниками политической жизни. Оно также понимает, что не стоит бороться против идей с помощью *cordon sanitaires*⁶ и репрессивных методов (даже в тоталитарных государствах это знают и поэтому там просто убивают своих еретиков и вместе с тем используют средства психотехники, чтобы “приручить” или исказить сами идеи).

Более того, мы видели, что природа общего соглашения, выраженно-го в демократической вере, не доктринальная, но чисто практическая. Значит критерий любого вмешательства государства в сферу выражения мыслей тоже должен быть практическим, а не идеологическим, и чем более внешним является этот критерий по отношению к самому содержанию мысли, тем лучше. Для государства, например, излишне судить о том, присуща ли произведению искусства аморальность (тогда оно осудило бы Бодлера или Джойса); для государства достаточно судить о том, собирается ли издатель или автор сделать бизнес на продаже непристойностей. Государство излишне судить, является ли политическая теория еретической по отношению к демократической вере; для него достаточно вынести решение (причем всегда с институциональными га-

А. Свобода самовыражения есть человеческое право, но это право лишь “сущностно”, а не “абсолютно” неотчуждаемо (см. выше, гл. 4). Существуют границы свободы самовыражения, которых неизбежно требует как общее благо, так и сама эта свобода, которая стала бы саморазрушительной, будь она неограниченной.

В. Государству дано право ограничивать свободу самовыражения ввиду особенно серьезных обстоятельств. Но в реальности такие действия государства могут быть благоприятны для демократического общества только в наиболее явных и очевидных случаях и в отношении самых простых и элементарных составляющих общественного блага.

С. Что касается более возвышенных предметов, включая свободу исследования и внутренние ценности разума и сознания, а также в отношении наиболее жизненных и духовных составляющих (которые наиболее важны *сами по себе*) общего блага, то необходимые ограничения свободы самовыражения [здесь] зависят от организующих и регулирующих учреждений, органов и средств, а также от свободной деятельности, которая спонтанно развивается в политическом обществе.

⁶ Санитарные кордоны (франц.). — Прим. пер.

рантиями справедливости и законности) о том, действительно ли политический еретик угрожает демократическому праву своими действиями или тем, что получает от иностранного государства деньги для субсидирования антидемократической пропаганды.

Вы вправе сказать: разве разложение человеческих умов, разрушение изначальных истин не являются гораздо более губительными для общего блага политического общества, чем какое-либо иное разложение? Разумеется. Но это факт, что государство не способно иметь дело с субстанцией разума.

Каждый раз, когда государство пренебрегает этой основополагающей истиной, зависящей от своей собственной природы, разум приносится в жертву. А поскольку разум каждый раз мстит, то в конечном счете именно политическое общество тем или иным образом приносится в жертву. Лишь одно общество может иметь дело с субстанциями разума — это церковь, поскольку она есть духовное общество. Однако у нее (кто знает, о чем идет речь) в прошлом есть ряд печальных опытов обращения к таким проблемам, как проблема движения Земли, и [теперь] она не без опасений использует свое духовное оружие против собственных еретиков⁷.

Но разве я хочу тем самым сказать, что в отношении высших материй демократическое политическое общество безоружно? Я имею в виду как раз противоположное. Я имею в виду, что позитивные, конструктивные средства значительно более действенны, нежели простое ограничение свободы самовыражения. В жизнеспособной демократии существует бесконечное множество таких средств. Давайте специально рассмотрим вопрос о политических еретиках. Группы и союзы граждан могут посвятить себя развитию демократической философии, просвещению народа в вопросах общего права и интеллектуальной борьбе против искаженных политических течений. Само государство могло бы информировать народ о текущих суждениях антидемократических идеологий благодаря особой организации, состоящей из людей, чья мудрость и моральная чистота были бы общепризнанными⁸. Еще более важно, чтобы различные

⁷ Разумеется, церкви дано право ограничивать свободу самовыражения в ее собственной духовной сфере, в том, что касается вопросов веры и морали, и по отношению к общему благу Царства Божьего. Призыв к неограниченной свободе самовыражения, провозглашенный теологическим либерализмом, был прямым вызовом этому праву Церкви.

⁸ См. также: *A Free and Responsible Press // Commission on the Freedom of the Press under the chairmanship of Hutchins R. M.* Chicago: University of Chicago Press, 1947, sec. II, 1, 5.

свободные организации, которые, начиная с самых низов, в плюралистическом обществе должны объединять читателей и слушателей, с одной стороны, писателей и лекторов — с другой, могли бы бесконечно развиваться и сорганизовываться, повышая чувство ответственности в том, что касается использования средств массовой информации. Еще более важно, чтобы политическое общество, которое, как правило, вызывает чувство единства, использовало спонтанное давление общей совести и общественного мнения, берущих начало в четко сформулированном национальном этосе и достаточно сильных, чтобы не допустить к власти политических еретиков. Главное, что политическое общество имеет в своем распоряжении — это демократическое образование.

III. Образование и демократическое право

Очевидно, что образование служит важнейшим средством при воспитании общей мирской веры в демократическое право.

Образование в первую очередь и главным образом зависит от семьи, поскольку целью семьи является не просто рождение потомства (для этого достаточно было бы промискуитета), но воспитание их как детей человеческих, что есть духовное воспитание в той же мере, как и физическое. Через различные конкретные формы и образцы, всегда и везде люди осознавали это требование естественного закона, функция системы образования и образовательная функция государства являются лишь вспомогательными по отношению к семейной группе. Это обычные вспомогательные функции, ибо семейная группа не способна дать юношеству полный объем знаний, необходимых для формирования цивилизованного человека. Моя точка зрения заключается в том, что, реализуя эту обычную вспомогательную функцию, система образования государства должна предоставить будущим гражданам не только сокровища мастерства, знания и мудрости (широкое общее гуманитарное образование для всех ⁹), но также дать им глубокую и продуманную веру в общее демократическое право — такую, которая необходима для самого единства политического общества.

Система образования и государство обязаны наблюдать за обучением этому праву общественной жизни и таким образом защищать и поддерживать общее благо и основополагающий статус политического общества, включая даже общую светскую веру.

⁹ См.: *Hitchins Robert M. Education for Freedom. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1943.*

Однако система образования и государство могут делать это лишь во имя общего согласия, благодаря которому народ считает демократическое право истинным, и лишь в той мере, в которой это проистекает от соглашения между различными людьми, их разумом и волей, лежащего в основе политического общества. И таким образом (поскольку в действительности политическое общество разделено по принципу основополагающих теоретических представлений и поскольку демократическое государство, как мы видели, не может навязывать философские или религиозные убеждения) государство и система образования, наблюдая за обучением общему демократическому праву, могут и должны придерживаться только общего практического признания чисто практических убеждений, на основании которых люди согласились жить вместе, вопреки разнообразию или противоположности их духовных традиций и стилей мышления.

Более того, не может быть ни веры, кроме той, которая внутренне формируется в истине, ни согласия разума без теоретического обоснования или оправдания: например, если государство и система образования должны исполнять свои обязанности и внедрять демократическую веру реально и действенно, они не могут при этом не обращаться (так, чтобы умы людей действительно постигли это обоснование и оправдание и восприняли как истинное то, чему их учат) к тем философским или религиозным традициям и школам мышления, которые спонтанно формируют совесть нации.

Приверженность той или иной школе мышления опирается на свободу каждой личности. Но было бы иллюзией думать, что демократическому праву можно действительно научиться, если оно отделено от корней, которые дают ему последовательность и энергию в сознании каждого человека, и если оно сведено к простому набору абстрактных формул — книжных, бескровных, оторванных от жизни. Те, кто учит демократическому праву, должны верить в него всем сердцем, должны слить с ним свои личные убеждения, свое сознание и глубину своей моральной жизни. Следовательно, они должны объяснить и оправдать статьи этого права в свете философской или религиозной веры, которую они приняли и которая упрочивает их веру в общее демократическое право.

Итак, если каждый учитель будет отдавать все свои философские или религиозные убеждения, свою личностную веру и свою душу стремлению поддерживать и обновлять моральное право демократии, то такое обучение потребует определенной адаптации учителя и ученика, прин-

ципов, вдохновляющих учителя, и тех основных представлений, которые ученик получает в своем доме и социальном окружении и которые его семья считает необходимым воспитывать и развивать в нем. Другими словами, это обучение должно пробудить в учениках глубокий интерес, зависящий от моральной веры, которая уже сформировалась или формируется в нем и без которой учение утратит огромную часть своей жизненной действенности.

Вывод очевиден. Цель, преследуемая системой образования и государством, есть единство — единство в общей приверженности демократическому праву. Но как раз во имя достижения этого практического единства следует добиваться глубокого плюрализма в средствах. Внутренние различия в структуре системы образования должны быть усилены с тем, чтобы она имела возможность более действенно учить демократическому праву. С одной стороны, государство или те группы и органы политического общества, которые связаны с образованием, или власть, управляющая системой образования, должны наблюдать за тем, чтобы обучение демократическому праву происходило всесторонним и жизненно утверждающим образом во всех школах и образовательных учреждениях. С другой стороны, ради упрочения демократической веры в сознании людей образовательная система должна признать внутри себя *плюралистические* формы, дающие учителям возможность вложить все свои убеждения и личное воодушевление в обучение демократическому праву.

* * *

Все это довольно общие принципы. Что же касается их применения, то я осознаю огромное различие между системами образования стран, где школы по преимуществу являются государственными и где школы преимущественно частные.

Что касается системы образования, которая, как во Франции, основана, главным образом, на поддержке и контроле государства, то я выдвинул некоторые предложения по этому поводу в приложении к французскому изданию книги "Education at the Crossroads" ("Образование на распутье")¹⁰. Защищаемый мною плюрализм в отношении общественных школ должен касаться, с моей точки зрения, не учебного плана, но различных вдохновенных идей, вместе с которыми следует преподносить

¹⁰ *L'Education a la croisee des chemins*. Paris: Luf, 1947, Annexe: "Le Probleme de l'ecole publique en France".

общий учебный план, если члены преподавательского корпуса распределены и сгруппированы в различных районах города или всей страны в соответствии с их собственным желанием и духовной географией местных сообществ, а также согласно пожеланиям ассоциаций родителей, так, чтобы личные религиозные или философские убеждения учителей точно соответствовали тем убеждениям, которые преобладают в социальном окружении.

В тех системах образования, которые в значительной мере опираются, как в этой стране [США], на частные школы, колледжи и университеты, плюралистическое обучение демократическому праву можно организовать с еще большей легкостью, если духовные учреждения в большей степени будут осознавать значение религиозных идей для сферы разума в целом и если светские учреждения освободятся от мирских предрассудков, которые они усвоили вопреки собственным не столь уж редко встречающимся религиозным истокам.

Я не касаюсь здесь проблемы религиозного просвещения молодежи, которая обучается в светских школах и колледжах, а также в государственных учреждениях, а также не касаюсь льгот для серьезного религиозного образования, которое можно предложить тем детям, чьи родители этого хотят. Я обсуждаю проблему обучения демократическому праву в этих учебных заведениях.

Наиболее рациональное решение, согласующееся с плюралистическим принципом, должно состоять, с моей точки зрения, в том, чтобы обучение демократическому праву осуществлялось не одним, а несколькими преподавателями, принадлежащими к основным религиозным или философским традициям, которые представлены среди учеников данной школы или колледжа, чтобы каждый из учителей обращался к ученикам, принадлежащим к его собственной духовной традиции. Но вполне логично, что у такого решения, я опасаясь, немного шансов осуществиться для наших современников. В каждой из стран должно быть заведено что-то еще, чтобы обеспечить реальное и действенное обучение демократическому праву в общественных школах.

Идея состоит в том, чтобы ввести в учебный план *новую дисциплину*. Эта дисциплина должна свести воедино такие разные отрасли знания, как национальная история и история цивилизации в качестве основной структуры, далее классические языки и литература, социология, социальная философия и философия права, — все это должно быть сосредоточено на развитии и значимости великих идей, заключенных в общем демократическом праве. Таким образом, это право будет преподаваться

конкретным и всеобъемлющим образом; в свете [творений] великих поэтов, мыслителей и героев человечества и в связи с исторической жизнью нации оно предстанет как сотканное из подвигов и истин, всегда значимых и ценимых по достоинству. Что же касается учителей, то возможность преподавать новую дисциплину следует давать лишь тем, кто может поклясться, что искренне верит во все принципы демократического права; они также должны поклясться, что если однажды перестанут верить в эти принципы, то сами предложат перевести их к преподаванию других дисциплин учебного плана; кроме того, им должна быть дана полная гарантия, что никакие профессиональные препятствия при этом чиниться не будут.

Что касается роли государства, то мне представляется не слишком трудным определить ее, если мысленно придерживаться золотого правила общего блага. Государство (именно потому, что оно является не заместителем политического общества, но особым органом, заинтересованным в поддержании *того, что уже существует* в политическом обществе в соответствии с тенденцией всеобщего блага) не должно стоять в стороне, но должно помогать и поддерживать (я не имею в виду денежное субсидирование самих школ ¹¹, я говорю о работе *социальных*

¹¹ В отношении весьма противоречивого пункта, касающегося денежного субсидирования духовных школ государством, общий принцип, который следует принять во внимание, с моей точки зрения, можно выразить следующим образом: либо различные религиозные идеи, присущие нации, интегрируются в систему общественных школ либо на основе этих идей возникают только частные школы.

В первом случае система общественных школ допускает внутреннюю плюралистическую структуру в соответствии с различием духовных традиций в нации, и духовные школы (или соответствующие им разделы общественных школ) поддерживаются государством. Но духовные школы больше не являются автономными, они подчиняются общим правилам системы общественных школ.

Во втором случае духовные школы полностью автономны. Но их не поддерживает государство.

Думается, что при существующих условиях и трудностях наиболее благоприятная ситуация, по крайней мере в Европе, сложится, если в качестве правила будет принято первое решение, а второе — для отдельных случаев в качестве дополнения.

Если сейчас система общественных школ откажется от какого-либо плюрализма и остановится просто на "нейтральном", или внерелигиозном, общем обучении, тогда сложится нездоровая в своей основе ситуация. Поскольку та-

служб в отношении всех детей и учащихся) инициативу в сфере образования, проявляемую различными частными учебными заведениями, духовными или светскими, инициативу, исходящую от различных духовных источников, присутствующих в нации. Что же касается тех школ и колледжей, которые поддерживает само государство, то они должны не только предоставлять возможность для внеаудиторного религиозного просвещения, но в самом процессе обучения следует представлять в полной мере ту роль, которую сыграли иудео-христианские принципы и духовность в возникновении и упрочении демократического права. Пренебрежение под предлогом неверно и антиполитически понятой "разделенности" государства и церкви религиозными традициями и школами мысли, которые являются частью наследия политического общества, означает, что демократия отделяет и саму себя, и демократическую веру от глубочайшего из своих жизненных источников.

IV. Проблемы, связанные с властью

Я уже обращался к проблеме власти при демократии в другой книге¹². Однако необходимо подытожить некоторые соображения по этой теме. Система общественных школ претендует на то, чтобы быть общественной службой, но не является таковой в действительности, то она и не сталкивается с основными нуждами и требованиями (которые, по справедливости, должны удовлетворяться равным образом) или с разными категориями граждан, составляющих нацию. В результате этого основополагающего внутреннего противоречия та ненормальная ситуация, о которой идет речь, не может быть исправлена: недостаток справедливости будет препятствовать тому или иному решению. Если государство субсидирует духовные школы, то общественные фонды будут использоваться для частных целей. Если государство не субсидирует духовные школы, то некоторые категории граждан будут вынуждены дважды платить один и тот же налог (во-первых, плата в счет содержания системы общественных школ; во-вторых, финансовая поддержка своих частных школ). Очевидно, что к той помехе, которая заключена в первой части альтернативы, следует относиться как к компенсации более серьезной помехи, заключенной в той общественной службе, которая общественной не является. Но, разумеется, если государство не хочет приспособлять общественную систему к требованиям граждан всех категорий, то вполне возможно, что оно еще в большей мере не захочет использовать общественные фонды, чтобы восполнить этот недостаток.

¹² *Scholasticism and Politics*. New York: Macmillan Co., 1940, chap. IV (соответствующий текст на французском: *Principes d'une politique humaniste*. New York: Maison Francaise, 1944, chap. II).

му поводу, чтобы наше представление о демократическом праве было достаточно полным. Кроме того, меня привлекает возможность прояснить и уточнить (и, надеюсь, исправить) определенные моменты моих предыдущих работ.

Власть (Authority) и могущество (Power) — две разные вещи. *Могущество* — это сила, посредством которой можно заставить других подчиниться тебе. *Власть* же является *правом* направлять и приказывать. Правом быть услышанным другими или правом на подчинение других. Власть предполагает могущество. Могущество без власти есть тирания.

Итак, власть означает право. Если данная человеческая природа во вселенной может быть сохранена и развита только в структуре культуры и если структура культуры с необходимостью вызывает в социальной группе функции повеления и управления, нацеленные на общее благо, то этой функции требует естественное право, и она заключает в себе право повелевать и управлять.

Более того, если вышеназванная функция, которая при справедливой демократии исполняется “большинством” самого народа, может в более крупных и дифференцированных обществах надлежащим образом исполняться только при условии вверения ее народом определенным людям, которые впредь будут особенно озабочены делами целого, то эти люди, однажды поставленные во главе управления сообществом, имеют *право* (полученное от народа и через народ) на то, чтобы им подчинялись во имя общего блага. Иными словами, отношение власти происходит от естественного права. Я здесь имею в виду отношение власти, рассматриваемое как еще не определенное и не в том смысле, что *некоторые* отдельные люди должны приказывать, а *некоторые* — повиноваться. Я имею в виду скорее отношение власти в общем смысле, то есть что должны существовать люди, которые приказывают, и люди, которые подчиняются. Способ выделения тех, которые будут приказывать, — это уже другой вопрос, который в свое время будет рассмотрен ¹³.

В конечном счете, поскольку власть означает *право*, ей следует подчиняться на основании разума, то есть так, как подчиняются свободные люди и во имя общего блага ¹⁴.

¹³ См.: Suarez. De legibus, Lib. III, c. 4, n. 5: “Unole potestas regia formaliter ut talis est de jure humano” (“И потому формально королевская власть, как таковая, основана на человеческом праве” (лат.) — Прим. пер.)

¹⁴ Обстоятельное обсуждение этого вопроса см. в кн.: Yes Simonю Nature and Function of Authority (Milwaukee: Marquette University Press, 1940); а также Democracy (в печати; будет опубликовано издательством University of Chicago

Аналогичным образом не существует власти там, где нет справедливости. Несправедливая власть — это не власть, а несправедливый закон — не закон. Источником демократического чувства является не желание “подчиняться только себе”, как сказал Руссо, но, скорее, желание подчиняться, *потому что это справедливо*.

* * *

Каким бы ни был *regime* [строй] политической жизни, власть, то есть право направлять и приказывать, происходит от народа, но имеет свой главный исток в Творце природы. Власть происходит от воли и *согласия* народа, от его основного права на самоуправление и от того пути, которым природа побуждает политическое общество существовать и действовать.

Два эти утверждения, выраженные так, как они есть — в наиболее общей и еще не конкретизированной форме, — были предметом общего согласия в вековой традиции политической философии. Однако понимали их весьма различно и даже прямо противоположным образом.

Первый вопрос, касающийся отношения между народом и Богом, был таков: получает ли народ от Бога право на самоуправление и власть распоряжаться собой лишь *временно и случайно*, так что, когда народ определяет своих правителей, он действует лишь как *инструментальная причина*¹⁵, посредством которой один лишь Бог (как главная действующая сила) наделяет властью одного или нескольких определенных людей?

Либо же народ получает от Бога право на самоуправление и власть распоряжаться собой как нечто *неотъемлемое*, так что народ обладает этим правом и этой властью в качестве “главной действующей силы” (хотя и “вторичной” по отношению к Первопричине или подчиненной последней), которая в качестве таковой (действуя, как действует все, благодаря универсальному божественному побуждению) наделяет властью одного или нескольких определенных людей¹⁶? Это вторая часть альтернативы, доказавшая свою истинность.

Профессор Ив Симон верно обратил внимание на то, что основная проблема власти (как права народа в целом) предшествует проблеме необходимости иметь власть, доверенную особому управляющему персоналу.

¹⁵ Инструментальная не в отношении сделанного выбора или определения, но в отношении передачи власти.

¹⁶ Таким образом, эта власть происходит от Бога как Первоисточника и Первопричины, даже исходит от Него непосредственно в том смысле, что человеческая природа, естественным образом требуя того, что с необходимостью зак-

А второй вопрос, касающийся отношения между народом и его правителями, был таков: *лишает* ли народ *себя* права на самоуправление и власти распоряжаться собой (как бы он ни получил эти права от Бога — временным или неотъемлемым образом), когда наделяет конкретных людей этой властью, так что, как только правитель или правители поставлены во главе, народ *утрачивает* право на самоуправление и власть распоряжаться собой и впредь они одни обладают этим правом и этой властью?

Или же народ, наделяя конкретных людей властью, *оставляет* себе право на самоуправление и власть распоряжаться собой, так что народ обладает этими правами не только *неотъемлемо* в отношении того, каким образом получает их от Бога, но также и *постоянно* в отношении того, как передает эти права правителям?

В новой истории эпоха абсолютных монархов, как мы поняли, обсуждая [понятие] суверенитета¹⁷, ответила утвердительно на первую часть этой альтернативы и отрицательно — на вторую. Однако правильный ответ есть “*нет*” первой части альтернативы и “*да*” — второй. Реализация этой основополагающей истины (давно высказанной некоторыми великими схоластами) явилась завоеванием демократической философии. В этой связи, каким бы ни был политический *regime* [строй] — монархическим, аристократическим или демократическим, — демократическая философия является единственной истинной политической философией.

Трудность состояла в том, что, начиная с момента, когда эта философия получила распространение, она подвергалась опасности со стороны ложной идеологии, идеологии суверенитета. Вместо того чтобы прояснить понятие суверенитета (которое подразумевает *трансцендентную* или *отдельную* верховную власть, верховную власть *свыше*), Руссо перенес на народ, как мы уже показали в гл. II, суверенитет абсолютного монарха, представляемую в наиболее абсолютной форме; иными словами,

лючено в общественной жизни, непосредственно проистекает от Бога. См.: *Gredt Josephus, O.Q.B., Elementa philosophiae Aristotelico Thomisticae* (St. Louis: Herder, 1946), т. II, н. 1029, 4: “Auctoritas politica immediate est a Deo seu a lege aeterna, quantenus immediate a Deo est humana natura naturaliter ad societatem ordinata” (“Общественная власть непосредственно происходит от Бога или от вечного закона, поскольку непосредственно от бога человеческая природа естественным образом приспособлена к обществу” (лат.) — Прим. пер.)

¹⁷ См. гл. II.

он превратил мифический народ — народ как единый субъект неделимой общей Воли — в суверенную Личность, отделенную от реального народа (большинства) и управляющую им свыше. В результате поскольку фикция не может реально управлять, то именно на государство (государство, над которым в подлинно демократической философии народ надзирает и которое он контролирует) этот фактически неделимый и неподотчетный суверенитет был перенесен. С другой стороны, к суверенитету нельзя быть причастным — следовательно, народ, или суверенная Личность, не может наделить какого-либо чиновника властью над собой; лишь народ как целое был способен создавать законы, а люди, избранные народом, не обладали какой-либо реальной властью или правом управлять. Народные избранники являлись лишь пассивными орудиями, а не представителями. Принципиально то, что само понятие представителя народа было уничтожено.

Это понятие [представителя народа], однако, принадлежит к самой сущности демократической философии. Именно на понятии представительства или доверенности, посредством которых само право народа на самоопределение реализуется чиновниками, которых народ выбрал, основана вся теория власти в демократическом обществе. Как я укажу далее, представители народа “посланы”, делегированы или уполномочены народом для исполнения власти, поскольку народ сделал их в определенной мере причастными к самой власти народа, иными словами, поскольку народ сделал их своими *образами и представителями*.

Те, кто представляют народ, не являют собой образ Божий. Папа в церкви, будучи наместником Христа, есть образ Христа. Государь в политическом обществе, будучи наместником народа, есть образ народа. В век абсолютизма по поводу этих предметов происходила огромная путаница, поскольку власть короля редко принималась по образцу власти папы, то есть как нисходящая свыше, тогда как в действительности она происходит снизу. До этого в Средние века огромная путаница происходила по другой причине — священное помазание или коронация короля означали одобрение со священных высот его сверхъестественного права управлять естественным порядком и придавали ему как слуге или мирской руке церкви отблеск неземных добродетелей — щедрости, справедливости и братской любви Христа, главы церкви ¹⁸. Однако в естественном поряд-

¹⁸ Ср. с цитатой из кн.: Bracton. De rerum divisione // O'Sullivan R. Under God and the Law: Papers Read to the Thomas More Society of London, Second Series. Introduction. Oxford: Blackwell, 1949: Король “должен быть подчинен закону, поскольку он есть наместник Бога, что с очевидностью следует из его подобия

ке, который является порядком политической жизни, он был не образом Христа, а образом народа. Теологи, особенно томистского направления, были способны явственно представить это различие. Однако общее средневековое самосознание оставалось опутанным двойственным представлением о государе.

Гражданская власть несет печать величия, но не потому, что она представляет Бога, а потому, что она представляет народ — большинство в целом и его общую волю к совместной жизни. Аналогичным образом, поскольку она представляет народ, гражданская власть обладает властью через народ от первопричины природы и человеческого общества¹⁹. Ап. Павел учил, что “нет власти не от Бога” и что носящие меч есть “Божьи слуги”, или “служители Божьи”, “Богом назначенные” (следует понимать: назначенные через народ), чтобы “отомстить в наказание делающим злое”²⁰. Никогда он не учил, что они есть образ Божий. По сути дела утверждает, что в собственном временном или политическом порядке величие короля таково же, как и величие президента демократической нации, особенно если последний наделен такими конституционными полномочиями, какие есть в данной стране. Ибо президент, как и король, может быть вполне обыкновенным человеком, лишенным какого-либо личного престижа; однако взгляните на него, когда он действует в своей должности верховного главы политического общества: миллионы граждан с их коллективной мощью, доверием, вековым наследием страданий и славы, с их будущей общей судьбой, с их коллективным призванием в истории человечества присутствуют здесь, в его личности, как в знаке, который делает их реальными для наших глаз. Вот величие, вот сущность его политического величия. Не потому, что он Суверен, поскольку в сфере политики нет такой вещи как суверенитет! Но потому, что он есть образ народа и верховный представитель народа. А за его величием в качестве фундаментального основания последнего стоит вечное право первопричины бытия, источник власти, которая находится в народе и к которой причастен наместник народа. И если человек праведен и верен своей миссии, то есть основания верить, что когда на карту поставлено общее благо народа и когда он действительно в союзе с народом, то он может об-

Иисусу Христу, чьим представителем на земле он является” (*cujus vices geret in terris*).

¹⁹ И в смысле (добавил бы теолог) от всемирного царства Христова. Но это не в большей мере делает данную силу представительницей Христа, чем образом Божьим.

²⁰ К Римлянам. 13: 1—7.

рести (пусть даже неясным и мучительным образом) благодать (“grâce d’état”, помощь, необходимую чьему-либо призванию) от Единого, кто есть верховный правитель человеческой истории.

Величие, о котором я говорю, существует также (главным образом оно существует в европейских парламентских режимах) и в собраниях представителей народа, поскольку они являются коллективным образом народа и коллективным представителем народа. (Они должны это осознать; когда они сами утрачивают чувство внутреннего величия и ведут себя как толпа безответственных школьников или как враждующие кланы бойцов, то это дурной знак для демократии.) В каждом отдельно взятом из этих представителей, как в представителе части народа, все еще реально существует часть этого величия, как бы поделенного на кусочки.

* * *

Итак, при демократическом режиме основополагающая истина демократической философии, состоящая в том, что власть правителей исходит от постоянно присущего народу права управлять собой, находит особое и подобающее выражение в типическом структурном законе политического общества. В этом случае власть, происходя от народа, поднимается от основания к самой вершине структуры политического общества. Власть реализуется теми людьми, которым она в определенных пределах периодически дается через назначение [их] народом, а их правление народ контролирует. Именно этот факт является знаком того, что народ продолжает обладать этим правом на самоуправление, реализация которого дала людям, о которых шла речь, право повелевать — политически повелевать — другими людьми благодаря верховному истоку всякой власти. Я имею в виду, что в высшей степени справедливое установление несотворенного Разума, дающее силу закона или справедливого указа тому, что необходимо для самого существования и общего блага природы и общества, обуславливает то, что избранные народом люди будут иметь правящие функции *по праву*, и, аналогичным образом, подчинение им в рамках их власти *требуется по справедливости*.

Чтобы верно это понять, нам необходимо, как мне кажется, прояснить те философские понятия, которые традиционно использовались при обсуждении данного вопроса. Иными словами, для того, чтобы в полной мере показать значимость политической теории Фомы Аквинского, которая в XVI и начале XVII в. была развита Гаэтано²¹, Беллармином²² и Суаресом²³ в области законодательства, нам следует далее до-

бавить некоторые пояснения, основанных на самом понятии *наместничество*, использованном Св. Фомой в отношении Государя — “наместника большинства”²⁴, а также разработанного им в несколько иной сфере, а именно в теории знака “наместник” в отношении к обозначаемому предмету²⁵.

Затем нам следует четко прояснить два основных положения учения Фомы Аквинского, о которых мы уже упоминали. Первое положение касается того, что, наделяя правителей властью, народ ни в коем случае не теряет обладания своим основным правом на самоуправление. Второе касается того факта, что представители народа являются не просто инструментами, но правителями, наделенными реальной властью, или правом повелевать.

Когда я обладаю материальным благом, я не могу передать его другому, не потеряв в силу именно этого факта собственного обладания им. Именно подобное представление составляло трудность для классических теорий политического могущества — в особенности, как мы видели, это касалось ошибочной теории суверенитета²⁶. Однако что касается вопроса морального или духовного качества, каковым является право, то я могу наделить другого человека своим правом, не теряя при этом соб-

²¹ См.: *Cajetan. Com. on Sum. theol.*, I—II. 90.3; *De comparatione autoritatis papae et concill. Romae: Apud Institutum Angelicum*, 1936, cc. 1, 12; cc. 11, 190; cc. 24, 359; cc. 27, 415; *Apologia ejusrem tractatus // ibid.*, cc. 1, 449—450, cc. 8, 533; cc. 8, 533; cc. 9, 550, 557—564, 572, 590; cc. 16, 801.

²² См.: *Bellarmino. Controversiarum de membris Ecclesiae libertertius, De laicis sive secularibus*, c. 6; *Opera omnia. Paris: Vives*, 1870, III, 10—12. В английском переводе: *Murphy Kathleen E. De laicis or the Thetise on Civil Government. New York: Fordham University Press*, 1928.

²³ См.: *Suarez. Defensio fidei catholicae et apostolica adversus anglicanae sectae errores*, Lib. III: *De summi pontificis supra temporales reges exellentia, et petestae*, c. 2; *Opera (Venetiis, 1749)*, fols. 114 ff.; *De legibus*, Lib. III, c. 4.

²⁴ *Sum. theol. I—II. 90.3: “Vicem gerens multitudinis”* (“Наместник большинства” (лат.) — Прим. пер.)

²⁵ См. гл.: *Maritain J. Sign and Symbol // Ransoming the Time* (“Искупление Времени”). *New York: Charles Scribner’s Sons*, 1941.

²⁶ См. выше, гл. II. Думаю, что, к сожалению, такое представление все еще лежит в основе некоторых современных схоластических воззрений, которые в конечном счете должны свести весь демократический процесс к моменту свободного выбора народом своих хозяев (как, по мнению Руссо, и действует представительная система. Он, кстати, осуждал эту практику). См.: *Greolt, op. cit.*, t. II, nn. 1032, 1033.

ственного обладания им, если данный человек получает это право как мой представитель. В этом случае он становится образом меня самого, и именно в этом качестве он соучаствует в том праве, которое является моим по сути. (Аналогично ученик, как таковой, причастен к мастерству своего учителя, и если он, в свою очередь, учит — я имею в виду, учит в качестве ученика, передающего мастерство другому, — то он учит как заместитель или как образ своего учителя и как его представитель. А из всего этого следует, что его учитель ни в коей мере не отнимает у себя своего мастерства.) Народ обладает правом на самоуправление по сути и постоянно. А правители, поскольку они были сделаны наместниками народа, или образом народа, наделены *per participationem*²⁷ — в меру их полномочий — *тем же самым* правом и властью управлять, которые в народе существуют *per essentiam*²⁸, как дарованные ему Творцом природы и основанные на Его трансцендентной власти. Народ, назначая своих представителей, не утрачивает и не оставляет обладания собственной властью на самоуправление и своего права на верховную автономию.

В настоящее время существует различие между *обладанием* правом и *реализацией* его²⁹. Именно реализация права народа на самоуправление определяет наделение избранных народом правителей властью в соответствии с продолжительностью их служебных полномочий и со степенью их компетентности. Следовательно, именно реализация права народа на самоуправление ограничивает до определенной степени не само это право, но дальнейшую его *реализацию* (другими словами, “могущество” народа) поскольку право народа на самоуправление не может в действительности быть реализовано (за исключением мельчайших групп или в отдельном случае народного *референдума*) без назначения определенных людей на общественную службу и, соответственно, наделения их подлинной властью. Нет недостатка в сходных примерах, где сама реализация права (например, права выбора профессии или жизненного статуса) ограничивает дальнейшую реализацию, не сводя на нет и ни в коей мере не ограничивая обладание самим этим правом.

Итак, наш следующий тезис гласит: представители народа обладают властью в качестве наместников, заместителей, представителей или образа народа — образа, воплощенного в конкретных людях, наделенных разумом, свободной волей и ответственностью. Представители народа не могут *реализовать* власть, которой обладают по принципу наместни-

²⁷ Через сопричастность (лат.). — Прим. пер.

²⁸ По сути, сущностно (лат.). — Прим. пер.

²⁹ См. гл. IV.

чества, не будучи при этом свободными личностями, чье сознание полностью задействовано в выполнении их задачи. Таким образом, реализуемая ими власть, являясь одновременно властью народа, к которой они причастны в определенной степени и в определенных пределах, есть власть наместническая и вместе с тем подлинная. Этой властью представители народа обладают, как и народ своей властью, благодаря Первоисточнику всякой власти. Они действительно обладают правом приказывать и правом на то, чтобы им подчинялись. Представители народа — не просто орудие мистической общей воли. Они реальные представители народа. Они обязаны принимать решения в соответствии с велениями своего разума, с законами того особого раздела этики, что называется политической этикой, в соответствии с суждениями (если таковые имеются) о политическом благоразумии и о том, чего, с их точки зрения, требует общее благо — даже если, поступая таким образом, они навлекут на себя недовольство народа.

Несомненно, что представители народа подотчетны народу, и народ должен осуществлять надзор за их управлением и контролировать его. Несомненно также, что, хотя их власть является не чем иным, как властью народа, к которой они причастны в силу принципа наместничества, они должны управлять не в качестве *отделенных* от народа (за исключением того, что касается экзистенциальных условий реализации власти)³⁰, но в качестве единых с народом в самой [своей] сущности представителей народа. Это трудный вопрос, который я хотел бы прояснить. Я только что сказал, что представители народа должны быть готовы навлечь на себя народное недовольство, если их разум того требует. Теперь я утверждаю, что они должны претворять свои обязанности в единстве с народом. Не противоречат ли друг другу два этих утверждения? Не противоречат при условии, что выражение “в единстве с народом” правильно понимается.

В том, что можно назвать коллективной душой народа, существует огромное разнообразие уровней и степеней. На самом поверхностном уровне находятся сиюминутные направления мнений, столь же кратковременные, как морские волны, покорные всем дуновениям тревоги, страха, отдельных страстей и частных интересов. На более глубоком уровне расположены реальные интересы большинства. И на самом глубоком уровне — стремление к совместной жизни и смутное осознание общей судьбы и призвания и, в конечном счете, естественное стремление чело-

³⁰ См. гл. II.

веческой воли, рассматриваемой в ее сущности, к добру. Более того (об этом мы поговорим в следующем разделе), обычно люди отвлечены от своих самых основных стремлений и интересов как народа в целом повседневными делами и трудностями каждого отдельного человека. При таких обстоятельствах управлять в единстве с народом означает, с одной стороны, образовывать и пробуждать народ в самом процессе управления им — так, чтобы требовать от людей при каждом шаге вперед, чтобы они осознавали собственные желания (я думаю о реальной работе в области образования, основанной на доверии и уважении к людям, когда они являются “главной действующей силой”³¹ в противоположность навязыванию народу идей через чистую пропаганду и рекламу). С другой стороны, это означает быть устремленным к глубокому неизменному и подлинно достойному в желаниях и в душе народа. Так что, навлекая на себя неприязнь народа, правитель все же может действовать при этом в единстве с народом — в самом истинном смысле этого выражения. И если это великий правитель, то он, возможно, сможет превратить такую неприязнь в обновленное и более глубокое доверие. В любом случае нет ничего общего между деспотическим навязыванием народу собственной воли отделенным от народа и стоящим над ним правителем и тем, что правитель подвергает себя ненависти и отторжению со стороны народа, оставаясь при этом единым с ним в своих внутренних намерениях и заботясь о единстве с глубиннейшей человеческой волей, которой народ не замечает.

Данный вопрос представляется запутанным в силу того, что нет отношения более сложного и таинственного, чем отношение между человеком и большинством, за чье общее благо он несет ответственность. В особенности сложно и таинственно это отношение потому, что власть, которой этот человек обладает, есть власть наместническая, в конечном счете имеющая начало в Боге, и он реализует ее в качестве свободной и ответственной действующей силы, как образ большинства и представитель его. Если мы ищем наиболее значительный — хотя и превышающий наши задачи — образ Законотворца, то вспомним о Моисее и о его отношениях с народом Израиля. Но правители наших политических обществ — не пророки, непосредственно посланные Богом, и это несколько упрощает их задачу.

Здесь, возможно, уместно будет использовать описанное мной в другой статье различие между законом и декретом.

³¹ См. мою книгу: *Maritain J. Education at the Crossroads*. New Haven: Yale University Press, 1943, pp. 29—31.

“Закон и декрет принадлежат к двум определенно различным областям: закон принадлежит к сфере *структурных форм* власти, декрет — к сфере *экзистенциальной реализации* власти ... Закон есть общее и постоянное правило (общее — то есть определяющее в политическом обществе конкретное *функциональное отношение*; постоянное — значит направленное к чему-либо, помимо настоящего момента и нынешних обстоятельств и *рассчитанное на то, чтобы не меняться*). Декрет есть частный указ, определяющий реальный факт в структуре закона и сопоставленный с данными обстоятельствами и в данное время”³².

Я добавил бы, что декрет можно без особых помех обнародовать вопреки тенденциям, преобладающим в данный момент в народе, и навязывать сопротивляющемуся общественному мнению. Но закон обычно следует устанавливать (всегда предполагая, что он справедлив) в соответствии с общей совестью народа, выраженной в коллективных нуждах и требованиях естественных групп населения или в стихийно сложившихся правилах социальной и общественной регуляции деятельности. Здесь можно выделить элемент истины из неприемлемой в целом теории “объективного права” Дюги. Вопреки этой теории, право и воля всегда остаются деятельностью разума тех, кто поставлен во главе общего блага, но именно по этой причине Законотворец должен сформулировать или выразить в оформленном “слове”, обретенном *verbum*, то, что существует в общественном сознании как изначальное и неформальное.

V. Пророчествующие “ударные меньшинства”

Последний вопрос, который мы обсудим, имеет отношение уже не к *народу*, а (как бы их обозначить?), скажем, к *вдохновенным служителям или пророкам народа*.

Я имею в виду, что определение демократического общества посредством его правовой структуры не является достаточным. Основопологающую роль играет также иной элемент, а именно то динамическое воздействие или энергия, которая способствует политическому движению и которая не может быть вписана в какую-либо конституцию или воплощена в каком-либо учреждении, поскольку эта энергия является личностной и спонтанной по своей природе и коренится в свободной инициативе. Мне хочется назвать этот экзистенциальный фактор пророческим. Демократия без него не может действовать. Народу нужны пророки.

³² Maritain J. Principes d'une politique humaniste. Annexe to chap. II. “Pouvoir législatif et pouvoir exécutif”.

Эти служители, или пророки, не являются с необходимостью избранными представителями народа. Их миссия берет начало в их собственных сердцах и в их совести. В этом смысле они сами себя “назначают” пророками. Они необходимы в период обычного функционирования демократического общества. И особенно в них нуждаются в периоды кризиса, зарождения или полного обновления демократического общества.

По правде говоря, нечто подобное можно обнаружить при любом политическом *regime* [строе]. В прошлые века короли были окружены *grands commis*, то есть великими управляющими, любимыми советниками или министрами, жестоко соперничавшими друг с другом. Каждый из них верил или утверждал, что его собственные взгляды или старания выражают скрытую *подлинную* волю короля. Они шли на риск. Когда они ошибались, король смещал их, иногда они отправлялись в ссылку или их вешали. То же самое происходит в тоталитарных государствах с соперничавшими высшими чиновниками и политическими группировками в недрах партии.

В демократических государствах народ играет роль короля, а вдохновенные служители народа — роль великих советников. Как правило, они являются провозвестниками освобождения — национального, политического или социального.

При обычном функционировании демократического общества такое политическое воодушевление исходит от людей, которые, чувствуя себя предназначенными к лидерству, следуют обычным направлениям политической деятельности — они становятся руководителями партий, они приходят к власти путем законной процедуры выборов. Наилучшее состояние политического общества достигается тогда, когда высшее руководство в государстве является в то же время и подлинным пророком народа. Я думаю, что в обновленной демократии призывание к лидерству, о котором я только что говорил (и пагубный образ которого являет *единственная* Партия в тоталитарных государствах), должно в норме реализовываться свободно организованными и множественными по своей сути небольшими динамическими группами, которые будут озабочены не победой на выборах, но тем, чтобы полностью посвятить себя великой социальной и политической идее и которые будут действовать как возбуждающая сила внутри или вне политических партий³³.

Но в периоды кризиса, зарождения или основополагающего изменения эта роль вдохновенных служителей, пророков народа обретает пол-

³³ См.: *Maritain J. True Humanism*. New York: Charles Scribner's Sons, 1938, pp. 162 ff.

ную значимость. Вспомним, например, отцов Великой Французской революции или Конституции США, людей, подобных Тому Пейну или Томасу Джефферсону. Или вспомним Джона Брауна, которого южане все еще считают преступником, а северяне — героем. Он был убежден, что ему Богом предназначено уничтожить рабство силой оружия, захватил оружейный склад Харперс-Ферри и был повешен несколькими месяцами позже, в декабре 1859 г.:

Тело Джона Брауна лежит в земле сырой,
Но дух его зовет нас в бой.

Вспомним родоначальников итальянского Рисорджименто³⁴ или освободительного движения в Ирландии; еще раз подумаем о Ганди или о пионерах профсоюзного или лейбористского движения. Важнейшее дело вдохновенного служителя народа — *пробудить* народ, пробудить его к чему-то лучшему, нежели повседневные дела каждого человека, к чувству высшей, над-человеческой задачи, которая должна быть выполнена.

Это крайне важный и необходимый социальный феномен. И это довольно опасный феномен, ибо там, где есть вдохновение и пророчество, есть также лжепророки и истинные пророки; есть негодяи, стремящиеся подчинить себе людей, и служители, стремящиеся их освободить; люди вдохновляются и темными инстинктами и подлинной любовью. И нет ничего более сложного, чем то, что называется “умением распознавать людей”. Легко ошибиться и принять грязные помыслы за чистые намерения; более того, легко соскользнуть от подлинного вдохновения к продажному. И мы знаем, что *optimi corruptio pessima* — искажение наилучшего есть наихудшее.

Политическая проблема, которую мы в данном случае пытаемся проанализировать, — это проблема пророчествующих направляющих меньшинств (я бы сказал: “ударных меньшинств”, по аналогии с ударными войсками). С этой проблемой любая теория демократии должна разобрататься честно.

“Народ нужно разбудить” — значит, он спит. Народ, как правило, предпочитает спать. Пробуждение всегда горько. Поскольку здесь затронуты повседневные интересы людей, то они предпочитают, чтобы все шло, как обычно: обычные страдания и унижения. Народ хотел бы не знать, что он *народ*. Несомненно то, что, будь то во имя блага или зла, великие исторические изменения в политическом обществе вызывали

³⁴ См: *Rosselli C. Socialism liberal*. Paris, 1930, pp. 47 ff.

те немногие, кто был убежден, что в них воплощена подлинная воля народа (которую необходимо пробудить), противоположная стремлению народа спать! Во времена Рисорджименто большинство итальянцев, несомненно, предпочли бы не освобождаться от австрийского ига. Если бы было проведено всеобщее голосование во времена Сэмюэля Адамса, то едва ли большинство проголосовало бы за войну за независимость. Если бы было проведено всеобщее голосование во Франции в 1940 г., то весьма вероятно, что большинство проголосовало бы за маршала Петэна, полагая, что сотрудничество с Германией ему столь же ненавистно, как и им. Во всех этих случаях большинство было неправо, а правы были “ударные меньшинства”. Однако мы также должны подумать, каким образом создатели тоталитарных государств использовали силу мятежных передовых меньшинств.

Вопрос таков: народ должен быть *разбужен* или *использован*? Разбужен, как люди, или разбужен, чтобы быть бичуемым и погоняемым, как скот? Пророчествующие меньшинства заявляют: *мы народ*, тогда как в действительности говорят они одни, а не народ. Только окончательное решение народа может доказать, было ли верным данное выражение. Но каждый раз часть говорит от имени целого, и эта часть склоняется к вере в то, что *она есть* целое. В результате часть стремится заменить собой целое или, скорее, принудить целое быть “действительно” целым, то есть тем, чем желает часть, чтобы оно было. Таким образом, процесс искажается, и вместо пробуждения народа к свободе, как верило “ударное меньшинство” или претендовало на это, данное меньшинство будет подавлять народ и порабощать его еще больше, чем он был до этого порабощен.

На протяжении XIX в. в этом вопросе в демократической идеологии существовала ужасная двусмысленность. Идеи и течения, вдохновленные подлинной преданностью народу и подлинной демократической философией, смешивались с теми идеями и течениями, которые были вдохновлены ложной демократической философией и стремлением к диктатуре, которое выдавалось за преданность народу. Были люди, которые верили, что они, как сказал Жан-Жак Руссо, должны *заставить* народ *быть свободным*³⁵. Я считаю, что эти люди были предателями народа, потому что относились к народу как к неразумному ребенку и вместе с

³⁵ См.: Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. М., 1938, кн. I, гл. VII. О Суверене: “Если кто-то откажется повиноваться общей воле, то он будет принужден к повиновению всем политическим организмом; а это означает лишь то, что его силой заставят быть свободным”.

тем возмущенно требовали для народа прав и свобод. Тот, кто не доверяет народу и вместе с тем взывает к высшим чувствам и крови народа, обманывает и предает его. Первая аксиома и правило демократии — доверять народу. Доверять народу, уважать его, прежде всего доверять ему, даже пробуждая его, то есть отдавать себя служению человеческому достоинству народа.

Подлинное презрение и недоверие к народу, заключенное в принципе “заставить народ быть свободным”, должно было кое-где ослабить демократическое сознание и развить фальшивую философию миссии самозванных просвещенных меньшинств.

Давайте подведем итоги этой ложной философии. Во-первых, поскольку деятельность тех, кого я только что назвал пророчествующими “ударными меньшинствами”, приводит к открытому столкновению и поскольку лишь факт, событие может определить, были ли эти люди правы или неправы, предлагая себя в качестве персонификации народа, то существует лишь один способ компенсировать тот риск, который берет на себя это меньшинство, а именно *постоянно использовать насилие* для достижения успеха любой ценой и любыми средствами.

Во-вторых, когда успех достигнут, эти люди должны использовать *террор*, чтобы уничтожить любого возможного оппонента.

В-третьих, если, с одной стороны, мы имеем врожденную тупость и незрелость народа, а с другой — незаменимую роль пророчествующих “ударных меньшинств” в человеческой истории, тогда то глубокое стремление к освобождению, которое присутствует в истории, требует *устранения закона* как постоянного и необходимого условия развития и перерождается в мессианский миф *Революции*. Таким образом, основные принципы демократической веры отрицались как раз во имя демократии. И миф Революции с большой буквы свел на нет те реальные изменения [общественной] структуры — назовем их отдельными революциями (без большой буквы), — которые, возможно, были нужны в определенные моменты истории человечества и которые действительно будут нужны до тех пор, пока эта история продолжается.

Разве нас не удивило бы зрелище такой ложной философии, пришедшей в конце концов к тоталитаризму, и принципа *заставить народ быть свободным*, достигшего своего логического завершения в тоталитарной мечте: заставить народ быть покорным, чтобы государство было свободным и всемогущим или чтобы сделать людей счастливыми вопреки их воле, о чем рассказал Достоевский в “Легенде о Великом Инквизиторе”?

Вышеупомянутые замечания, как и размышления по поводу нынешнего состояния мира, обязывают нас серьезно относиться к данному вопросу и требовать от демократической философии четкого переосмысления теории пророчествующих “ударных меньшинств”. Такое переосмысление, как мне представляется, должно подчеркнуть трех основных положений, соответствующие демократическому праву.

Во-первых, обращение к противозаконной деятельности само по себе является *исключением*, а не правилом и всегда должно оставаться исключительным. Оправданно оно (в качестве меньшего зла) лишь в том случае, если пророчествующее “ударное меньшинство” сталкивается с ситуацией, когда закон был уже нарушен или перестал действовать, то есть когда оно сталкивается с какой-либо формой *тиранической власти*.

Во-вторых, столь же исключительное, как и противозаконная деятельность, использование силы или жестких мер принуждения может быть необходимо при таких же обстоятельствах. Но *справедливость* всегда должна господствовать. Использование террора против невинных и виновных без различия — всегда преступление. Невинные люди могут косвенно страдать от справедливых общественных мер, направленных против той социальной группы, к которой они принадлежат. Но никогда ни один невинный человек не должен быть наказан, поработан, умерщвлен.

В-третьих, верно то, что лишь факт, событие может решить, было ли право пророчествующее меньшинство, предлагая себя в качестве воплощения народа. Но единственное, что может сделать такую проверку успешной, — это *свободное одобрение народа*, как только народ сможет выразить свою волю. Это означает, с одной стороны, что использование силы всегда должно быть временным и исключительным, а свободное совещание людей всегда должно считаться насущной и безотлагательной целью. С другой стороны, это означает, что пророчествующее меньшинство должно ясно представлять себе тот риск, на который оно идет, и осознавать, что предаст и себя, и народ, если будет держаться за власть любыми средствами, и что оно должно быть готово выйти из игры, если того пожелает народ.

И, наконец, какое оружие может использовать народ, чтобы защитить самого себя и политическое общество от фальшивых служителей народа и от лжепророчествующих “ударных меньшинств” или же от разложения истинных служителей народа и от соскальзывания истинно пророчествующих меньшинств от борьбы за свободу к борьбе за господство? Ничто не может заменить в этом отношении силы общего этоса

народа, внутренней энергии демократической веры и гражданской ответственности в самом народе, наслаждения истинной свободой в повседневной жизни и подлинно человеческими условиями жизни, а также активного участия людей в политической жизни, начиная с самых низов. Если эти условия отсутствуют, то открывается дорога обману.

Однако в любом случае существует оружие, которое народ должен особенно беречь как оплот своих политических свобод. А именно — свободу слова и критики. Это новый повод подтвердить то, что уже было сказано в главе, посвященной жизненной необходимости свободы печати и слова при демократии, даже ценой огромного риска — все же меньшего, чем утрата свободы. Свободному народу нужна свободная печать — я имею в виду — свободная от государства, а также от экономических уз и власти денег.

* * *

Я сказал, что демократия не может существовать без пророческого элемента, что людям нужны пророки. Но хочется сделать вывод, что это — печальная необходимость или, скорее, что в зрелой демократии, в обществе свободных людей, сведущем в добродетелях свободы и справедливом в своих основополагающих структурах, пророческая функция должна быть интегрирована в нормальную и повседневную жизнь политического общества и исходить от самого народа. В таком обществе воодушевление должно начинаться от свободной совместной деятельности людей в их первичных и самых скромных местных сообществах. Народ, избирая своих лидеров на этом первичном уровне естественным и опытным путем как людей, которых знают лично и которые заслужили доверие во всех, вплоть до мелких, делах сообщества, — народ должен становиться все более и более сведущим в политических реалиях и все более готовым выбирать из своих лидеров подлинных представителей народа, исходя из общего блага политического общества.

ГЛАВА VI. ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО

Предварительные замечания

Прежде чем обратиться к проблемам церкви и государства, мне хотелось бы сделать два предварительных замечания. Во-первых, моя собственная вера — римско-католическая. Следовательно, представление о церкви, которое предполагается в данной дискуссии, — это представление католическое. Постольку, поскольку дело касается отношения других церквей или религиозных организаций с государством, то мои доводы, соответственно, применимы только косвенным и ограниченным образом. Во-вторых, я постараюсь объяснить мой предмет в контексте соответствующей практической философии, то есть как философ, не как теолог, но как христианский философ, принимающий во внимание данные теологии, помогающие дать подлинное понимание тех конкретных реалий, о которых идет речь.

Свое обсуждение я разделю на три основные части: первая — общие непреложные принципы; вторая — их применение по аналогии, благодаря самой их трансцендентной природе; и третья — некоторые практические выводы, касающиеся нашей эпохи. Предмет в высшей степени противоречив. В начале XVII в. воззрения кардинала Беллармина подвергались резкой критике, прежде чем он стал одним из величайших авторитетов в данном вопросе. Сегодня столкновения мнений по этой проблеме происходят между людьми, которые принадлежат одной и той же вере, но исторические воззрения которых восходят к Св. Людовику или к Филиппу II. Я буду выражать свое мнение с прямоотой и смирением мирянина, твердо придерживающегося своей веры и ищущего верного решения, которое, в конце концов, не столь уж трудно найти, если внимательно отнестись и к вечным истинам, и к человеческой истории.

Я размышлял над этими проблемами и писал о них около двадцати пяти лет. Надеюсь все же, что не буду вдаваться во все детали этой проблемы и смогу обсудить ее менее чем в двадцати пяти “беседах”.

I. Общие непреложные принципы

1. Человек и политическое общество

С философской точки зрения, как мне кажется, первое, на что мы должны обратить внимание во взаимоотношениях между человеком и политическим обществом, — это факт, что личность является одновременно частью политического общества и чем-то высшим по отношению к нему — благодаря тому, что есть вневременного или вечного в ней, в ее духовных интересах и конечном предназначении.

Именно это превосходство вечного в человеке над политическим обществом может быть обнаружено уже в чисто природной сфере. Мы знаем, что человек как целое вовлечен в общее благо гражданского общества. Но мы также знаем, что в отношении того, *что не кесарево*, и само общество, и его общее благо косвенным образом подчинены абсолютному достоинству человека и ее вневременным устремлениям как целям иного порядка — целям, выходящим за пределы политического общества.

Я сказал, что это подчинение существует даже в естественном порядке по отношению к вневременным естественным благам, которые сами по себе соотносятся с общим благом того, что может быть названо цивилизацией в целом или духовным сообществом человеческих сознаний; например, чувство справедливости и любви ко всем людям; жизнь духа и всего того в нас, что является природным началом созерцания; неосозаемое достоинство истины во всех сферах и степенях знания, сколь бы скромны они ни были, и неосозаемое достоинство красоты. Причем и истина, и красота более благородны, нежели социальные компоненты жизни и, будучи ограничиваемы последними, никогда не перестают мстить за себя. В той мере, в какой человеческое общество старается освободить себя от этой зависимости и провозгласить само себя высшим благом, в той же самой мере оно искажает собственную природу и природу общего блага. Общее благо гражданской жизни является высшей целью, но высшей в относительном смысле и в определенном порядке, а не абсолютной высшей целью. Это общее благо утрачивается, если оно замкнуто в себе, поскольку по самой своей природе оно стремится благоприятствовать высшим целям человеческой личности. Предназначенность личности к тем благам, которые превосходят политическое общее благо, заключена в самой сущности политического общего блага. Пренебрегать этими истинами — значит, грешить одновременно против человеческой личности и против политического общего блага. Таким образом, даже в пределах естественного порядка общее благо политическо-

го общества подразумевает сущностное, хотя и косвенное подчинение тому, что превосходит его ¹.

Теперь христианин знает, что существует сверхприродный порядок и что высшая цель — абсолютная высшая цель — человека есть Бог, определяющий свою собственную личностную жизнь и вечное блаженство, к которому человек должен быть причастен. Непосредственное подчинение человека Богу превосходит всякое общее благо — как общее благо политического общества, так и внутреннее общее благо Космоса. Это оплот как достоинства человека, так и непоколебимых требований христианского откровения. Таким образом, косвенное подчинение политического общества (не просто как средства, но как цели, самой по себе достойной, но все же меньшего достоинства) вневременным ценностям, к которым причастна человеческая жизнь, — такое подчинение относится, разумеется, во-первых и главным образом, к сверхприродной цели, которой непосредственно подчинена человек. Чтобы подвести итог всему сказанному в одном выражении, скажем, что закон, с которым мы здесь встретились, — это закон *первичности духовного* ².

2. Свобода церкви

Теперь мы пойдем дальше и рассмотрим церковь в ее собственной сфере или в ее собственном порядке. Что есть церковь? Для начала: что есть церковь *для неверующего*? В глазах неверующего церковь или церкви — это организованные группы людей или ассоциации, по преимуществу сосредоточенные на религиозных потребностях и верованиях некоего числа своих последователей, то есть на духовных ценностях, которым они привержены и которым соответствуют их моральные принципы. Эти духовные ценности являются частью (в действительности наиболее важной частью, как показывает история) тех вневременных благ, по отношению к которым даже в природной сфере человек превосходит, как мы видим, человеческое общество и которые формируют моральное наследие человечества, духовное общее благо цивилизации или сообщества умов. Даже если неверующий не верит в эти духовные ценности, он должен уважать их. В его глазах церковь, или церкви, есть отдельные группы в социальном сообществе, которые должны обладать

¹ См. мою книгу: *Maritain J. The Person and the Common God*. New York: Charles Scribner's Sons, 1947, ch. IV.

² См. мою книгу: *Maritain J. Primate du spirituel* (в английском переводе: *The Things That are Not Caesar's*. New York: Charles Scribner's Sons, 1930).

тем *правом на свободу*, которое тождественно не только праву на свободу объединений, естественно принадлежащему человеку, но также и праву свободно верить в истину, признанную чьим-либо сознанием, — то есть самому основному и неотчуждаемому из всех человеческих прав. Таким образом, неверующий со своей собственной точки зрения (я имею в виду, разумеется, не такого неверующего, который не верит в разум, и, более того, я имею в виду демократически мыслящего неверующего) признает нормальной и необходимой свободой церкви, или церковей.

Но что же тогда есть церковь *для верующего*?³ Для верующего церковь — это особое общество, внутри и вне мира, одновременно божественное и человеческое (абсолютно совершенное или в-себе-обретенное самодостаточное и независимое общество), которое объединяет в себе людей в качестве сограждан царства Божьего и ведет их к вечной жизни, что началась уже здесь, на земле; которое учит их истине откровения, обретенной в вере от Воплотившегося Слова Божьего. Это особое общество являет собой тело, чья голова — Христос, тело, *видимое* по своей сути в исповедуемом символе веры, в культе, в благочинии и таинствах, а также в преломлении мистической личности Христа в организационной структуре общества и в деятельности людей в этом обществе⁴; оно являет собой тело, *невидимое* в таинстве божественной благодати и милости, животворящих человеческие души, даже те, что принадлежат к этому телу, не зная его, и лишь через внутреннее движение своих сердец, поскольку они живут вне сферы определенной веры, но ищут Бога в истине. Для верующего церковь есть тело Христово, мистическим образом собранное из человечества, или, как сказал Боссюэ, *le Christ repandu et communicé* — сам Христос рассеявшийся и воссоединившийся.

В этой перспективе следует признать не только свободу церкви как требуемую свободой объединений и свободу вероисповеданий без вмешательства государства, но признать также, что свобода церкви основывается на самих правах Бога как тождественных его собственной свободе перед лицом любого человеческого установления. Свобода церкви

³ См.: Clerissac Humbert, O. P. *Le Mystere de l'Eglise*. Paris: Cres, 1918; ed. Du Cerf, 1934. (В английском переводе: *The Mystery of the Church*. New York: Sheed & Ward, 1937; и прежде всего замечательный трактат: *Journet Ch. L'Eglise du Verbe Incarne*. Paris: Desclee De Brouwers, 1941, с приложением статей, опубликованных им в обозрении "Nova et Vetera", Fribourg, Switzerland и в "Revue Thomiste" (в частности, ст.: *Nature du corps de l'Eglise // Revue Thomiste*, № 1—2, 1949).

⁴ См.: *Journet Charles. L'Eglise mysterieuse et visible // Nova et Vetera*, July—September, 1940.

выражает саму независимость Воплотившегося Слова. Следовательно, первый принцип, который следует установить по отношению к рассматриваемым нами проблемам, — *это свобода церкви учить, проповедовать и исповедовать, свобода Евангелия, свобода слова Божьего.*

3. Церковь и политическое общество

Теперь мы переходим к следующему пункту, а именно к отношению между церковью и политическим обществом. С одной стороны, ясно, что свобода и независимость, о которых я только что говорил, поскольку они принадлежат к истинному и изначальному обществу, для церкви подразумевают свободу развития ее собственных установлений и самоуправления без вмешательства политического общества. Здесь мы сталкиваемся с основополагающим разделением, установленным самим Христом, между Божьим и Кесаревым. С приходом христианства религия была изъята из рук государства; светские и национальные структуры, которые ее ограничили, были расшатаны; ее универсальность вместе с ее свободой обнаружили себя в полном расцвете. Более того, как могла бы эта универсальная церковь проявить себя иначе, нежели через символ ее превосходства?

С точки зрения политического общего блага деятельность граждан в качестве приверженцев церкви вносит вклад в это общее благо; эти граждане и поддерживаемые ими учреждения являются частью политического общества и национального сообщества; в таком аспекте можно сказать, что церковь находится в политическом обществе. Но данная точка зрения остается неполной и неадекватной. Находясь в политическом обществе (в любом политическом обществе) через определенное число своих приверженцев и через свои институты, церковь, как таковая, церковь по своей сути является не частью, но целым; она является абсолютно универсальной сферой, простирающейся над всем миром — над политическим обществом, над любым политическим обществом.

Не может быть разделения без упорядочения ценностей. Если то, что принадлежит Богу, отделено от принадлежащего Кесарю, это означает, что первое лучше. Это разделение развивалось в ходе человеческой истории и привело к представлению о *мирской* или *светской* природе политического общества. Я не говорю, что политическое общество по своей природе безрелигиозно или безразлично к религии (“мирской” и “обмирщенный”, “светский” и “секуляризованный” — две разные вещи). Я считаю, что по своей природе политическое общество, которое строго

принадлежит к естественному порядку, озабочено лишь мирской жизнью людей и их мирским общим благом. В этой мирской сфере политическое общество, как настаивал папа Лев XIII, полностью автономно ⁵. Государство, современное государство, не находится под контролем какой-либо иной власти в сфере своего собственного порядка. Но порядок вечной жизни сам по себе является высшим в отношении порядка мирской жизни ⁶.

Царство Божие является сущностно духовным; и в силу самого факта, что его собственный порядок не есть порядок этого мира, оно никоим образом не угрожает земным царствам и республикам. *Non eripit mortalia, qui regna dat caelestia* ^{7,8}. Но именно потому, что оно духовное, царство Божие принадлежит к лучшей и высшей природе, нежели земные царства и республики. Давайте уберем из слова “превосходство” некую случайную коннотацию доминирования и гегемонии; будем понимать это слово в его чистом значении: оно означает высшее место в шкале ценностей, высшее достоинство. Второй общий принцип, который следует установить в отношении изучаемых нами проблем, — *это превосходство церкви (то есть духовного) над политическим обществом или государством*.

С другой стороны, ясно, что, сколь бы резко они ни разделялись, церковь и политическое общество не могут жить и развиваться в полной изоляции и неведении друг друга. Это было бы просто противоестественно. Исходя именно из того факта, что человек одновременно является членом того общества, что есть церковь, и того общества, что есть политическое общество, абсолютное разделение между этими двумя обществами должно означать, что личность разделена надвое. Третий общий принцип, который необходимо установить в отношении изучаемых нами проблем, — *это необходимое сотрудничество между церковью и политическим обществом или государством*.

⁵ Ср. энциклики *Immortale Dei*: “*utraque potestas est, in suo genere, maxima*” (“существует двоякая власть, наивысшая в каждом из двух родов” (лат.). — Прим. пер.) и *Sapientiae Christianae*.

⁶ См.: *Journet Charles*. *Exidences chretiennes in politique*. Paris: Egloff, 1944, ch. II.

⁷ Ср. папа Пий XI, энциклика *Quas primas*.

⁸ “*Non eripit mortalia, qui regna dat caelestia*” (лат.): “Не отнимет смертное царство тот, кто дает небесное”. — Прим. пер.

II. Применение непреложных принципов в реальном историческом существовании

1. Положение и предположение.

Историческая атмосфера и конкретные исторические идеалы

Какова же та форма или формы, которые принцип духовного превосходства церкви примет в практическом применении? Какова форма или формы, которые принцип необходимого сотрудничества между церковью и государством примет в практическом применении? С этими вопросами мы приступаем к нашему второму предмету — тому способу, которым общие непреложные принципы, столь важные в данном случае, следует применять перед лицом превратностей и случайностей земной власти.

Здесь мы встречаемся с разделением, которое часто использовали теологи, — с разделением между тем, что они называют (на своем собственном языке, весьма отличающемся от обыденного) *положением* (*thesis*) и *предположением* (*hypothesis*)⁹: термин “положение” выражает тот способ, которым указанные общие принципы следует применять; термин “предположение” обозначает сферу практических возможностей и препятствий, представляемых реальными обстоятельствами.

Это разделение между *положением* и *предположением* довольно значительно и может использоваться вполне обоснованно. Но я все же не верю, что у него есть очень глубокие традиционные корни. И, что еще более важно, оно часто неверно истолковывается, а именно понимается в *однозначном* смысле. В таком случае положение воспринимается как *идеал* — абсолютный идеал, идеал в себе — в отношении способа применения принципов. И лишь в силу того, что нам мешают обстоятельства, которые сильнее нашей воли, мы отказываемся воплощать (или воплощаем посредственно) этот неповторимый идеальный способ применения принципов.

Такое однозначное представление не принимает во внимание как внутреннюю реальность, так и интеллигибельный смысл времени. С одной стороны, само понятие абсолютного идеала, идеала в себе, вневременного идеала по отношению к *применению* или *реализации* принципов самопротиворечиво, поскольку любое применение или реализация являются экзистенциальными и происходят во времени, следовательно,

⁹ См. мою книгу: *Maritain J. Du regne temporel et de la liberte* (в английском переводе *Freedom in the Modern World*. New York: Charles Scribner's Sons, 1938, ch. II

они относятся к некоему определенному набору исторических условий. С другой стороны, соответствующее представление о *предположении* имеет дело с условиями и обстоятельствами, рассматриваемыми чисто эмпирическим образом и с точки зрения простой целесообразности, как если бы время было не чем иным, как урной для мусора, в которую мы бы складывали более или менее полезные возможности. Поскольку в действительности у времени есть смысл и направленность, то человеческая история состоит из периодов, каждый из которых обладает особой интеллигибельной структурой и, следовательно, важнейшими собственными потребностями, — этого факта не может не заметить ни один политический мыслитель.

Далее, однозначное представление о *положении* и *предположении* влечет за собой для нас риск принять за так называемый абсолютный идеал способ применения принципов или даже принять за сами непреложные принципы тот конкретный способ, которым рассматриваемые общие принципы претворялись в жизнь в более или менее идеализированном прошлом. Тогда мы будем пренебрегать относительностью форм существования прошлого, и случайный пример, представленный нашему воображению, будет подниматься до абсолюта. В конечном счете *предположение*, которое несовместимо с таким образом прошлого (разумеется, из-за порочности наших современников), будет означать вынужденный отказ от принципов, и мы уступим этому отказу с сознанием, которое тем более спокойно, чем более пламенно мы провозглашаем *положение*, для реализации которого у нас нет средств — за исключением того случая, когда появляется возможность насильственно навязать наш образ прошлого, что является другим путем предательства непреложных принципов — через постановку на их место призрака.

Мы будем располагать более подходящим теоретическим инструментом для решения данной проблемы, если уясним подлинную ценность философского понятия *аналогии*, играющего огромную роль в метафизике Фомы Аквинского, и если попытаемся выносить суждения по аналогии, а не с однозначностью. Разумеется, я не имею в виду, что *значение* общих принципов, главенствующих здесь, основано на аналогии, и что со временем они должны приобрести какие-то новые неизвестные мне значения. Значение таких утверждений как: “полная свобода церкви является одновременно ее правом, данным Богом, и требованием общего блага политического общества”, или “духовный порядок превосходит мирской”, или “церковь и государство должны сотрудничать” — значение таких утверждений непреложно. Я имею в виду то, что *приме-*

нение принципов является применением по аналогии — чем более трансцендентны принципы, тем в большей степени их применение основано на аналогии — и что со временем это применение обретает различные характерные формы в зависимости от *исторической ситуации* или сочетания *исторических событий*, через которые идет развитие человечества, и таким образом, что со временем одни и те же непреложные принципы должны применяться или реализовываться в самых различных условиях.

Поскольку в человеческой истории существуют типичные умонстроения или сочетания экзистенциальных условий, отражающие существующие интеллектуальные структуры как в том, что касается социальных, политических и юридических основополагающих характеристик, так и в том, что касается моральных и идеологических основополагающих характеристик светской жизни человеческого сообщества, которые конституируют различные системы координат для применения в человеческом существовании непреложных принципов, господствующих над этим существованием. Именно в соответствии с этими историческими умонстроениями, как признает серьезная философия истории, без которой здесь невозможно обойтись, мы должны понять *конкретные исторические идеалы* или образы перспективы того, что предвосхищается в нашу эпоху: не абсолютные или связанные с нереализуемым прошлым идеалы, но *относительные* (относительные к данному времени) и которые тем не менее можно провозглашать и утверждать в качестве *реализуемых*¹⁰.

Таким образом, *принципы* являются абсолютными, непреложными и вневременными. А конкретные способы, посредством которых эти принципы должны применяться по аналогии и которые предусматриваются различными, сменяющими друг друга в истории человечества умонстроениями, модифицируют умопостигаемые черты, соответствующие любой конкретной исторической эпохе, согласно специфическим формам цивилизации.

2. Историческая атмосфера современной цивилизации

Вследствие этого я бы сказал, довольно кратко суммируя то, что требует длительного исторического анализа¹¹: существовала сакральная эпо-

¹⁰ См.: *Ibid.*; *Humaniste integral* (в английском переводе: *True Humanism*. New York: Charles Scribner's Sons, 1938, ch. IV.

¹¹ См.: *Humaniste integral* (*True Humanism*), ch. IV, V.

ха, эпоха Средневекового христианского мира, главным образом характеризующаяся, с одной стороны, тем, что единство веры являлось предпосылкой политического единства и что основной системой координат было единство той социальной структуры, религиозно-политической по своей природе, которая была *Христианской республикой* (*Respublica Christiana*)¹², а с другой стороны — преобладавшей движущей идеей силы или стойкости в служении справедливости. В эту сакральную эпоху рассматриваемые нами принципы, следовательно, применялись главным образом в условиях социального могущества церкви; верховное достоинство церкви (то есть принцип) находило пути реализации в ее верховной власти над государем (то есть применение); и в результате политическое могущество Священной [Римской] империи и королей являлось инструментом для духовных целей церкви. Таким образом, церковь должна была утверждать свободу духа перед лицом жестокой мирской власти и навязывать последней такие ограничения, как прекращение военных действий [в установленные церковью дни]. Кроме того, не будем забывать, что в Средние века не только разграничение политического общества, как такового, не было достигнуто, но церковь должна была, по сути дела, восполнять определенные недостатки гражданского порядка и брать на себя (поскольку в собственной утробе она создавала цивилизацию) множество функций и обязанностей, которые сами по себе относятся к политическому обществу¹³. В период, последовавший за Сред-

¹² См.: *Murray John Contrey. Governmental Repression of Heresy. Цит. по: Proceedings of Catholic Theological Society of America, 1949, pp. 56—57.*

¹³ По поводу разделения между “сакральной” и “светской” эпохами цивилизации см.: *Journet Charles. l'Eglise du Verbe Incarne, p. 243.* В этой книге подробно проанализирована структура “сакрального Христианского мира”, присущая Средним векам (pp. 253—296): “Il serait inexact [по словам автора] de definir l'epoque medievale comme une epoque de confusion du spirituel et du temporel. Depuis la parole decisive du Christ sur les choses de Dieu et les choses de Cesar, les deux pouvoirs, meme quand ils seront reuins dans un meme sujet, resteront pour les chretiens formellement distincts. Mais leurs rapports seront caracterises par le fait que, dans la cite medievale, le spirituel ne se bornait pas a agir sur le temporel comme un element regulateur des valeurs politiques, sociales, culturelles. Il tendait en outre, en vertu d'un processus qui s'explique historiquement, a associer une portion de lui-meme au temporel, a devenir, uni au temporel, un element *composant* de la cite. La notion de chretien tendait a entrer dans la notion de citoyen, et la notion de christianisme dans la definition de la cite, non pas seulement comme une cause extrinseque et une *puissance inspiratrice*, mais encore comme une cause intrinseque et une *partie integrante*, Il fallait etre, en effet, chretien, membre visible

невековьем и который может быть назван эпохой барокко, сакральная цивилизация распалась, тогда как в политической сфере понятие и реальность государства постепенно возрастали. И все же принципы сакральной цивилизации в большей или меньшей степени сохранялись (в ужесточавшихся формах, поскольку эти формы становились в большей степени правовыми, нежели идущими от жизненного начала), так, например, понятие государственной религии¹⁴ вышло на первый план.

de l'Eglise, pour être citoyen; la cite, en vertu de son principe constitutionnel, n'était faite que de chrétiens. Ceux qui n'appartenaient pas visiblement à l'Eglise étaient d'emblée rejetés hors de la cite: les Gentils aux frontières, les Juifs dans les ghettos; pour ceux qui, d'abord chrétiens, brisaient ensuite avec l'Eglise, comme les hérétiques et les schismatiques, ils étaient un danger bien pire: ils ébranlaient les assises de la nouvelle cite et apparaissaient comme des ennemis du salut public" (p. 254): "Было бы несправедливо определять Средневековье как время смешения духовного и временного. После решающих слов Христа "Богу — Богово, а Кесарю — Кесарево", обе эти власти — даже когда их носителем выступает один и тот же субъект — с формальной точки зрения для христианина будут различаться. Но их соотношение в средневековом Граде будет определяться тем, что духовное не ограничивается воздействием на временное в качестве регулятора политических, социально-культурных ценностей. В силу исторически объяснимого процесса один из аспектов духовного стремится соединиться с временным и в единстве с ним становится составной частью Града. В тенденции понятие "христианин" становилось составной частью понятия "гражданин", а понятие "христианство" в определении Града (la cite) — не только внешней причиной духовной власти, но и ее внутренней причиной и составной частью. Действительно, чтобы быть гражданином, нужно было быть христианином, активным членом Церкви. Град в качестве конституционального принципа состоял из христиан. Те, кто явно не принадлежал к Церкви, отторгались от Града: дворянство — за границу, евреи — в гетто. Те же, кто был христианином, но потом порывал с Церковью, подобно еретикам или раскольникам, представляли серьезную опасность. Они подрывали основы нового Града и основы общественного благоденствия". (Пер. Н. Маньковской)

Далее (pp. 298—300) автор объясняет, в каком смысле этот "сакральный" строй не был строем "теократическим", как упрощенно считают некоторые историки.

¹⁴ Не начиная дискуссии о *Силлабусе* (опубликованный папой Пием IX в 1846 г. "перечень всех главных заблуждений нашего времени". — *Прим. пер.*) и степени авторитетности его различных параграфов, заимствованных из других папских документов, я бы хотел лишь заметить, что в то время (1855 г.), когда положение № 77 (о Государственной религии) было выдвинуто, Конкордаты (соглашения, которые папство время от времени заключало с государствами

Современная эпоха не сакральная, но светская. Порядок земной цивилизации и мирского общества достиг целостного разграничения и полной автономии¹⁵, которые сами по себе являются чем-то нормальным, требуемым в силу евангельского разделения между Божьим и Кесаревым. Но этот нормальный процесс сопровождался (и портился) самым агрессивным и бессмысленным процессом изоляции и в конечном счете отказа от Бога и от Евангелия в сфере общественной и политической жизни. Результат этого мы можем теперь наблюдать в теократическом атеизме коммунистического государства.

Ну что же, те христиане, кто обращен в будущее и кто надеется (пусть это и далекая надежда) на новый христианский мир, на новую цивилизацию, вдохновленную христианством, знают, что “мир покончил с нейтральностью. Желая того или не желая, государства должны будут сделать выбор за или против Евангелия. Их будет формировать либо дух тоталитаризма, либо дух христианства”¹⁶. Эти христиане знают, что новая цивилизация, вдохновленная Христианством, если она будет развиваться в истории, ни в коей мере не будет возвратом к Средним векам, но будет совершенно новой попыткой усилить Евангельское животворение глубин мирского существования. Они чувствуют, что эта новая эпоха будет стремиться реабилитировать человека в Боге и через Бога, а не помимо Бога и что она будет эпохой освящения светской жизни. Но как представить себе все это? Это означает, что христиане, о которых я говорю, должны создавать и развивать глубокую философию современной истории, а также отделять от подлинного временного развития, от подлинного развития человеческой совести и цивилизации те смертельные ошибки, которые их угнетают, и те плевелы, что растут среди пшеницы и способствуют порочности эпохи. Чтобы понять наш собственный конкретный исторический образ того, на что можно возлагать надежды в нашу эпоху, мы должны определить и принять во внимание в качестве экзистенциальной системы координат основные характерные

и монархами. — *Прим. пер.*), на которые предварительно было дано согласие, подвергались жестоким оскорблениям от имени либерализма, который в полную силу боролся с церковью. Таким образом, в силу этих фактов порочная форма, в которой ложная идеология часто искажает исторический процесс в его становлении, особенно очевидна. В такие моменты никто не готов отбросить то оружие, которым реально располагает.

¹⁵ Я имею в виду: в его собственной сфере и поле деятельности. См. выше в данной главе.

¹⁶ См. мою книгу: *Maritain J. The Rights of Man and Natural Law*. New York: Charles Scribner's Sons, 1943, p. 23.

для нашей эпохи черты, — другими словами, *историческую атмосферу* или *историческое сочетание*, которыми определяется сегодня существование и деятельность человеческого сообщества.

Как я только что сказал, историческая атмосфера современной цивилизации в противоположность средневековой цивилизации характеризуется тем, что она “мирская” или “светская”, но не “сакральная”. С другой стороны, основополагающая движущая идея — это не идея силы или стойкости в служении справедливости, но, скорее, идея завоевания свободы и реализации человеческого достоинства. С другой стороны, серьезное требование глубокого взаимного сотрудничества между церковью и политическим обществом — это требование не единства религиозно-политического органа, чем являлась *Христианская республика* в Средние века, но единства самого человека, одновременно являющегося членом политического общества и приверженцем церкви, если он свободно ей привержен. Религиозное единство не является предпосылкой единства политического, и люди, присоединяющиеся к различным религиозным и нерелигиозным учениям, должны участвовать в работе во имя одного и того же политического или мирского общего блага. Тогда как “средневековый человек”, как сказал отец Кортни Мюррей¹⁷, входил в государство (каковым оно было тогда), чтобы стать “гражданином через церковь и через свою причастность к церкви, современный человек является гражданином с полными гражданскими правами независимо от того, причастен он к церкви или нет”.

На основании сказанного можно сделать следующие выводы: во-первых, политическая власть — это не светская рука¹⁸ духовной власти, политическое общество автономно и независимо внутри своей собственной сферы. Во-вторых, равенство всех членов политического общества было признано в качестве основного принципа. В-третьих, важность внутренних сил, действующих в человеке, в противоположность вне-

¹⁷ Murray. *Op. cit.*, p. 57.

¹⁸ Что касается вопроса о “светской руке”, см.: *Ibid.*, pp. 62ff; *Journet Charles. l'Eglise du Verbe Incarne*, pp. 249, 317—326. Заметим, между прочим, что избитая фраза “обратиться к светской руке”, то есть к гражданскому праву, чтобы навязать при определенных обстоятельствах, относящихся к общественному порядку и мирской сфере, каноническое правило, касающееся приверженцев церкви, означает нечто весьма отличное от понятия политической власти как светской руки или инструмента церкви. Для плюралистического общества совершенно нормально, что отдельные правила автономного органа могут быть одобрены гражданским правом с собственной позиции гражданского общества, когда заботятся об интересах общего блага.

шим силам принуждения; свобода индивидуального сознания по отношению к государству, аксиома (которой всегда учила католическая церковь, но которой, как правило, пренебрегали государи и короли прошлых эпох), что вера не может быть навязана посредством принуждения¹⁹, — все эти положения стали более явно, чем раньше, главным достоянием цивилизации, и им следует придавать особое значение, если мы хотим избежать худших опасностей искажения политического общества и государственного тоталитаризма. В-четвертых, развилось разумное осознание (по крайней мере, в тех частях цивилизованного мира, где любовь к свободе еще высоко ценится и возрастает по мере того, как свобода подвергается угрозе) того, что ничто в большей мере не угрожает как общему благу Града земного, так и вневременным интересам истины в человеческом сознании, чем ослабление и уничтожение внутренних источников сознания. Общественное сознание также пришло к пониманию того, что свобода исследования, даже с риском ошибки, есть нормальное условие для людей, стремящихся найти истину, поэтому свобода искать Бога по-своему для тех, кто был воспитан в неведении или полуневедении Его, есть нормальное условие восприятия откровения Евангелия и учение церкви, когда благодать озарит их сердца²⁰.

Если у нас есть такая экзистенциальная система координат, то каковы же могут быть пути применения и реализации в нашу историческую эпоху тех верховных принципов, что господствуют над отношением между церковью и государством? Скажем так, что в новой цивилизации, вдохновленной христианством, настолько, насколько мы способны увидеть²¹, эти принципы должны в целом быть применяемы в меньшей степени через посредство общественной власти, нежели через посредство животворящего вдохновения церкви. Сама форма воздействия церкви на политическое общество стала более духовной, акцент сместился от власти и правового принуждения (которые церковь реализует, как всегда, в своей духовной сфере над своими приверженцами, но не над государством) к моральному влиянию и авторитету. Иными словами, образ или “стиль” во внешних отношениях церкви более соответствуют самой церкви и в большей степени отделены от тех образов, что с неизбежностью были представлены христианской империей

¹⁹ См.: *Journet. l'Eglise du Verbe Incarne*, pp. 261—264.

²⁰ См.: *infra*, pp. 181—182 (and nn. 33 and 34).

²¹ О понятии или возможном наступлении “*chretiene probane*” (мирского или светского христианства в противоположность сакральному христианству Средних веков) см.: *Journet. l'Eglise du Verbe Incarne*, pp. 243—252.

Константина²². Итак, превосходство церкви должно обретать пути своей реализации в полном проявлении ее *верховной мощи всепроницающего вдохновения*.

3. Принцип превосходства церкви

Верховный, непреложный принцип превосходства царства Божьего над земными царствами может быть применен и по-иному, нежели через превращение гражданского правительства в светскую руку церкви, через просьбы к королям об изгнании еретиков или через использование прав духовного оружия для ведения мирских дел в целях духовной необходимости (например, для освобождения подданных государя-изменника от клятвы верности ему). Такие вещи достойны восхищения в Средние века, но они суть мертвые письма для нашего века. Верховный, непреложный принцип первичности духовного и превосходства

²² Византийской Империи. — *Прим. пер.*

²³ Комментируя Конкордат, заключенный в 1940 г. между папским престолом и Португалией (согласно которому Португалия, гарантируя католической церкви полную свободу, не поддерживает какую-либо официальную церковь; и духовенство, кроме помощи в некоторых миссиях за границей, не получает какой-либо поддержки от государства), кардинал Серейра, патриарх Лиссабонский, сделал замечательное обращение, переданное 18 ноября 1941 г.:

“Иным аспектом соглашения, установленного Конкордатом, является взаимная автономия церкви и государства. Каждая из сторон является независимой и свободной в отношении сферы своей компетенции. Государство не опекает церковь, а церковь не вмешивается в дела государства.

Сторонники государства хотели бы добавить: подчинение церкви и, аналогичным образом, католического сознания. Но мы говорим: согласно учению церкви, государство обладает полной властью, но лишь в своей собственной сфере.

Именно христианство представило миру разделение между мирским и духовным, на котором зиждется основание всей христианской цивилизации. Здесь первоисточник свободы сознания...

Португалия признает церковь такой, какая она есть, и гарантирует ее свободу; но оно не поддерживает и не защищает ее как установленную государством религию...

То, что церковь утрачивает в официальном покровительстве, она вновь обретает в непорочной свободе действия. Свободный от обязательств в отношении политической власти, ее голос достигает более высокого воздействия на человеческие умы. Она оставляет Кесарю совершенно чистое поле, чтобы самой лучше заботиться о том, что принадлежит Богу. Она являет собой чистый кристалл, излучающий сокровище христианского откровения”.

церкви может быть применен по-иному (но не менее истинно, а даже более правильно ²³), когда в силу самого факта, что государство стало светским, верховные функции морального просвещения и морального руководства людьми, даже в том, что касается норм и принципов, связанных с социальным и политическим порядком, выполняются церковью совершенно свободно и независимо, и моральный авторитет церкви оказывает независимое влияние на решения людей во всех тех случаях, когда на карту поставлен какой-либо важный духовный интерес ²⁴. В этом случае верховное достоинство и авторитет церкви утверждают себя не благодаря принуждению, осуществляемому гражданской властью, но благодаря духовному просвещению граждан, которые должны свободно выносить суждение в соответствии с их личностным сознанием по каждому случаю, относящемуся к сфере политического общего блага. Этой реализации превосходства духовного может мешать или препятствовать противоположный образ действий, избранный другими гражданами (никогда не существовало непогрешимого пути). Однако, при прочих равных условиях, такой путь представляется более надежным в долгосрочной перспективе, нежели другие пути, полагающиеся на государственную власть. Этот путь более ясно обнаруживает свободу и чистоту духовного, потому что это последнее ничем не обязано светской руке, всегда готовой взять верх, и не должно освобождаться с большей или меньшей болью от могучих объятий государства, которое служит, лишь имея в виду ответную службу.

Давайте не будем забывать о том, что формирует сущностный признак и достояние превосходства. Высшая действующая сила не ограничена и не замкнута внутри себя. Она лучится. Она стимулирует внутренние

Кардинал Серейра сделал и другое важное сообщение по этому поводу 18 ноября 1946 г.

О Португальском Конкордате см.: *Maritain J. Raison et raisons*. Paris: Luf, 1947, ch. XII; *Commonweal*, February 5, 1943 (в этом издании выдержки из обращения 1941 г., к сожалению, часто неточно переведены); *Tablet*, London, October 2, 1948; *de la Briere Yves. Le Concordat du Portugal // Construire*, 1941 (журнал "Construire" во время войны заменял иезуитское периодическое издание "Etudes"); *Murray, op. cit.*, pp. 71—72 n.

²⁴ "Через свободного гражданина, который свободно соглашается с ее (церкви. — *Прим. пер.*) учением и законом и который, таким образом, своим свободным согласием направляет происходящее в Граде (Земном. — *Прим. пер.*), церковь косвенно соприкасается с жизнью Града. Через него происходящее в Граде обретает такое направление, что косвенно содействует сверхприродной миссии церкви" (*Murray. Ip. cit.*, p. 43).

силы или энергии других факторов (даже автономных в своих собственных сферах), место которых в шкале бытия более низко. Превосходство подразумевает проникающее и животворящее влияние. Признаком превосходства церкви является именно моральная мощь, благодаря которой она оживляет, пронизывает и ускоряет мирское существование и внутренние силы природы, чтобы привести их к более высокому и совершенному уровню внутри их собственного порядка²⁵ — именно того порядка мира и жизни цивилизации, внутри которого политическое общество обладает верховной автономией, но которое все же является более низким по отношению к духовному порядку и тому, что принадлежит к вечной жизни. Именно это абсолютистские или тоталитарные государства (так же как и рационалистическая философия в духовной сфере) наиболее упорно отказываются признать, даже если при этом они призывают уважать свободу религии (замыкая при этом религию в ее собственной небесной сфере и запрещая ей как-либо влиять на земную жизнь, как будто возможно запретить небу посылать на землю дождь или освещать ее). Но, в противоположность этому, именно животворящее влияние церкви и Евангелия на все в мире является тем, что реально и сущностно гарантируется христианским типом цивилизации и “образом” отношений церкви и государства, подобным тому, который мы сейчас обсуждаем.

* * *

Здесь я хотел бы сказать, что избитое выражение “проблема церкви и государства” в определенной мере двойственно, поскольку каково же значение этого слова *государство*? Было время, когда церковь должна была иметь дело с монархами христианского мира и с германскими императорами. Было время, когда она должна была иметь дело с абсолютными монархами, затем с современными абсолютистскими государствами, претендующими на то, чтобы быть образованиями типа личности или даже верховной (главенствующей) личности, управляющей политическим обществом. Сегодня ей приходится иметь дело либо с тоталитарными государствами, которые по своей природе обязаны преследовать ее, либо с демократическими государствами, которые все еще путаются в пережитках прошлого и не знают точно, что же им делать с церковью, потому что они все еще не поняли, что не они, а политическое общество в его организационной сфере является впредь *dramatis persona*²⁶, с которым

²⁵ См.: *Journet. l'Eglise du Verbe Incarne*, pp. 229—242.

²⁶ Действующее лицо (лат.). — Прим. пер.

лицом к лицу встречается церковь. Если демократический принцип полностью реализуется в мире, наступит время, когда церковь должна будет иметь дело с народами. Я имею в виду: иметь дело с политическими обществами, где государство перестает претендовать на то, чтобы быть верховной личностью, и будет лишь играть свою подлинную роль — роль главного представительства политического общества. Проблема церкви и государства имеет неодинаковое значение в этих различных случаях.

Давайте особо рассмотрим те обязательства, которые человеческое существо несет в отношении истины — не только в своей индивидуальной, но также в общественной жизни. Каждый человек имеет обязательства перед истиной в той мере, в какой он знает ее. Монархи ушедших эпох (или абсолютистские Государства, наследники монархов, понимаемые в гегельянском духе) имели обязательство перед истиной, к которой *они сами* в качестве отделенных от народа и управляющих политическим обществом были привержены по своей совести. Но у политического общества, как такового, есть обязательство перед истиной, к которой *сам народ*, граждане, формирующие политическое общество, привержены по своей совести. Политическое общество не знает иной истины, кроме той, которую знает народ.

В результате верховный принцип, состоящий в том, что политическое общество несет обязательства перед истиной и что его общее благо заключает в себе признание не только на словах, но и фактически существования Бога, — этот верховный принцип в прошлом осуществлялся благодаря обязанности, возложенной на монархов (или на абсолютистские государства, наследников монархов), вести политическое общество или народ к тому, что эти монархи или (предполагая, что у них есть собственная душа) эти абсолютистские государства считали истинной религией. Но в нашей исторической атмосфере (как только были признаны подлинное понятие государства и его чисто инструментальная функция в демократическом обществе) тот же самый верховный принцип должен осуществляться благодаря обязанности, возложенной на народ и усиленный его совестью, принимать в качестве просвещающего и вдохновляющего образца своей общественной и политической жизни и выражать то, что сам народ или граждане считают истинной религией. Таким образом, на практике все будет зависеть от того, во что народ по своей совести свободно верит, а также от полной свободы учить и проповедовать слово Божье, которая является основополагающим правом церкви и которая также необходима людям в их поиске истины, и от степени активности, с которой приверженцы церкви, как миряне, так и ду-

ховенство, свидетельствуют в своем реальном существовании о живой вере и Божественном Духе.

Если новая цивилизация будет вдохновлена Христианством, если политическое общество будет оживлено воздействием Евангелия в самом мирском существовании, это произойдет оттого, что христиане будут способны как свободные люди, говорящие со свободными людьми, оживить в народе нередко бессознательные христианские чувства и моральные установки, воплощенные в истории тех народов, что родились из старого христианского мира, и убедить народ, или большинство народа, в истинности христианской веры или, по меньшей мере, в ценности христианской социальной и политической философии.

* * *

Такое вдохновленное Христианством, подлинно и жизненно христианское общество (назовем его евангельски-христианским политическим обществом) благодаря самому духу, который должен оживать его и формировать его структуру, — это общество должно обладать собственной социальной и политической моралью, собственным представлением, жизненно укорененным в христианском сознании, о справедливости и гражданской дружбе, о мирском общем благе и общей задаче, о развитии человечества и цивилизации. Рассматривая сейчас новый и довольно трудный предмет, имеющий отношение к самому мирскому обществу в его собственном порядке и в его жизни, с его законодательством, мы можем спросить себя, какие же принципы должно ввести в действие это законодательство в том, что касается вопросов совести или вопросов, непосредственно связанных с личностными убеждениями, нормами и с гражданским правом. Здесь мы должны подчеркнуть, что законодательство рассматриваемого Христианского общества не может и не должно *подтверждать* или *одобрять* какую-либо форму поведения, противоречащую естественному праву. Но мы должны также понять, что это христианское законодательство может и должно *позволять* или *давать разрешение* на определенные формы поведения, которые в некоторой степени отличаются от естественного права, если запрещение таких форм поведения гражданским правом вредит общественному благу — либо потому, что такой запрет расходится с этическим кодексом сообществ граждан, чья преданность нации и верность собственным моральным убеждениям, сколь бы несовершенна она ни была, по своей сути важна для общего блага, либо даже потому, что данный запрет приведет

в результате к ухудшению поведения очень многих людей, чьи моральные устои выходят за рамки этого запрета²⁷.

Думается, что в рассматриваемых нами вопросах гражданское законодательство должно приспосабливаться к разнообразию моральных убеждений, имеющих различное духовное происхождение, которые по

²⁷ Фома Аквинский сформулировал основные положения этой проблемы в существенно важном отрывке. «Закон, — говорил он, — установлен в качестве определенного правила и меры человеческих действий. Так вот, всякая мера должна быть однородна измеряемой вещи... Следовательно, необходимо, чтобы даже законы были предписаны людям в соответствии с их состоянием, поскольку, как сказал Исидор (*Etym.*, Bk. V, p. 21) закон должен быть *возможен как в отношении природы, так и в отношении обычая отечества*.

Итак, возможность или способность действовать проистекает из укоренившегося *навыка* (*habitus*) или расположения субъекта, поскольку не одно и то же возможно для того, кто не обладает добродетелью, и для добродетельного человека — так же как для ребенка и зрелого человека. Вследствие этого у нас нет единого закона, установленного для детей и для взрослых; и многие вещи, допустимые для детей, для взрослых наказуемы законом или считаются постыдными. Сходным образом, людям, не обладающим полной добродетелью, следует позволять многие вещи, которых невозможно терпеть в человеке добродетельном.

Итак, человеческий закон установлен для множества людей, большая часть которого — это люди, не обладающие совершенной добродетелью. Следовательно, отнюдь не любой и не каждый порок, от которого добродетельный человек воздерживается, запрещен человеческим законом, а запрещены лишь важнейшие порочные действия, от которых может воздерживаться [указанная] основная часть множества, и в особенности те действия — например, убийство, воровство и т.д., — которые пагубны для окружающих и без запрещения которых человеческое общество невозможно сохранить” (*Sum. theol.* I—II. 96.2).

Он продолжает: “Человеческий закон стремится вести людей к добродетели, но не сразу, а постепенно. В результате он не предписывает немедленно большинству несовершенных людей того, что можно требовать от людей, который уже добродетельны, и не обязывает это большинство воздерживаться от любого вида зла. Иначе несовершенные люди, будучи неспособными вынести такие предписания, должны ввергнуться в худшие грехи, как сказано в Книге Притчей 30:33: *толчок в нос производит кровь* — и в Евангелии от Матфея 9:17: *если вливают вино молодое* — то есть предписания совершенной жизни — *в мехи ветхие* — то есть в несовершенных людей, — *прерываются мехи, и вино вытекает*, то есть предписаниями пренебрегают, и от этого пренебрежения люди ввергаются в худшие грехи” (*Ibid.*, ad. 2).

своей сути несут в себе общее благо социального устройства, не подтверждая и не одобряя этих убеждений, но, скорее, принимая их во внимание. Иными словами, гражданское право должно лишь утверждать правила, разрешающие поступки, одобренные различными моральными законами, или придавать таким поступкам юридическую действительность, которая предписана их природой. Следовательно, государство не должно брать на себя ответственность за эти поступки или обосновывать их посредством своего официального заявления, но лишь должно регистрировать (когда необходимо решение гражданских властей) признанную указанными моральными законами обоснованность поступков.

Таким образом, в только что определенном мною смысле разумное применение плюралистического принципа²⁸ меньшего зла должно тре-

²⁸ Давайте не будем считать, “что поскольку все человеческие мнения любого типа имеют право на то, чтобы их преподавали и распространяли, то государство должно быть обязано признать в качестве юридически действенного для любой духовной группы закон, выработанный этой группой в соответствии с ее собственными принципами. Я не это имею в виду. Для меня данный принцип означает, что, дабы избежать больших зол (то есть крушения мира в обществе либо оцепенения или распада совести), государство может и должно терпеть (терпеть не значит одобрять формы вероисповедания, более или менее отличающиеся от истинной: *следует терпеть обряды неверных*, учил Св. Фома Аквинский (*Sum. theol.* II—II. 10.11). [Следует терпеть иные] формы вероисповедания, а также пути постижения смысла жизни и образы поведения; следует признать, что различным духовным группам, входящим в состав политического общества, должен быть дан отдельный юридический статус, который законодательная власть *самого государства в его политической мудрости* должна приспособить, с одной стороны, к характеру этих групп, а с другой — к общей тенденции законодательства, стремящегося к добродетельной жизни, а также к предписаниям морального закона, ради полной реализации которых указанная законодательная власть должна стараться контролировать, насколько возможно, это разнообразие форм” (*Humaneste integral*, pp. 172—173; *True Humanism*, pp. 160—161; я внес некоторые изменения в английский перевод). См. также: *Du regine temporel et de la liberte* (*Freedom in the Modern World*), ch. I, n. 12. При таком плюралистическом представлении, как я отмечал (p. 80, French ed.; p. 66, English ed.), “гражданское законодательство может совпадать или согласовываться с каноническим правом католиков”, тогда как для других духовных групп оно может быть иным, но при этом всегда ориентированным в сторону истинных моральных принципов. В этой связи можно заметить, что статья 24 Португальского Конкордата запрещает развод лишь тем, кто заключил католический брак. “Это положение, — комментирует отец Джон Кортни Мюррей, — иллюстрирует то, что я имел в виду, говоря, что государство организует то, что уже “есть” в обществе” (*op. cit.*, p. 72 n.).

бовать от государства юридического признания моральных законов, присущих входящим в состав политического общества меньшинствам, правила нравственности которых, хотя и несовершенны в некотором отношении по сравнению с христианской моралью, должны быть признаны достоянием нации в ее общем стремлении к благой человеческой жизни. Такое признание должно быть основано не на праве (я не знаю, каком именно), которым любая моральная форма жизни должна была бы обладать в отношении гражданского права, но на требованиях политического общего блага, которое в демократическом обществе нуждается, с одной стороны, в особом уважении к внутренним смыслам и сознанию человеческого субъекта, а с другой стороны, в особой осторожности, чтобы не навязывать силой права моральных норм, слишком тяжелых для восприятия широкими слоями населения. Политически мудрый законодатель, далее, должен определить, какие сообщества граждан могут обладать тем множественным юридическим статусом, который я описал.

И, наконец, я должен увидеть в некотором уопостигаемом будущем обществе законы политического общества, признающие в таких случаях (не посредством права, относящегося к какому-либо моральному образу жизни, но посредством свободного решения политической мудрости) моральные кодексы, которые выражают совесть основных духовных родословных, представляющих национальное сообщество и его богатое моральное наследие. Разумеется, при условии, что политическое общество, предоставляя такие свободы своим частям, заботится о моральных интересах целого и ограничивает те ущемления высших требований естественного права, которые законодатели должны допустить в качестве меньшего зла во имя общего блага. Конечная цель права — сделать людей морально совершенными. Гражданское право должно приспособиться, ввиду максимального [морального] совершенства, доступного большинству людей, к различным образам жизни, одобренным разными моральными кодексами. Но оно должно сопротивляться переменам, проистекающим от постоянного ослабления морали и разложения масс. Гражданское право должно также всегда поддерживать всеобщую направленность к добродетельной жизни и инициировать *стремление* на каждом уровне к полному воплощению морального закона.

4. Принцип сотрудничества

Давайте теперь вновь вернемся к отношениям между церковью и государством и рассмотрим наш второй непреложный принцип — прин-

цип сотрудничества. Принадлежащее кесарю не просто отделено от принадлежащего Богу, но первое должно взаимодействовать со вторым. Какими же тогда, в конкретной форме рассматриваемого мною христианского политического общества, должны быть подходящие средства, через которые следует применять принцип *необходимого сотрудничества*?

Этот вопрос, как мне представляется, содержит три скрытых смысла: первый, касающийся политического общества и государства, имеет дело с наиболее общими и косвенными формами взаимопомощи между ними и государством; второй, касающийся в особенности государства или гражданской власти, имеет дело с общественным признанием Бога; и третий, касающийся в одном случае конкретно государства, а в другом случае конкретно политического общества, имеет дело со специфическими формами взаимопомощи между церковью и политическим обществом.

Наиболее общая и косвенная форма сотрудничества

Что касается первого пункта (наиболее общей и косвенной формы взаимопомощи), я бы присоединился к словам отца Джона Кортни Мюррея в его докладе Американскому теологическому обществу о том, что “главная помощь, содействие и поддержка”, которые политическое общество и государство “обязаны оказывать церкви” (лучше было бы сказать: человеку в отношении его вечного предназначения), состоит в целостном выполнении ими своих обязанностей по отношению к их собственным целям, в их внимании к естественному праву и в полной реализации их политической обязанности создавать “в обществе такие условия — политические, социальные, экономические, культурные, — которые будут способствовать достижению человеком его целей, мирному обладанию им всеми его правами; беспрепятственному исполнению всех его обязанностей, полному развитию всех его способностей. Здесь есть задача материальная — содействие процветанию, справедливое распределение материальных благ, которые поддерживают человеческое достоинство. Существует также нравственная задача — действенное обеспечение правового порядка. Такая организация общества в соответствии с требованиями справедливости” является “первым, наиболее надежным и необходимым вкладом” политического общества и государства в интересы церкви — “вкладом косвенным, но таким, без которого невозможно — или слишком трудно — достижение целей церкви”²⁹.

²⁹ Murray. Op. cit., p. 48: “Нет ничего более ясного, чем настойчивость папы в том, что добросовестное исполнение государством его непосредственной вла-

Общественное признание существования Бога

Что касается второго пункта (общественное признание существования Бога), то я уже говорил, что политическое общество, которое является реально и жизненно христианским, должно осознавать учение и мораль, которые освещают для него (то есть для большинства народа) принципы демократического права и руководят приведением этих принципов в действие. Это общество должно осознать веру, которая вдохновляет его, и выразить эту веру публичным образом. Разумеется, очевидно, что для любого народа такое публичное выражение общей веры должно предпочтительно принять формы той христианской конфессии, с которой наиболее жизненно связаны история и традиции этого народа. Но другие институционально признанные религиозные конфессии должны принять участие в этом публичном выражении (как это происходит в Соединенных Штатах), и они также должны быть представлены в советах нации, с тем чтобы они могли защищать свои права и свободы и помогать в решении общей задачи. Что же касается неверующих граждан, то они должны понять, что политическое общество как целое столь же свободно в общественном выражении собственной веры, как и они сами, индивиды, свободны в выражении своих нерелигиозных убеждений.

Особые формы взаимного сотрудничества

В отношении третьего пункта — специфических форм взаимопомощи между политическим обществом и церковью — я хотел бы сделать несколько предварительных замечаний. Очевидно, что помогать следует именно духовной миссии церкви, а не политической власти или мирским привилегиям, которых некоторые из ее приверженцев требуют во имя нее. На той же стадии развития самосознания, которой достигли современные общества, социальная или политическая дискриминация в пользу церкви или дарование политических привилегий ее служителям или верующим могли бы по своей природе подвергать опасности эту духовную миссию, а не помогать ей.

сти над мирской жизнью людей является вместе с тем сущностной реализацией его косвенной власти и обязанности поддерживать цели церкви и помогать им... Духовная проблема нашей эпохи фактически сосредоточена внутри мирского порядка. И современное “процветающее государство” лишь своим служением человеческому процветанию должно служить церкви лучше, нежели когда-то Юстиниан или Карл Великий” (*Ibid.*, p. 49).

Я только что говорил о служителях церкви. В отношении их частной позиции уместно сделать некоторое более детальное пояснение.

Освобождение от военной обязанности, данное священникам во многих странах, не является *социальной привилегией*. Быть освобожденным от необходимости проливать кровь — это высокая моральная привилегия для человека, но в то же время с мирской и земной точки зрения (поскольку в современной “вооруженной нации” она подразумевает исключенность из общего правила и общего риска) — это состояние социальной униженности (не говоря уж о негодовании, которое эта привилегия может иногда вызвать), навязываемое людям, посвятившим себя Богу через признание своей мирной миссии в человеческом сообществе.

С другой стороны, следует провести различие между *простым приспособлением права и обычая* к различным функциями или сословиями общества, которые значимы для общего блага социальной структуры, и *юридической привилегией*, поощряющей отдельную категорию [граждан] определенными мирскими преимуществами, нарушая принципы равенства всех перед законом. Права, перечисленные в Кодексе канонического права в главе *de privilegiis clericorum* ³⁰, посредством которых церковь со своей позиции санкционирует определенные требования священства, должны быть признаны гражданским обществом плюралистического типа в качестве относящихся к первому случаю: приспособление права и обычая к различным функциями или сословиями общества.

Подобные примеры с очевидностью должны быть обнаружены среди определенных преимуществ, иногда предоставляемых духовенству, чего сама церковь, в ее собственной роли и на ее уровне как автономного общества, не должна вписывать в свой кодекс и чего она никогда не должна считать правами, в которых нуждается духовенство. Так, в некоторых странах, например в Соединенных Штатах, железнодорожные компании предоставляют священникам льготы на проезд. Подобные преимущества, в принципе, могут быть предоставлены также людям, исполняющим другие функции, например медицинским работникам. Фактом остается то, что в любом случае использование таких преимуществ предполагает в тех людях, которые ими пользуются, общее их поведение, которое достаточно скромно, чтобы не дать этому незначительному неравенству казаться оскорбительным или даже скандальным, как это было с конным облачением бенедиктинских аббатов в XIII в. (Св. Фома ездил на осле, что подобало члену ордена нищенствующих) ³¹.

³⁰ О привилегиях священнослужителей (лат.). — Прим. пер.

Но давайте оставим это отступление и вернемся к нашей цели, а именно к обсуждению специфических форм взаимного сотрудничества между политическим обществом и церковью в нашу историческую эпоху. Невмешательство государства в дела религии не подразумевает, что в том, что касается моральной и религиозной сферы, государство должно стать в стороне и занять позицию безразличия. У государства нет власти навязывать какую-либо веру или исключать какую-либо веру из внутренней сферы совести. Однако государство, как мы видели в предшествующей главе, должно своими средствами поощрять общую нравственность через реализацию справедливости и упрочение законности и посредством контроля за развитием глубинных условий и средств в поли-

³¹ Давайте наконец отметим, дабы избежать какого-либо неверного понимания, что с позиции того, что обычно называется “положением” (“thesis”), и при условии осознания реального значения слов не существует противоположности между всем сказанным в этой главе и фактом полагания в виде идеальной искомой ситуации привилегированных юридических условий для католической церкви благодаря правам, которыми она обладает как вестник божественной истины. Поскольку при фактическом положении дел, созданном пришествием современного общества и демократического строя, условия реализации такой идеальной ситуации (того, что называется “предположением” (“hypothesis”) предполагают народ, в котором исчезло разделение по религиозным вопросам и в котором католическая вера принята всеми. (И давайте не будем забывать, что вследствие взаимного общения между всеми нациями мира невозможно религиозное единодушие в одном народе, если такое единодушие не охватывает все человечество.)

В таком случае католическая церковь, несомненно, должна быть единственной реально обладающей теми правами и свободами, что даны *de jure* различным религиозным органам, институционально признанным в христианском обществе, подобном описываемому нами. Следовательно, идеал, предвидимый в “положении”, должен быть реализован в ситуации, которая уже явно является привилегированной, но которая не подразумевает ни мирских преимуществ, дарованных некоей категории граждан вопреки остальным, ни какого-либо отклонения от принципа равенства всех перед законом, ни, в еще большей степени, давления государства в вопросах совести, ни какой-либо инструментальной роли государства в качестве светской руки церкви.

И, по правде говоря, обсуждаемая идеальная ситуация должна соответствовать как правам церкви (первое из которых — сообщать Божественную истину), так и заветнейшим откровениям сердца христианина — она должна им соответствовать во-первых и главным образом благодаря тому, что она предполагает, а именно: всеобщее исчезновение религиозного разделения в мире и всеобщую приверженность истинной вере.

тическом обществе для благой человеческой жизни — как материальной, так и духовной. Что касается религиозных вопросов, то государство должно заниматься ими на определенном уровне, являющемся уровнем гражданского мира и благосостояния, и со своей собственной позиции — позиции мирского общего блага. Например, как мы только что сказали, гражданская власть обязана в качестве представляющей народ удовлетворять просьбы тех религиозных сообществ, которые исторически укоренены в жизни народа. И совершенно нормально, что, принимая законы, связанные с реализацией прав ассоциаций, оно должно официально признавать одни религиозные сообщества (как и все ассоциации, религиозные или светские, образовательные, научные или занятые в социальной сфере, чья деятельность наиболее важна для общего благосостояния) в противоположность другим религиозным группам или светским организациям, обладающим свободой, но не признанным институционально. Более того, принимая во внимание структуру некоторых религиозных сект, стремящихся к разрушению основ общей жизни — скажем, предписывающих коллективное самоубийство или расовое уничтожение, — государство должно распустить такую религиозную секту, как и любую другую криминальную или подрывающую национальную безопасность ассоциацию. Все это связано с реализацией [принципа] справедливости и подразумевает равенство всех граждан, каковы бы ни были их раса, их социальный статус или вероисповедание.

В этой связи нужно подчеркнуть, во-первых, что субъекты права являются не абстрактными сущностями, подобными “истине” или “лжи”, но человеческими личностями, рассматриваемыми индивидуально или коллективно; и во-вторых, что равенство прав всех граждан является основным принципом современного демократического общества. Следовательно, сам факт (на который я так часто обращал внимание в этой главе), что гражданское общество, ставшее светским или чисто мирским, объединяющее в своей общей задаче и общем благе людей, принадлежащих к различным религиозным семьям, как следствие имеет то, что принцип равенства должен применяться не к “учениям” или “убеждениям” (это не имело бы значения), а к *гражданам*, принадлежащим к этим различным религиозным семьям, которые политическое общество со своей собственной точки зрения воспринимает как части своего общего морального наследия. Разве не через граждан, являющихся приверженцами церкви, церковь, которая, как я уже отмечал, выше политического общества, вступает в сферу политического общества и его мирского общего блага? Как следствие, именно с точки зрения прав

граждан, составляющих политическое общество, государство будет определять свою позицию в отношении к юридическому статусу церкви внутри мирской сферы и в отношении мирского общего блага.

Таким образом, христианское политическое общество, о котором я говорю (предполагая, что большинство людей в этом обществе исповедуют католическую веру), должно хорошо знать, что сама церковь не является его частью, но она выше его. И в этой связи политическое общество должно признать юридическое лицо церкви, как и ее духовный авторитет в руководстве ее приверженцами внутри ее духовной сферы, и оно должно иметь с ней дело как с совершенным и полностью независимым обществом, с которым политическое общество должно заключать соглашения и с верховной властью которого оно должно поддерживать дипломатические отношения. Однако, несмотря на все это, данное христианское политическое общество должно осознавать, что в его собственной мирской сфере и в отношении тех прав, которыми они обладают, граждане-христиане (вместе с той коллективной деятельностью, которую они и их разнообразные учреждения свободно осуществляют в национальном сообществе) не более привилегированны в юридическом отношении, чем какие-либо другие граждане.

Иными словами, это христианское политическое общество должно понять, что существует лишь одно временное общее благо — благо политического общества и что существует лишь одно вневременное общее благо — благо царства Божьего, которое находится вне политики. Как только политическое общество полностью обособилось в своем светском виде, факт предоставления в нем блага для отдельных членов общества — мирского блага приверженцев какой-либо одной религии (даже если это истинная религия) и требование для них, соответственно, привилегированного правового положения в политическом обществе, создаст в последнем прецедент, вызывающий рознь и в этом смысле мешающий достижению мирского общего блага ³².

* * *

После этих предварительных замечаний я перехожу к предмету нашего обсуждения, а именно к особым формам взаимоотношений между церковью и политическим обществом.

³² См. мою книгу: *Maritain J. The Rights of Man and Natural Law*, pp. 26—27. См. также: *Rommen Heinrich. Church and State // Review of politics*, July, 1950.

Как я уже отметил в первой части этой главы, человек является одновременно членом политического общества и, если он привержен церкви, того вневременного общества, которое есть церковь. Он бы должен быть разделен надвое, если его мирская причастность отделена от его духовной причастности. Обе должны реально соприкасаться и быть связаны, а реальное соприкосновение и связь, если это не взаимный видимый антагонизм, есть взаимопомощь. Более того, само общее благо мирского общества подразумевает, что последнее косвенно помогает людям в их стремлении к вневременным благам, что является сущностной составляющей стремления к счастью. И, наконец (не говоря уже о том факте, установленном теологией, что человек по своей экзистенциальной природе нуждается в божественной благодати для достижения высочайших человеческих целей, как социальных, так и индивидуальных), христианское политическое общество, которое мы обсуждаем, должно осознавать то, что христианские истины, побуждения и вдохновения Евангелия, пробуждающие общую совесть и входящие в сферу мирского существования, есть сама душа, внутренняя мощь и духовный оплот демократии. Так же как демократия должна под угрозой распада поддерживать и защищать демократическое право, точно так же христианская демократия, то есть демократия, полностью осознающая свои истоки, должна под угрозой распада оберегать в себе христианское чувство человеческого достоинства и человеческого равенства, справедливости и свободы. Для того являющегося подлинно христианским политическим обществом, которое мы обсуждаем, подавление любого реального контакта и связи, то есть любой взаимопомощи между церковью и политическим обществом, попросту означало бы самоубийство.

Каковы же в таком случае те особые формы взаимопомощи, о которых я упоминал?

Самая основная из них есть признание и гарантирование государством полной свободы церкви, поскольку гарантия чьей-либо свободы, несомненно, актуальная — причем самая актуальная, хотя и негативная, — форма сотрудничества с ним и помощи ему. Вера в то, что взаимная свобода означает взаимное равнодушие — это иллюзия Нового времени. Могу ли я игнорировать кого-либо, чью свободу я гарантирую? Теория взаимного игнорирования церкви и государства является самообманом: она либо изменяется на практике (как это было во Франции в XIX в.), таким образом, что государство посягает на духовные дела и противостоит церкви, ради защиты и укрепления собственными методами так

называемой свободы церкви; либо так, что государство принимает существование церкви (не признавая ее) и реально гарантирует, так или иначе, свободу церкви.

Обеспечение церкви полной свободы и свободного выполнения ее духовной миссии есть основное требование как данных Богом прав церкви, так и основных прав человека. Но это необходимо также и для общего блага политического общества в его собственной сфере, поскольку мирское общее благо нуждается именно в условиях для воздействия Евангелия на всю социальную структуру. Государство просто действует своими средствами (например, обеспечение общего блага политического общества), гарантируя полную свободу церкви в ее духовной миссии. И, как мы видели, оно может обеспечить такую гарантию — в нашу историческую эпоху она обеспечивает ее наилучшим образом, — не давая юридических привилегий приверженцам церкви.

И, наконец, есть вторая особая форма взаимопомощи, которая тоже необходима. Я имею в виду не только негативную помощь, каковой является обеспечение свободы, но и позитивную. Теперь я говорю не о государстве, а о политическом обществе с его свободными органами и учреждениями. В обсуждаемом нами христианском политическом обществе эта позитивная форма помощи никоим образом не должна нарушать основное правило: равные законы и равные права для всех граждан. Государство не должно помогать церкви юридическими привилегиями и стремиться обрести ее лояльность через мирские блага, уплаченные за ее свободу. Скорее, политическое общество должно помогать церкви в ее духовной миссии, *прося о помощи* для своего мирского общего блага. Дело в том, что понятие помощи неоднозначно: помощь — это дорога с двухсторонним движением. И в конце концов разве не более естественно, чтобы нечто высшее — или высшего достоинства само по себе — помогало чему-то меньшего достоинства, нежели чтобы земное помогало духовному? Ведь духовное, помимо того, что предоставляет большую помощь, и получает большую помощь в своих непосредственных делах.

Таким образом, политическое общество и его свободные органы и учреждения, пользуясь своей свободой экзистенциальной деятельности в рамках права, должны просить большего у церкви. Они должны просить — на основании свободы и равенства прав всех граждан — ее сотрудничества в сфере всякой деятельности, стремящейся к просвещению людей и улучшению их жизни. Они должны помогать религиоз-

ной, социальной и образовательной работе, посредством которой церковь (как и другие духовные или культурные группы, чья помощь обществу благу должна быть признана политическим обществом и его органами и учреждениями) свободно участвует в процессе обеспечения общего благосостояния. Удаляя препятствия и открывая двери, политическое общество, его свободные органы и учреждения должны помогать стремлению проповедников Евангелия идти в массы и участвовать в их жизни, способствовать материальному и моральному развитию нации, помогать в организации досуга, достойного человека, и развивать в людях чувство свободы и братства³³.

Таким должно быть, как мне представляется, позитивное сотрудничество между политическим обществом и церковью. И благодаря животворящей силе истины мы можем поверить, что среди всех религиозных или культурных учреждений, свободно сотрудничающих с политическим обществом, церковь, которая поистине представляет подлинную веру (в противоположность другим религиозным учениям, свидетельства которых более или менее шатки, и в противоположность более или менее ошибочным философским учениям), должна фактически увеличивать те возможности, которые свобода дает всем гражданам.

III. Некоторые практические выводы

Настоящее есть не что иное, как граница — линия, разделяющая прошлое и будущее. Так что мы можем понять настоящее только в терминах прошлого или будущего. Поэтому я думаю, что христианам следует поразмышлять о будущем.

Что касается моей попытки обрисовать будущий тип христианского политического общества, то что бы кто ни думал о его отдельных чертах, для меня существенным остается тот факт, что общие верховные принципы непреложны, что применяются или реализуются они по аналогии и изменяются в соответствии с разнообразием исторических умонастроений. Таким образом, принципы, которые определенным образом применялись сакральным обществом Средних веков, всегда остаются истинными, но по-иному применяются в современном светском по своему характеру обществе³⁴.

³³ См. мои книги: *Maritain J. Humanisme integral*, pp. 184—185 (*True Humanism*, pp. 172—173), *The Rights of Man and Natural Law*, pp. 28—29.

³⁴ Чтобы по-иному выразить эту точку зрения, мы можем использовать сделанное мной в гл. 5 разграничение между обладанием правом и его реализа-

Если мы поймем это, то увидим, что многие проблемы, тревожащие сознание современного человека, решаются сходным образом.

С одной стороны, мы видим, что осуждение теологического либерализма католической церковью никогда не изменится. Дело в том, что теологический либерализм заключает в себе ложную философию абсолютной метафизической автономности человеческого разума и воли. Он сделал так называемые “современные свободы” абсолютными и неограниченными до такой степени, что обязательства человека перед истиной или перед общим благом попросту исчезают. Теологический либерализм также настаивал, что принципы, которые применялись в Средние века или в эпоху барокко тем способом, который сегодня не действует, — что сами принципы преходящи и отвергнуты эволюцией идей и обществ. Такая позиция является по сути ошибочной. Однако это вовсе не означает, что понятие “современные свободы” следует отрицать. И это вовсе не запрещает церкви сегодня провозглашать такие свободы, как свобода совести, свобода учения и т.д.³⁵

С другой стороны, мы видим, что заявления, подобные ответу кардинала Меннинга Гладстону, несомненно верны.

“Если бы завтра в Англии католики оказались у власти, — писал кардинал Меннинг, — не был бы предложен ни один закон против нонконформистов (“*penal law*”) и даже тень принуждения не пала бы на веру какого-либо человека. Мы должны стремиться к тому, чтобы все люди верили в истину; однако навязанная вера есть ханжество, ненавистное и Богу, и людям ... Если завтра католики станут “правлящим народом” в этих царствах, они не будут использовать политическую власть, чтобы усугублять религиозную разоб-

цией. Я могу, например, обладать правом на личную свободу и законно лишиться возможности его реализации, если моя страна ведет справедливую войну и предписывает мне быть призванным.

Церковь не утрачивает какого-либо из существенных прав, которых она требовала или реализовала в прошлом. Тем не менее она может отказаться реализовывать определенные права не потому, что она вынуждена так делать, но добровольно и исходя из соображений общего блага, а также изменившейся исторической ситуации. В прошлом она реализовывала право прекращать гражданскую войну, которая жестоко вредила духовному благополучию народа. В своей сути церковь всегда обладает этим правом. Но если она реализует его в условиях современности, то сама реализация повредит общему благу как церкви, так и гражданского общества. Итак, в силу справедливости (справедливости в отношении общего блага как цивилизации, так и царства Божьего) церковь отказывается от реализации этого права.

³⁵ См. мою книгу: *Maritain J. Raison et raisons*, pp. 280—283.

щенность народа. Мы не закроем ни одну из их церквей, или колледжей, или школ. Они должны обладать теми же самыми свободами, которыми мы [сейчас] обладаем в качестве меньшинства”³⁶.

Такое заявление значимо не только для Англии, но и для любой свободолюбивой страны. Это относится не к вынужденно принятым требованиям “предположения”, но к самим принципам, реализуемым в современной исторической обстановке. Даже если отдельный гражданин не придерживается той религии, которой придерживается целый народ, его право на отказ ни в коем случае не должно нарушаться государством во вдохновленном христианством современном демократическом обществе. Даже если, по Божьей благодати, возвратится религиозное единство, возврат к сакральному обществу, в котором гражданская власть была инструментом или светской рукой духовной власти, немыслим для христианского общества. Те католики, которые готовы отдать свои жизни за свободу, придерживаются таких воззрений не в силу их целесообразности, но в силу морального обязательства или справедливости. Однако это не означает, что они в каком-либо смысле пренебрегают, но, наоборот, поддерживают и утверждают больше, чем когда-либо, принцип превосходства духовного порядка над мирским и принцип необходимого сотрудничества между церковью и политическим обществом.

Я знаю, что есть люди, которые во имя религиозной истины хотели бы выдвинуть принцип гражданской нетерпимости³⁷. Да, они должны искренне предлагать свое решение миру, требовать, чтобы государство сделало всех нехристиан и неортодоксов гражданами второго сорта, и они должны быть готовы осознать все последствия таких требований, причем не только для себя, но и для самой деятельности церкви в мире, а также для мира и общего блага гражданского общества³⁸.

³⁶ *Manning Henry*. The Vatican Decrees in Their Bearing Civil Allegiance. London, 1975, pp. 93—96.

³⁷ См. замечания: *Father Max Pribilla*. Dogmatische Intoleranz und burgerliche Toleranz // *Stimme der Zeit*, April, 1949; *Father Robert Rouquette S. J.* Chronique de la vie religieuse // *Etudes*, September, 1949.

³⁸ В теологическом слове понятие “гражданская терпимость” (предписывающее государству уважение к совести) было переосмыслено с точностью до наоборот и превратилось в несомненно ошибочную “догматическую терпимость”, которая означает, что в самой сфере совести и в отношении божественного откровения человек обладает правом на свободу от истины или что у человеческого сознания нет обязательств перед истиной.

Я также знаю, что, наоборот, существуют люди, которые хотели бы во имя гражданской терпимости заставить церковь и политическое общество жить в полной и абсолютной изоляции. Ну хорошо, я скажу (как свидетельство человека, любящего эту страну), что европейца, который приезжает в Америку, поражает то, что выражение “разделение между церковью и государством”, которое само по себе ошибочно, не имеет одинакового значения здесь и в Европе. В Европе оно означает, или означало, полную изоляцию, проистекающую от вековых непониманий и войн и приведшую к самым плачевным результатам. Здесь оно фактически означает отказ давать какие-либо привилегии одному религиозному вероисповеданию в ущерб другим и отказ от установленной государством религии, разделение между государством и церквями, которое совместимо с благими чувствами и взаимным сотрудничеством. Жесткое разделение и реальное сотрудничество — это историческое достояние, ценность, которую европейец, возможно, даже больше готов понять из-за своего горького опыта. Благодарите Бога, что вы заботливо храните это достояние, и не позволяйте своему понятию “отделенности” превратиться в европейское.

Избегав влияния Локка и Просвещения XVIII в., Конституция этой страны выросла из векового наследия христианской мысли и цивилизации³⁹. Довольно парадоксальным образом и благодаря глубоким религиозным чувствам Отцов-Основателей, она возникла в момент неустойчивого равновесия (каковы, впрочем, и все моменты времени) в истории идей как мирское (и даже в определенной мере рациональное) порождение вечной христианской жизненной силы, которая, несмотря на три столетия трагических злоключений и духовной разделенности, оказалась способной создать это важное мирское достижение на заре американской нации — как если бы утраты, понесенные человеческой историей в верховной сфере целостности и единстве веры, и интерес к теологической истине были той ценой, которая уплачена, принимая во внимание человеческую слабость и запутанность, за освобождение в опре-

³⁹ Как я сказал в книге “Scholasticism and Politics” (New York: Macmillan Co., 1940, p. 94): “Ее структура немногим обязана Руссо, и, если верить некоторым моим друзьям-доминиканцам, эта Конституция, скорее, имеет некоторое отношение к тем идеям, которыми руководствовались в Средние века в конституции Ордена Св. Доминика”. — Об истории и значении американского отношения к проблеме церкви и государства см.: Stokes Anson Phelps. Church and State in the United States. New York: Harper & Bros., 1950; Parsons Wilfrid, S.J. The First Freedom. New York: The Declan X. Macmillan Co., Inc., 1948.

деленный момент времени смиренной мирской христианской энергии, которая в любом случае должна пронизывать историческое существование человечества. Бесценно для политической философии конца XVIII в. и значение установлений Американской конституции. Эта Конституция является выдающимся светским документом, на создание которого оказала влияние современная ему философия. Дух этого великого политического христианского в своей основе документа противоречат идее создать человеческое общество вне Бога и без какой-либо религиозной веры. Благодарение и публичная молитва, обращение к имени Божьему по случаю любого официального собрания являются в практическом поведении нации знаком именно этого духа.

* * *

Католическую церковь иногда упрекают в том, что она “авторитарна”, как будто авторитет (то есть право быть выслушанным), которым она пользуется у своих приверженцев, следя за сохранностью истины откровения и христианской морали, должен привести к поощрению авторитарных тенденций в сфере гражданской жизни и деятельности ⁴⁰. Я позволю себе заметить, что тем, кто делает такие упреки, недостает как теологической, так и исторической проницательности.

Им недостает исторической проницательности, поскольку они не понимают значимости разнообразия исторических устроений, которые в прошлом делали власть церкви над государством необходимой для общего блага цивилизации (а теперь делают государство и церковь свободными друг от друга).

Им недостает и теологической проницательности, потому что они не видят, что власть церкви в ее собственной духовной сфере есть не что иное, как ее обязательство перед Богом и перед ее миссией. Эта власть [церкви] относительно ее собственной организации в своей сути прямо противоположна организации гражданского общества. Как сказал папа Пий XII в своем обращении, переданном 2 октября 1945 г., основание

⁴⁰ Я ссылаюсь на серьезных авторов, а не на Поля Бланшара. Его трактовку данного вопроса (*Blanchard P. American Freedom and Catholic Power. Boston: Beacon Press, 1949, ch. III*) не стоит даже обсуждать, поскольку она просто недобросовестна, как и остальная часть его книги, где критицизм вместо прояснения сути дела постоянно портится искаженной интерпретацией и путает все предметы недопустимым образом, вплоть до приписывания католической церкви “развитой системы фетишизма и колдовства”.

церкви как общества было выстроено сверху вниз, но политическое общество выстраивается снизу вверх⁴¹. Иными словами, власть в церкви нисходит сверху вниз, а власть в политическом обществе восходит снизу вверх. И тогда как папа в церкви является наместником Христа, правители политического общества являются наместниками народа. Как следствие, именно особый приоритет политической свободы в сфере гражданского общества соответствует особому приоритету доктринального авторитета в сфере церкви.

Кроме того, следует заметить, что ни одно правление не является менее авторитарным, чем правление католической церкви. Она правит без полицейских сил и физического принуждения огромным количеством людей, за чье духовное общее благо несет ответственность. Здесь у нас есть такое общество, порядок которого в первую очередь зависит от нематериального воздействия на человеческие души учения, проповеди, вероисповедания и духовной жизни и лишь во вторую очередь — от внешней власти закона. Папа обращается к совести людей, он рассчитывает на внутреннюю жизненность веры, чтобы его слово было услышано; дабы реализовать свое доктринальное и моральное руководство католиками, он должен обращаться к духовным санкциям канонического права, но сравнительно редко.

Он обладает над церковью властью, которая верховна и суверенна⁴². Но эта верховная власть реализуется на огромной и бесконечно разнообразной структуре, состоящей из всех местных церквей, у которых есть в рамках целого собственная отдельная жизнь и главы которых в своей сфере обладают подлинной и автономной, хотя и зависимой властью. Епископы относятся к папе не так, как генералы к главнокомандующему или как гражданские служащие к центральному правительству. Согласно основным принципам Конституции католической церкви, епископы наделены полнотой священства; они являются последователями апостолов; каждый из них — нареченный жених своей местной церкви. Главное руководство церкви уважает их права и законную свободу действий.

⁴¹ "La Fondazione della chiesa come societa si e affettuata, contrariamente all' origine dello stato, non dal basso all' alto, ma dall' alto al basso" (торжественное обращение в ознаменование начала нового юридического года Трибунала города Рота, 2 октября 1945 г., напечатано в журнале "Osservatore romano", 3 Ottobre 1945). Газтан уже в 1511 г. провел четкое различие источников власти в Церкви и в гражданском обществе в своем сочинении: *Cajetan. De comparatione auctoretatis papae et concilii*.

⁴² См. выше, гл. I.

Оно принимает в расчет (причем гораздо более внимательно, чем обычно себе представляют) различные стремления и инициативы, связанные с конкретными условиями жизни епископата и верующих каждой нации, и чувство церкви, которая есть не просто духовная иерархия, но целостное — и миряне и священники вместе — тело Христа.

Церковь в самой своей сути есть объект теологической веры и принадлежит к порядку тех реальностей, что скрыты в божественной жизни, познаются через божественное откровение и называются сверхъестественными тайнами. Поэтому между верующим, думающим о церкви в терминах веры, и неверующим, думающим о ней в терминах только мирских, возникает неизбежное непонимание. Первый из них знает, что жизнь, которая оживляет ее, есть жизнь богоданной благодати Христа, которую получают несовершенные человеческие существа и от которой эти человеческие существа отпадают всякий раз, когда совершают зло. Он знает, следовательно, что церковь безгрешна, хотя и состоит из грешных приверженцев. Неверующий, напротив, приписывает ей все ошибки ее приверженцев. Он не понимает, что даже в естественной сфере, например, нация имеет собственную жизнь, которая, к радости тех, кто ею дорожит, выше (хотя и не нисходит от Бога) разочаровывающей ничтожности большей части ее граждан. Те верующие, у которых есть самое истинное и высокое представление о трансцендентной сущности церкви и ее субстанциональной святости, реально обнаруживающей себя в ее святых и во всех плодах святости, исходящей от нее, наилучшим образом способны увидеть промахи ее приверженцев и тот путь, на котором, в большей или меньшей степени, поведение христиан не может доказывать ложность Христианства.

Двадцать веков церковь учила людей свободе, проповедуя Евангелие народам и противостоя земным властям, дабы защитить свободу духа. Сегодня же слепые силы, нападающие на нее во имя свободы и обожествленной человеческой личности последние два века, наконец снимают маску. Они являют свое истинное лицо. Они стремятся поработить человека. Нынешние времена, сколь бы ничтожны они ни были, способны возвысить тех, кто любит церковь и свободу. Историческая ситуация, с которой сталкиваются эти люди, совершенно ясна. Великая драма нашего времени — это противостояние человека тоталитарному государству, которое есть не что иное, как фальшивый языческий идол неправовой империи, заставляющий всех себя обожать. В деле защиты человека свобода и церковь едины.

I. Альтернатива

В 1944 г. г-н Мортимер Адлер опубликовал книгу под названием “*Как нам думать о войне и мире*”, в которой он решительно защищал мировое правительство как единственное обеспечение мира. Книга была написана как раз накануне пришествия того, что теперь называют атомным веком. Это доказывает, что философам в качестве побуждения не

¹ В этой главе я рассматриваю проблему мирового правительства с точки зрения политической философии, а не с точки зрения непосредственной практической деятельности. Более того, в своем анализе я постараюсь прояснить точку зрения конкретной группы, чей подход к проблеме, на мой взгляд, наиболее тесно связан с философской тематикой, — я имею в виду группу Чикагского университета.

Таким образом, (1) хотя развитие моих собственных взглядов на философскую теорию мирового правительства остается моей главной задачей, [следует сказать, что] не было сделано ни одной попытки проанализировать огромное разнообразие противоборствующих воззрений, с которыми должна иметь дело целостная практическая дискуссия по данному вопросу; (2) что касается цитируемого материала, то я ограничил себя несколькими изданиями Чикагской группы, которые наиболее тесно связаны с темой моего обсуждения. Чтобы избежать упрека в провинциальности, которого данный подход, по всей видимости, может заслужить (если читатель не забудет о подлинной цели автора), я хотел бы здесь обратить внимание на важность и интересность взглядов на данную проблематику представителей других областей науки, и в наибольшей степени таких авторитетов в данном вопросе, как г-да Макивер, Карп, Кларенс Стрейт, Кард Мейер, Кельзен, Герберт Гувер, Калберстон, Гудрич, Хомброу, Вудворд, а также комиссия Шотуэлла, не забывая также о серьезных возражениях, высказанных г-ми Уолтером Липпманом и Рейнгольдом Нибуром. Я хотел бы также отметить книги: *Johnsen J. E. United Nations or World Government* (The Reference Shelf; vol. XIX, № 5, April, 1947); *Federal World Government* (The Reference Shelf; vol. XX, № 5, September, 1948), а также общий обзор, сделанный в Университете Дюка под руководством профессора Хорнелла Харта. См. также: *Warburg J. Faith, Purpose and Power*. New York, 1950, ch. V.

нужна атомная бомба для того, чтобы мыслить. И все же пришествие атомной бомбы — это мощный призыв мыслить, направленный как на государства, которым, поскольку они не обладают собственной душой, думать труднее, нежели механическому разуму, так и на народы, которые, покуда они еще не раздроблены, обладают человеческим разумом.

Проблема мирового правительства — я предпочел бы сказать: подлинно политической организации мира — есть проблема прочного мира. И в этом смысле мы можем говорить, что проблема прочного мира есть просто проблема мира, означающая, что человечество сегодня сталкивается с альтернативой: либо прочный мир, либо серьезная опасность всеобщего разрушения.

Нет нужды подчеркивать реальность и значимость этой альтернативы, которая обусловлена тем, что современные войны — это мировые войны, всеобщие войны, охватывающие все человеческое существование как в отношении глубочайших структур общественной жизни, так и количества населения в каждой нации, мобилизованного на войну и подверженного ее угрозе.

Мне бы хотелось найти причины этой альтернативы.

Основополагающим фактом является несомненная взаимозависимость наций, что является вовсе не знаком мира, как на мгновение показалось народам, но, скорее, знаком войны. Почему? Потому что данная взаимозависимость наций есть по своей сути взаимозависимость экономическая, а вовсе не политически согласованная, желанная и сформированная — иными словами, поскольку эта взаимозависимость возникла благодаря чисто техническому, или материальному, процессу, а не благодаря одновременному подлинно политическому или рациональному процессу.

Цитируя заявление г-на Эмери Ривза, Мортимер Адлер в главе “Экономическое сообщество” указывает, что “чисто технические достижения, которые делают мир меньше, а его части более взаимозависимыми, могут иметь два следствия: “1) политическое и экономическое сближение между государствами или 2) сражения и ссоры более разорительные, чем когда-либо, в особенности из-за близости людей друг к другу. Какая из этих двух возможностей реализуется, зависит от вещей нетехнических по своей сути”. И Мортимер Адлер справедливо добавляет: “Обе возможности могут реализоваться в течение последующей великой исторической эпохи, но вторая — раньше первой”².

² Adler Mortimer J. How To Think about War and Peace? New York: Simon & Schuster, 1944, pp. 228—229. Высказывание г-на Эмери Ривза взяты из его кн.: *Reves E. Democratic Manifesto*.

Экономическая по своей сути взаимозависимость без соответствующего глубокого изменения *моральных и политических* структур человеческого существования не может посредством одной лишь материальной необходимости навязать народам политическую взаимозависимость, которую они принимают неохотно и с ненавистью, поскольку она идет вразрез с природной склонностью до тех пор, пока нации живут на основе своей политической автономии. В рамках этой принятой полной политической автономии наций экономическая взаимозависимость не может не раздражать соперничающих потребностей и самолюбия наций. А промышленный прогресс лишь ускоряет этот процесс, как сказал профессор Джон Неф в своей книге “Дорогой ко всеобщей войне”³. Именно в силу этого мы имеем возможность осмыслить мир как все более и более единый экономически и все более и более разделенный патологическими претензиями противоборствующих национализмов.

Здесь мы можем сделать два замечания. Во-первых, как экономическая, так и политическая жизнь зависят от *природы и разума*. Я имею в виду от *природы* как подчиненной материальным силам и законам, а также детерминистической эволюции, даже когда человеческое сознание вмешивается в этот процесс со своими техническими открытиями, и от *разума* как связанного с целями человеческого существования и с царством свободы и морали и как свободно устанавливающего, в согласии с естественным законом, порядок человеческих отношений. Во-вторых, именно природа и материя обладают преимуществом в экономическом процессе, и именно разум и свобода обладают преимуществом в политическом, подлинно политическом процессе.

Таким образом, можно сказать, что рассматриваемое нами сейчас положение дел есть не что иное, как пример печального закона, гласящего, что в человеческой истории материя развивается быстрее, чем дух. Человеческий интеллект всегда задыхается, догоняя материальный прогресс. Возможно, что с открытием огня пещерный человек столкнулся с трудностями, не так уж непохожими на те трудности, с которыми сейчас сталкивается наша цивилизация. Вопрос в том, смогут ли человеческое сознание и моральный разум в единстве с творческой энергией превратить механизм в позитивную силу на службе человечеству — иными словами, навязать инстинктивной алчности человека с ее непревзойденным техническим оснащением коллективный разум, ставший сильнее инстинкта, — минув период испытаний и ошибок, более жестокий для нашего времени, нежели для доисторических эпох⁴.

³ *Nef John U. La Route de la guerre totale. Paris: Armand Colin, 1949.*

* * *

Но предыдущих соображений недостаточно. Следует учитывать и другой фактор, играющий важную роль в развитии указанной альтернативы: *либо прочный мир, либо серьезная опасность всеобщего разрушения*, причины которой мы стараемся обнаружить.

Этот фактор есть современное государство с его ложной претензией быть личностью, сверхчеловеком, и обладать, как следствие, правом абсолютного суверенитета.

В замечательном эссе, озаглавленном “Современное государство — угроза миру”⁵, бельгийский юрист Фернан де Више предлагает нашему рассмотрению этот изначальный факт: фундаментальная аморальность внешней политики современных государств; фундаментальная аморальность, единственное правило и принцип которой есть *raison d’Etat*⁶, который возвышает частный интерес государства до уровня верховного права его деятельности, особенно в том, что касается его отношений с другими государствами. Тот же автор продолжает, что корень этого зла есть ложное допущение, что государство является личностью, верховной личностью, которая поэтому обладает верховным самооправданием, верховным основанием бытия и верховной целью в себе, а также обладает верховным правом на сохранение и развитие собственного могущества любыми средствами.

Это ложное допущение ранее уже обсуждалось⁷. Г-н де Више называет его политической ересью и полагает, что оно происходит от фатального непонимания, благодаря которому простая метафора, которая использовалась в языке юристов — понятие “юридического лица”, — была ошибочно воспринята как реальность и, таким образом, породила “один из самых губительных мифов нашего времени”. Как мы видели, у этого мифа есть более глубокие, я хочу сказать, гегельянские корни. Не Гегелю принадлежит идея Государства как личности, главенствующей над людьми, он лишь дал ей полное метафизическое выражение. Государства Нового времени были гегельянскими на практике задолго до Гегеля и его теории. Государство Нового времени, наследник королей предшествующих эпох, воспринимало себя как личность, верховную по отношению к политическому обществу, господствующую над политическим

⁴ См.: France, My Country. New York: Longmans, Green & Co., 1941, p. 108.

⁵ de Visscher Fernand. L’Etat moderne: Un Danger pour la paix: Extrait de la revue Le Flambeau (1940—1947).

⁶ Государственные интересы (франц.). — Прим. перев.

⁷ См. выше, гл. I и II.

обществом либо поглощающую его. Сейчас поскольку реально государство является не личностью, но просто безличной машиной абстрактных законов и конкретной власти, то именно эта безличная машина станет сверхчеловеческой, когда описанная порочная идея разовьет все свои возможности. И, как следствие, естественный порядок вещей будет перевернут с ног на голову: государство не будет служить людям, люди будут служить особым интересам государства.

Кроме того, не будем забывать, что это стремление к абсолютному господству и абсолютной аморальности, которое в полной мере проявилось и действует с размахом в тоталитарных государствах, никоим образом не присуще государству в его реальной природе и в его истинных и необходимых функциях, но зависит от искаженного понятия, паразитирующего на современном государстве. От этого стремления современная демократия очистится, если ей суждено выжить.

Давайте же вместе с де Више укажем, что данное стремление современных государств к абсолютному господству и абсолютной аморальности, которое противоречит природе подлинно демократического государства и не может не ослаблять самых благих его намерений, внутри демократических наций постоянно встречает сопротивление, особенно в том, что касается *внутренней*, или *домашней*, деятельности государства. Дело в том, что внутри демократических наций основополагающая идея справедливости закона и общего благосостояния, на которой основано само государство, права и свободы граждан, конституция и свободные учреждения политического общества, контроль, осуществляемый собраниями представителей народа, давление общественного мнения — свобода слова, свобода преподавания и свобода прессы, — сами по себе стремятся сдерживать порочную тенденцию, о которой мы говорим, и держать государство тем или иным образом внутри присущих ему естественных границ.

Но что касается *внешней*, или *международной*, деятельности государства, то есть его отношений с другими государствами, то ничто здесь не может ограничить стремление современных государств (в той мере, в какой они заражены вирусом гегельянства) к абсолютному господству и абсолютной аморальности — ничто, кроме противодействующей силы других государств. Ведь здесь уже не существует мощного контроля, не существует организованного международного общественного мнения, которому эти государства могли бы подчиниться. Что же касается высшего закона справедливости, то они представляют его воплощенным в своих высших интересах. Я ни в коем случае не отвергаю ту деятельность,

которую международные организации, подобные Лиге Наций или Организации объединенных наций, осуществляли или осуществляют, чтобы исправить эти ситуацию. Однако эта деятельность не может затронуть корней зла и неизбежно остается ненадежной и второстепенной благодаря тому, что такие учреждения создаются и приводятся в действие суверенными государствами, чьи решения эти учреждения лишь регистрируют. Фактически современные государства в том, что касается международных отношений, действуют в некоем вакууме, как верховные и несокрушимые, трансцендентные, абсолютные сущности. В то время, как современное государство неизбежно становится могущественнее в своем надзоре за жизнью нации, а силы, которыми оно вооружено, становятся все более и более опасными для национального мира — в то же самое время отношения в сфере внешней политики между нациями прямо сводятся к отношениям между этими верховными сущностями в их жестокой взаимной конкуренции, с весьма слабым участием людей, их человеческих устремлений и воли в ходе судьбоносных событий, происходящих над ними в недостижимых небесах Юпитера.

II. Отказ от так называемого суверенитета государства

Из всего сказанного следует, что два основных препятствия для установления прочного мира — это, во-первых, так называемый абсолютный суверенитет современных государств; во-вторых, влияние экономической взаимозависимости всех наций на современную иррациональную стадию политической эволюции, когда не существует какой-либо мировой политической организации, соответствующей мировому материальному единению.

Что касается так называемого абсолютного суверенитета современных государств, то я осознаю факт, что мы можем употреблять и часто употребляем выражение “суверенитет государства” в значении подлинно политического понятия, а именно полной независимости или автономии политического общества. К сожалению, “суверенитет государства” — совершенно неправильное понятие, поскольку субъектом здесь является не государство, а политическое общество и поскольку, как мы видели в гл. II, само политическое общество не является подлинно суверенным. Верное понятие — автономия. Не менее достойно сожаления то, что именно эта автономия политического общества больше не существует в полной мере: фактически нации больше не являются автономными в своей экономической жизни; они лишь наполовину автономны в своей

политической жизни, поскольку их политическая жизнь ослаблена постоянной угрозой войны, а во внутренних делах ей мешают идеология и давление других наций. Теперь я скажу, что недостаточно отметить, что современные политические общества реально перестали быть “суверенными” в том неточном смысле, который означает полную автономию. Также недостаточно требовать от суверенных государств ограничений и частичного отказа от их суверенитета, как если бы это было лишь вопросом большей или меньшей ограниченности привилегий, подлинно и реально присущих государству, и как если бы, более того, суверенитет мог бы быть ограничен в своей собственной сфере.

Этого недостаточно. Мы должны дойти до корней, то есть мы должны освободиться от гегельянского или псевдогегельянского представления о Государстве как о личности, главенствующей над людьми, и понять, что государство является лишь *частью* (пусть высшей, но частью) и инструментом политического общества, возвращая, таким образом, государству как его истинные, нормальные и необходимые функции, так и его подлинное достоинство. Мы должны также понять, что государство не является и никогда не было суверенным, поскольку суверенитет означает *естественное* право (которое принадлежит не государству, но совершенному политическому обществу) на верховное могущество и независимость, которые находятся *вне* и *над* всем тем, чем управляет суверен (и которыми ни государство, ни политическое общество не обладают). Если бы государство было суверенным в подлинном смысле этого слова, оно никогда не могло бы ни отказаться от своего суверенитета, ни просто ограничить его. В то же время политическое общество, которое не является суверенным, однако обладает правом на полную автономию, может свободно отказаться от этого права, если оно осознает, что более не является совершенным обществом, и решит войти в большее, подлинно совершенное политическое общество ⁸.

III. Необходимость мирового политического общества

Что касается второго главного препятствия для установления прочного мира, а именно нынешнего состояния политической *неорганизованности* мира, то здесь мы подходим к сути проблемы, которую должны обсудить.

Если рассуждать в перспективе рациональной необходимости, забыв на мгновение о фактической запутанности истории, и руководствоваться

⁸ См. главы I и II.

ся логическими умозаключениями, то можно понять, насколько убедительно защитники мирового правительства, или политически организованного *единого мира*, доказывают свою точку зрения.

Достаточно кратко перечислить те доводы, которые они приводят в поддержку своей позиции.

Выделяя различные причины войны (которые содержатся в человеческой природе и ее жажде материальных благ) и рассматривая основополагающее структурное состояние, предполагающее войну, г-н Мортимер Адлер утверждает, что “единственной причиной войны является анархия”, то есть “состояние тех, кто пытается жить совместно без правительства”. “Анархия случается тогда, когда люди или нации пытаются жить вместе, причем никто из них не отказывается от своего суверенитета”⁹. Как следствие, если наступит такое время, когда война станет невозможной, это будет время, когда анархия наций будет подавлена, иными словами, когда будет создано мировое правительство.

Рассуждая сходным образом, г-н Стрингфеллоу Барр в своей книге “Паломничество западного человека” пишет:

“Проблема, с которой столкнулось поколение второго перемирия, первое поколение атомного века, была явно самой старой из всех политических проблем: как найти правительство для сообщества, которое в нем нуждается, даже если каждая часть этого сообщества уже имеет собственное правительство. Племена, которые соединялись в деревню, деревни, которые соединялись в города-государства наподобие городов-государств Италии эпохи Ренессанса, города-государства, соединявшиеся в империи или формировавшие суверенные государства — нации, — все они решали эту проблему. Теперь именно нации-государства, а не деревни являются управляемыми частями неуправляемого сообщества. Пугающе ново в этой проблеме то, что в наше время общество стало мировым, объединенным во благо или на горе современной наукой, современной технологией и настоятельными нуждами современной промышленности”.

Таким образом, сегодня человек, напрягая все свое воображение, должен понять в отношении всей планеты силу аргумента Александра Гамильтона, высказанного в первой из его статей в “Федералисте”¹⁰, то есть понять, как сказал Стрингфеллоу Барр,

“что цена мира есть справедливость, цена справедливости — право, а цена права — правительство и что правительство должно применять право к

⁹ Adler. *Op. cit.* p. 69.

¹⁰ “Федералист: Политические эссе А. Гамильтона, Дж. Мэдисона и Дж. Джея”. М., 1993.

мужчинам и женщинам, а не подчинять правительства [штатов]" ¹¹.

И наконец, советник Хатчинс замечательно показал в своей лекции "Св. Фома и мировое государство" ¹², что понятие плюралистического мирового политического общества полностью согласуется с основными принципами философии Фомы Аквинского. Для Фомы Аквинского, как и для Аристотеля, самодостаточность (я не говорю об абсолютной самодостаточности, я говорю о реальной, т. е. относительной самодостаточности) есть существенное свойство *совершенного общества*, являющееся той целью, к которой стремится эволюция политических форм человечества. А изначальное благо, которое обеспечивает совершенное общество (благо, несомненно, единое с самой жизнью совершенного общества), — это его внутреннее и внешнее мирное состояние. Поэтому, когда ни мир, ни самодостаточность не могут быть достигнуты какой-либо отдельной формой общества, например городом, то впредь не эта отдельная форма, но другая, более широкая, например королевство, является совершенным обществом. Значит, следуя той же линии аргументации, мы должны прийти к заключению, что если ни мир, ни самодостаточность не могут быть достигнуты отдельными королевствами, нациями или государствами, то они больше не являются совершенными обществами, и другое, более высокого уровня общество, способное достичь самодостаточности и мира в отношении к нашей исторической эпохе, должно стать совершенным обществом, а это — политически организованное международное сообщество.

В соответствии с этими же принципами именно на чисто моральном основании, подкрепленном, насколько возможно, законными и основанными на обычае узами взаимного согласия, иными словами, именно благодаря *естественному праву* и *праву народов* (*jus gentium*) или обычному праву цивилизации, королевства и государства, до тех пор пока они приблизительно соответствуют понятию совершенного общества, должны выполнять свои обязательства перед "мировым обществом" — тем межнациональным обществом, существование и достоинство которого всегда утверждали как христианские ученые и юристы, так и общая совесть человечества. И Бог знает, как эти обязательства выполнялись бы без меча

¹¹ Barr S. The Pilgrimage of Western Man. New York: Harcourt, Brace & Co., 1949, p. 341.

¹² Hutchins Robert M. St. Thomas and the World State. Aquinas Lecture, 1949. Milwaukee: Matquette University Press, 1949). Совершенное общество означает не общество, лишенное недостатков, но общество, достигшее своего полного развития.

правосудия. Но когда отдельные политические тела, или так называемые национальные государства, становятся не способными обрести самодостаточность и обеспечить мир, явно удаляясь от понятия совершенного общества, тогда картина неизбежно меняется: поскольку именно межнациональное общество впредь должно стать совершенным обществом, то отдельные политические тела, будучи частями политически организованного целого, должны будут выполнять свои обязательства перед этим целым не только на *моральном*, но и на полном *правовом* основании. Они должны выполнять свои обязательства не только в силу *естественного права* и *права народов*, но также в силу *позитивных законов*, которые установит политически организованное мировое общество и которые его правительство будет проводить в жизнь.

В переходный период или до тех пор, пока мировое правительство не будет создаваться лишь на основе нормального и подлинного процесса порождения политических обществ, то есть через реализацию свободы, разума и человеческих добродетелей, — до тех пор, очевидно, как показал г-н Хатчинс, основание мирового государства посредством силы, как и любая попытка одного государства навязать свою волю другому государству, должна встречать протест как противодействие естественному праву. До тех пор пока плюралистическое мировое политическое общество еще не создано, отдельные исторически сформированные политические общества остаются единственными политическими союзами, в которых было воплощено понятие совершенного общества, хотя сейчас они утрачивают и его. Будь они великими или малыми, могущественными или слабыми, они обладают как правом на полную независимость, так и правом вести войну или жить в мире — правами, которые присущи совершенному обществу и в реализации которых моральный закон требует от них сегодня большей ограниченности, чем когда-либо.

Однако конечная цель четко определена. Как только совершенное общество, которого требует наша историческая эпоха, то есть мировое политическое общество, будет создано, оно будет обязано уважать, насколько возможно, свободы (принадлежащие к сути общего блага мира) тех бесценных вместилищ политической, моральной и культурной жизни, которые будут являться его частями. Однако отдельные государства должны будут отказаться от своей полной независимости, причем, несомненно, в большей степени во внешней сфере своей деятельности, нежели во внутренней. А мировое государство внутри этих строгих границ и хорошо продуманной формы, присущих такому совершенно новому творению человеческого разума, должно будет обладать той властью, кото-

рой естественно требует совершенное общество: законодательной, исполнительной, юридической властью, а также принудительной властью, необходимой для упрочения закона.

Я хотел бы добавить, что конституция, определяющая права, обязанности и правительственные структуры такого мирового государства, может быть лишь результатом усилий, опыта и тяжких испытаний, предстоящих в настоящий и будущий периоды истории. Однако *предварительный проект мировой конституции*, известный как Чикагский план или план Хатчинса, являет собой весьма ценное начинание. Если этот *предварительный проект* понимать в соответствии с намерениями его авторов как чисто экспериментальное “предложение к истории, чтобы поддержать дальнейшее изучение и дискуссию”, то он представляется мне как лучшим среди многих проектов международной организации, разработанных сегодня, так и самой исчерпывающей и взвешенной идеальной моделью, которую выдающиеся ученые-политологи ¹³ могли создать, дабы рассердить хмурых реалистов и разбудить мысль и сознание людей доброй воли и смелой изобретательности.

* * *

Идея мирового правительства, разумеется, вызывает довольно много возражений. Я хотел бы отметить только наиболее заметное возражение, состоящее в том, что сама идея замечательна и прекрасна, но ее совершенно невозможно реализовать, а потому она наиболее опасна, ибо рискует направить в сторону блестящей утопии те усилия, которые следует направлять к более скромным, но более реальным достижениям. Ответ состоит в том, что идея мирового правительства основана, как мы верим, на истинной и глубокой политической философии и не может быть нереальной *сама по себе*. Следовательно, именно человеческий разум и энергия должны сделать эту идею со временем возможной, несмотря на многочисленные, но случайные препятствия и помехи, возникающие в ходе человеческой истории.

¹³ Комитет по созданию всемирной конституции состоял из господ: Hutchins R. M., Borgese G. A., Adler M. J., Barr S., Guerard A., Innis H. A., Kahler E., Katz W. G., McIlwain Ch. H., Redfield R., Tugwell R. G.

“Предварительный проект” был опубликован в марте 1948 г. в ежемесячнике “Common Cause” (“Общее дело” (Чикагский университет), “журнале единого мира”, посвященном защите и распространению этого проекта, под руководством г-на Дж. А. Боргезе, чья неутомимая заинтересованность была особенно действенна в создании этого плана.

Должен признаться, что, будучи последователем Аристотеля, я не слишком склонен к идеализму. Если бы идея мирового политического общества была лишь красивой идеей, я не придавал бы ей большого значения. Я считаю ее великой идеей, а также глубокой и верной идеей. Однако чем более великой является идея по отношению к слабости и запутанности условий человеческого существования, тем более осторожно следует применять ее. И тем более внимательным следует быть, не требуя ее немедленной реализации (предостережение, которое, если мне позволят сказать, звучит особенно неприятно в благоденствующей стране, где благие идеи рассматриваются как нечто такое, что следует реализовать немедленно, и именно в этом плане они интересны). Ни для самой идеи, ни для установления мира не будет полезным использовать идею мирового правительства как оружие против ограниченных и ненадежных международных организаций, являющихся теперь единственным политическим средством продления перемирия между народами, которым располагает человечество. Более того, сторонники идеи мирового правительства в полной мере осознают (г-н Мортимер Адлер особенно подчеркнул этот аспект проблемы), что эту идею можно воплотить в жизнь лишь после многих лет стараний и борьбы. Следовательно, они знают, что их выводы о будущем вечном мире не более действительны для того ненадежного мира, который следует обеспечить сегодня, чем деятельность тех организаций, о которые я упоминал выше. “За” и “против” в вопросе мирового правительства будет выдвигать не наше поколение, а будущие поколения.

IV. Подлинно политическая теория *versus* чисто правительственная теория

До этих пор я рассматривал наиболее общие аспекты проблемы. Возможно, я мог бы закончить свой очерк здесь и пощадить терпение читателя. Однако мне кажется, что необходимы дальнейшие рассуждения. Мой рассказ не окончен, и в этой главе необходимо представить еще ряд соображений.

Дело в том, что раньше проблема была представлена в виде ее окончательного решения и в терминах мирового правительства, следовательно, в первую очередь, в терминах *государства* и *правительства*. Теперь, если мы вспомним разграничение между *государством* и *политическим обществом*, проведенное в первой главе этой книги, то увидим, что саму идею мирового правительства можно понимать двумя противополож-

ными способами. Вопрос, следовательно, таков: каким образом серьезная политическая философия должна понимать мировое правительство? Первый возможный способ понимания сводит все дело к *единственному и исключительному* рассмотрению *государства и правительства*. Назовем его *чисто правительственной* теорией. Второй возможный путь понимания мирового правительства — рассмотрение вопроса через универсальные и целостные представления о *политическом обществе*. Назовем ее *подлинно политической* теорией всемирной организации.

Мне *подлинно политическая* теория кажется истинной, а *чисто правительственная* теория — неверной и губительной. Я не знаю кого-либо, кто бы открыто защищал эту теорию. Однако погрешностей и упущений следует избегать, как и везде. Я считаю, что необходимо прояснить ситуацию, чтобы исключить любую возможность подмены одной теории другой и освободиться от ошибочных толкований, присущих самой идее всемирной политической организации.

Позвольте мне снова обратить внимание на то, что основополагающая политическая реальность — это не государство, а политическое общество с его многочисленными учреждениями и множеством входящих в него сообществ, а также с вырастающим из него моральным сообществом. Политическое общество — это народ, организованный посредством справедливых законов. Государство — это отдельный орган, особо занимающийся вопросами общего блага политического общества. Оно, следовательно, является высшим политическим органом; но государство есть часть, а не целое, и его функции чисто инструментальные: государство обладает властью, проводит в жизнь законы и наблюдает за общественным порядком в целях политического общества и народа. И, находясь на службе у народа, оно должно контролироваться народом.

То, что во Франции называется *le gouvernement*, а в Соединенных Штатах — администрация или правительственные чиновники, то есть люди, поставленные служить общему благу, является частью как политического общества, так и государства. Но поскольку эти люди являются главой народа, посланцами народа, по отношению к которому они должны исполнять функцию наместников и который при демократическом строе их выбирает, то их управляющая функция коренится в политическом обществе, а не в государстве. Эти люди являются частью политического общества не потому, что их функция укоренена в государстве. Они являются частью государства потому, что их функция укоренена в политическом обществе.

Поскольку дела обстоят именно так, то нам лучше говорить, как я заметил вначале, о *проблеме всемирной политической организации*, а не о *проблеме мирового правительства*. Ведь проблема в целом — это не просто *мировое правительство*, а *мировое политическое общество*.

Чисто правительственная теория должна рассматривать всю проблему — как существование и природу мирового правительства, так и переход от настоящего положения дел к мировому правительству — только в контексте государства и правительства, *отдельно* от контекста политического общества. Следовательно, мы должны рассматривать процесс, развивающийся искусственно, вопреки природному характеру и ведущий к образованию государства без политического общества как такового — к мировому мозгу без мирового тела. А мировое правительство должно быть в этом случае абсолютным сверхгосударством, или верховным государством, лишенным политического общества и попросту *навязанным* жизни отдельных государств и вмешивающимся в нее — даже если оно возникло посредством всеобщих выборов и представительства. Разумеется, это единственно аутентичная процедура (всемирное государство должно основываться и поддерживаться не через представительство различных правительств, а через свободные выборы, осуществляемые людьми), но она является чисто технической или юридической и совершенно недостаточна для того, чтобы как-то изменить то положение дел, о котором я говорю.

Как в свое время стремление стать суверенной личностью было перенесено от императора Священной римской империи германской нации на королей, когда французские короли отказались повиноваться Священной империи, а от королей — на государства, так это же стремление должно быть перенесено от государства ко всемирному сверхгосударству. В силу трагической непоследовательности, стремясь положить конец современному мифу о государстве в отношении отдельных государств, люди опять должны прийти к этому мифу, мифу о государстве как о верховной над-человеческой личности, воцарившейся на вершине мира. Тогда на человечество вновь обрушатся все следствия гегелевского представления о Государстве.

Стремление к такому сверхгосударству, охватывающему все нации, — фактически ни что иное, как поиск старой утопии всемирной Империи. В прошлом эта утопия понималась и реализовывалась в форме владычества одной нации над всеми другими. В нашу эпоху стремление к абсолютному мировому сверхгосударству должно быть стремлением к демократической многонациональной империи, которая будет не лучше, чем другие.

* * *

То, что я сейчас охарактеризовал как чисто правительственную теорию мирового правительства, есть полная противоположность тому, что думаем мы — защитники идеи мирового правительства, и в частности сторонники политической философии авторов Чикагского плана. Но другие люди могут в спешке ошибиться. И чем больше мы настаиваем на собственной правоте, тем в большей мере должны осознавать опасности неверной теории и указывать на них. *Чисто правительственная* теория всемирной организации разрабатывается неверно, поскольку с самого начала в ней проводится аналогия на уровне верховной власти между тем, чем является *государство в отношении к индивидам* и тем, чем будет *мировое государство в отношении к отдельным государствам*.

Подлинно *политическая* теория всемирной организации разрабатывается верно, поскольку в ней проводится та же аналогия на уровне основных требований политической жизни и свободы. Как неоднократно показывали Адлер и Хатчинс, проблема в том, чтобы поднять международное сообщество до состояния совершенного общества, или политически организованного международного сообщества.

Здесь я хотел бы сделать несколько замечаний по поводу сравнения, которое я, цитируя г-на Стринфеллоу Барра, использовал в первой части этой главы, — сравнения между переходом от племени к деревне, от деревни к городу, от города к королевству или к современному политическому обществу, а также между переходом от нашего нынешнего политического общества к мировому политическому обществу. Процессы, о которых идет речь, разумеется, сравнимы лишь по аналогии и осуществляются при огромном многообразии форм. Г-н Макс Асколи резко критиковал это сравнение¹⁴ и обвинил в крайней наивности представление о том, что наши современные политические общества, сформировавшиеся исторически, могут или должны развиваться в мировое политическое общество посредством, так сказать, механического расширения. Эта критика, на мой взгляд, верна лишь в отношении того понимания положения дел, которое предлагает чисто правительственная теория. Она не верна в отношении того понимания положения дел, которое предлагается подлинно политической теорией всемирной организации.

¹⁴ См.: Ascoli Max. The Power of Freedom. New York: Farrar, Straus, 1949, part III, ch. IV.

С другой точки зрения Анри Бергсон, различая закрытое общество — мирское и земное — и *открытое общество* — духовное, подчеркивал, что форма согласия, объединяющая жителей деревни или города, может расширяться от одного закрытого общества к другому, большему закрытому обществу; но когда речь идет о любви ко всем людям, то здесь мы говорим о переходе от одного порядка к другому, от сферы закрытого общества к бесконечно иной сфере открытого и духовного общества, где человек объединяется с той Любовью, которая создала мир¹⁵. Все это верно. Но здесь также простое соображение расширения лишь случайно. Если люди должны перейти от нынешних политических обществ к мировому политическому обществу, они перейдут к большему закрытому обществу, равному по величине всей совокупности наций, то гражданское согласие расширится тем же образом. Гражданское согласие все же будет бесконечно отличаться от милосердия, так же как мировое общество будет бесконечно отличаться от царства Божьего.

Однако эти замечания дают нам возможность осознать решающий момент. Переход, о котором мы говорим, включает в себя не только изменение вширь, но прежде всего изменение вглубь — изменение внутренних структур человеческой моральности и социальности.

В прошлом стремление людей жить вместе, являющееся основным в процессе формировании политических обществ, как правило (за прекрасным исключением Соединенных Штатов), проводилось в жизнь любыми средствами, за исключением свободы. К нему даже принуждали посредством войны, поскольку войны, к сожалению, были самым распространенным средством (потому что они наиболее примитивны и жестоки) соединить и смешать людей и заставить жить вместе покорителя и покоренного, чтобы со временем они стали родными по несчастью. Потом могло прийти гражданское согласие.

Это время прошло, по крайней мере в том, что касается демократических принципов и требований справедливости. Теперь, если мировое политическое общество будет когда-либо создано, оно будет создано средствами свободы. Именно *посредством свободы народы мира придут к общему стремлению жить вместе*. Это простое предположение дает нам возможность оценить важность моральной революции — *реальной революции*, к которой сегодня обращены надежды и добродетели челове-

¹⁵ См.: Бергсон Анри. Два источника морали и религии. М., 1994, с. 289: «путем простого расширения мы никогда не перейдем от закрытого общества к открытому, от гражданской общины (*cité*) к человечеству. Они различны по своей сути».

чества и необходимость которой подчеркнул в своей книге г-н Мортимер Адлер.

Жить вместе не означает занимать одно и то же пространство. Это также не означает подчиняться одним и тем же физическим или внешним условиям или одному и тому же стилю жизни, это не означает *Zusammenmarschieren*¹⁶. Жить вместе означает быть объединенными общей участью как люди, а не как звери, то есть через свободное признание, общие страдания и общую задачу.

Причина, по которой люди живут вместе, — это позитивная, творческая причина. Люди живут вместе не потому, что боятся чего-либо. Страх войны не является и никогда не был той причиной, по которой люди хотели создать политическое общество. Люди хотели жить вместе и создавать политическое общество во имя определенной задачи, которую необходимо решать вместе. Если люди захотят жить вместе в мировом обществе, это произойдет потому, что они захотят решить общую всемирную задачу. Какую задачу? Завоевание свободы. Смысл в том, чтобы люди осознали эту задачу и то, что она достойна самопожертвования.

Что касается условий человеческого существования, то наиболее значимый синоним выражения *жить вместе* — это *страдать вместе*. Когда люди создают политическое общество, они не хотят принимать общие страдания из любви друг к другу. Они стремятся принять общие страдания из любви к общей задаче и к общему благу. Стремление решить общую всемирную задачу, следовательно, должно быть достаточно сильным, чтобы повлечь за собой стремление быть причастным к определенным общим страданиям, которые данная задача и общее благо мирового общества делают неизбежными. К каким же страданиям? К страданиям, обусловленным сплоченностью. Достаточно сказать, что само существование мирового общества неизбежно повлечет за собой глубокие изменения в социальных и экономических структурах внутренней и международной жизни, а также отметить серьезное влияние этих изменений на свободную деятельность некоторых людей, пусть и не самых многочисленных в мире, но в наибольшей степени связанных с производством материальных благ. Само существование мирового общества неизбежно повлечет за собой определенное (несомненно, относительное, однако достаточно серьезное и осязаемое) уравнивание жизненных стандартов всех индивидов. Давайте выразим это в грубых тер-

¹⁶ Маршировать вместе (нем.). — Прим. пер.

минах: если бы задача была для них достаточно ясна, то — ради мира и во имя всемирной политической организации, обеспечивающей прочный мир, — народы Запада были бы готовы принять серьезное снижение их жизненных стандартов, чтобы обеспечить людям по другую сторону железного занавеса эквивалентный подъем их жизненных стандартов. Однако это предполагает некий моральный героизм, к которому, на мой взгляд, мы мало подготовлены. Люди несчастны, а им — дабы поддержать длительный мир, счастье и свободу для всех — необходимо будет принять на себя новые обязательства и жертвы, связанные с жизнью других людей на другом конце Земли.

Мы можем в этой связи привести два глубоких высказывания г-на Джона Нефа.

“Наука и техника, — писал он, — дали человечеству возможность распоряжаться материальными ресурсами планеты так, что мировое правительство стало необходимым. В то же самое время наука и техника лишают индивидов и общество видения себя и контроля над собой — единственного, что может сделать мировое правительство человечным и нужным”¹⁷.

И далее:

“Цена мира есть отказ, до определенной степени, от успеха как главной движущей силы мышления, действия и политики”¹⁸.

Задача здесь в том, чтобы наука была усовершенствована посредством мудрости, а критерий блага и служения благу вытеснил критерий успеха.

Одно политическое общество есть один организованный народ. Разумеется, единство мирового политического общества должно ощутимо отличаться от единства, которое свойственно королевствам или нациям и к которому привычно наше мышление. Это должно быть даже не федеральное единство, а скорее, скажем так, *плюралистическое единство*, которое достигается лишь через упрочение устойчивого различия между отдельными политическими обществами. Несомненно, когда мы говорим, что сообщество наций должно сформировать *одно* политическое общество, принимая во внимание те ограничения, которым оно должно быть подвержено, мы имеем в виду, что сообщество народов долж-

¹⁷ Nef J. French Civilization and Universal Community (еще не опубликованная книга), ch. “Renewal” (1950).

¹⁸ Nef J. La Route de la guerre totale, p. 161: “Le prix de la paix... est l’abandon, dans une large mesure, du succes comme principe a la fois de la pensee, du travail et de la politique” (“Цена за мир — это в большой степени отказ от успеха как принципа в области мышления, деятельности и политики”).

но сформировать *один* народ, принимая во внимание ограничения, которым такое плюралистическое единство должно быть подвержено. Это означает, что среди всех народов должно развиваться чувство общего блага для этого *одного народа* и вытеснить чувство общего блага для каждого отдельного политического общества. Чувство гражданского согласия, распространяющееся на один народ, также должно развиваться, и развиваться одновременно с развитием политических структур, поскольку гражданская любовь или дружба являются душой или животворящей силой всякого политического общества. Настаивать на том, что это чувство всемирной гражданской дружбы и всемирного общего блага является предварительным условием основания мирового политического общества, означает ставить телегу впереди лошади. Однако некоторые начинания должны уже сейчас формироваться в душах народов. Более того, чувство общего блага сообщества народов вместе с тем настроением общей воли и товарищества, которое оно подразумевает, несомненно и реально заключено в свободно развитой воле к совместной жизни, которая *является* основным условием, необходимым для создания мирового политического общества, возникающего посредством свободы.

* * *

Мы видим, следовательно, что рождение мирового политического общества должно стать результатом развития жизненного процесса, к которому должна быть причастна работа всех официальных и частных учреждений, заинтересованных в какой-либо форме восстановления дружественных отношений и сотрудничества между государствами, но в котором основную роль играет стремление людей каждой нации жить вместе в мире. Я имею в виду стремление, возрастающее до такой степени, что оно сметает на своем пути препятствия, воздвигаемые мифом о государствах как суверенных личностях, предубеждением правительств, или еще большие препятствия, порождаемые в самом народе несчастьем и усталостью, медлительностью разума и природным эгоизмом.

Аналогичным образом мы понимаем, как мировое государство должно обрести собственное политическое общество: это плюралистическое мировое политическое общество должно состоять не только из международных и наднациональных учреждений, которых требует мировое правительство, но также (причем в первую очередь) из самих отдельных политических обществ, с их собственной политической структурой и жизнью, их собственным национальным и культурным наследием, их

разнообразными учреждениями и сообществами, — и все это включает в себе, бережет и освящает та же самая воля, которая должна стремиться, помимо всего этого, ко всемирному совместному существованию и которая должна будет достичь этой цели посредством создания мирового политического общества.

Здесь для нас желательно выработать новое понятие, понятие *несовершенного* политического общества — я имею в виду, разумеется, *несовершенное* политическое общество как *часть* некоего совершенного общества, которого не знали древние и в котором в силу самой его природы функции и качества, присущие самодостаточности, поделены между множеством отдельных политических обществ и центральным общим организмом. В мировом политическом обществе нации должны стать *по праву* и с гарантией высшего юридического порядка тем, чем они уже являются фактически, но анархически, а именно несамодостаточными или несовершенными политическими обществами. А мировое государство, рассматриваемое отдельно от них и лишь в своих наднациональных учреждениях и наднациональной жизни, должно также быть несовершенным политическим обществом. Лишь мировое общество, взятое как целое, вместе с наднациональным государством и множеством наций, должно быть совершенным политическим обществом.

Таким же образом мы можем понять, что независимость наций не будет подвергнута риску (скорее, она будет упрочена) созданием мирового политического общества. Государства должны будут отказаться от своей привилегии быть суверенными, то есть от привилегии, которой они никогда не обладали. Они должны будут оставить свою полную независимость, то есть то, что они уже утратили. Государства должны будут оставить нечто такое, чем сейчас обладают, но использование чего стало скорее вредным, чем полезным для них самих, для наций и для мира, а именно присущее каждому из них обладание *высшей* независимостью. Однако в своей взаимозависимости нации могут достичь степени реальной, хотя и незавершенной, независимости — высшей, нежели та, которой они сейчас обладают. Они могут достичь этой степени независимости в силу того факта, что их внутренняя политическая жизнь, будучи освобождена от угрозы войны и от вмешательства соперничающих наций, может стать реально более автономной, нежели она является сейчас.

Некоторые люди боятся, что забота о справедливости, как в Чикагском проекте, в качестве главной обязанности мирового государства должна привести к всеобъемлющей земной власти мирового правитель-

ства¹⁹. Они при этом думают о государстве без политического общества. Обеспечение справедливости посредством закона, что является основной функцией государства, должно, очевидно, быть основной функцией и мирового государства. Но эта функция предполагает все другие способы обеспечения справедливости и нуждается в них — правовом, основанном на обычае, социальном, моральном и даже чисто “стихийном” способах, посредством которых так или иначе обеспечивается справедливость в бесконечно разнообразном существовании наций. Хотя человеческая справедливость и слаба, все же она изначально необходима для человеческого общества. В этом отношении трудно сказать, что современный мир страдает от избытка справедливости.

V. Наднациональный консультативный совет

Что касается практического применения теории, то из всех предшествующих рассуждений следует вывод, а именно: переход к мировому политическому обществу предполагает развитие стремления к совместной жизни у всех народов, а в особенности у всех великих народов мира. Любая попытка основать мировое государство вне такого универсального основания, создавая таким образом половинчатую универсальность, которая постепенно охватит целое, должна, я опасаюсь, побуждать скорее к войне, чем к миру.

Второй вывод состоит в том, что переход к единому политически организованному миру может произойти лишь по прошествии длительного времени. Я знаю, что время относительно не только в том смысле, что долгое время нашего личного опыта является коротким исторически, но также в том смысле, что время ускоряется по мере хода человеческой истории. И тем не менее период обретения зрелости покажется очень долгим несчастному роду человеческому.

Печально то, что невозможно установить вечный мир сразу после открытия атомной бомбы. Это не более печально, чем тот факт, что открытие атомной бомбы было неизбежно. Это не более прискорбно, чем то, что через двадцать веков после благой вести из Вифлеема человечество все еще находится в доисторической эпохе в том, что касается воплощения Евангелия в реальной жизни. Теперь человеческая история не находится на этапе свободного творческого развития, сейчас она оценивает свои потери. Мы оплачиваем вековые исторические долги. Древ-

¹⁹ См.: *Bundy McGeorge. An Impossible World Republic/ Reporter*, 22 November, 1949.

ний Израиль в такие моменты обращался к Богу в самообвинении и надежде. Мы более горды и меньше надеемся. Я часто высказывал мнение, что основные проблемы не могут быть окончательно решены, прежде чем наступит великий перелом и великое примирение, о котором оповестил ап. Павел.

Однако творческий процесс явно или неявно всегда имеет место в истории, и самые мрачные периоды часто являются самыми плодотворными. Если нации все еще должны освобождаться, причем весьма ненадежным и далеким от совершенства образом, от опасности всеобщего разрушения и если создания политически организованного мирового сообщества можно ожидать лишь в отдаленном будущем, то именно это является причиной пламенной надежды на это создание и начала его подготовки уже сейчас и с огромным энтузиазмом, а также пробуждения общего сознания к настоятельной необходимости движения навстречу ему.

Эту задачу, как нам хорошо известно, уже поставили самые мужественные и дальновидные первопроходцы — особенно в Чикаго, где это было сделано через шесть дней после того, как первая атомная бомба была сброшена на Хиросиму. Такая задача, очевидно, будет постоянной задачей образования и просвещения, обсуждения и изучения. Она будет решаться посредством усилий различных совместных органов Организации Объединенных Наций и посредством совокупности различных усилий поддержать федералистскую идею, которые обнаружились повсюду и которые тем более ценны, с моей точки зрения, что они направлены к ясным и реально достижимым целям в той или иной области и в то же время противостоят риску создания новых форм мировой конкуренции — той самой, которую они стремятся ограничить.

Но существует ли сейчас какой-либо способ ввести в современную структуру мира зародыш, как бы мал он ни был, или первое начинание, как бы слабо оно ни было, которое будет иметь возможность доказать свою полезность, если однажды, в лучшие времена, станет *политической подготовкой* к основанию мирового политического общества? Каждый может поразмышлять по этому поводу. Ну что же, позвольте здесь и мне в самой гипотетической форме представить свои соображения.

Думается, что новый верховный орган, который должен быть лишен какой бы то ни было *власти*, но должен быть наделен несомненным *моральным авторитетом*, мог бы, вероятно, быть принят государствами и стать тем самым первым начинанием, о котором я только что говорил.

Представим себе некий всемирный совет, чья функция должна быть лишь функцией этической и политической мудрости и который должен состоять из крупнейших и наиболее опытных специалистов в области этики и юриспруденции. Представим себе, что члены этого высшего консультативного совета должны выбираться различными нациями мира согласно некоему беспристрастному методу пропорционального распределения, причем они должны выбираться непосредственно народами всех наций из людей, предварительно рекомендованных высшими учреждениями и правительством каждого государства. Давайте предположим, что, будучи однажды избранными, они утратили свое национальное гражданство и приобрели всемирное гражданство, чтобы стать независимыми от какого-либо правительства и совершенно свободными в реализации своей духовной ответственности.

Предположим, что эти люди должны быть в значительной мере лишены каких-либо средств деятельности, кроме высказывания собственного мнения, и защищены лишь взаимными обязательствами государств. И предположим также, что они должны быть лишены какой-либо власти, даже, в противоположность нынешнему международному трибуналу, какой-либо юридической власти. Ни одно правительство не может призывать их принять то или иное решение, они не должны иметь юридической связи с ООН, они должны быть просто свободны, чтобы говорить правительствам и нациям то, что действительно считают справедливым.

По мере того, как такой верховный консультативный совет будет функционировать действительно мудро, независимо и твердо, а также сопротивляться оказываемому на него давлению, его моральный авторитет должен возрастать, как и его влияние на общественное мнение. Он должен обращаться к сознанию людей.

Я полагаю, что это будет действительно всемирное учреждение, защищенное своим статусом от вмешательства какого-либо правительства; оно будет в то же время лишено власти. Выполняя чисто моральную функцию, оно должно иметь возможность устранить страх — страх интриг, окружения, утраты престижа и т. д., — который вредит деятельности международных организаций. Следовательно, принимая во внимание то показное служение моральному долгу, которое даже самые циничные правительства считают необходимым, я думаю, что однажды — возможно, после того, как новые тяжкие испытания сделают ситуацию еще более безнадежной, — идея такого высшего консультативного совета получит возможность быть принятой всеми государствами и правительствами.

Восхищаться этой идеей меня заставляет то, что в случае ее реализации, возможно, возникнет нечто крайне необходимое, а именно организованное международное общественное мнение.

Несомненно также то, что благодаря этой идее людей можно просветить и помочь им решать самые сложные проблемы современности, связанные с общим благом мира. Некоторые из этих проблем таковы, что решение их представляет собой настоящую пытку для человеческого сознания: я думаю прежде всего о проблеме справедливой войны. Люди знают, что участвовать в несправедливой войне означает участвовать в убийстве. С другой стороны, люди говорят, что все стало таким неясным и запутанным, что они уже не могут судить в каждом конкретном случае: обязан ли я участвовать в том, что, *возможно*, является преступлением, поскольку мое правительство лучше меня разбирается в этом вопросе, даже если я немец в период гитлеровской войны? И наоборот, постоянное честное сопротивление является трагической иллюзией, не менее пагубной для справедливости, чем слепое повиновение. Прежние критерии, определяющие справедливость или несправедливость войн, устарели, и тем не менее забвение различия между справедливым и несправедливым в случае войны, как и в любом другом случае, должно привести к элементарному отказу от морального разума. Было бы хорошо, если бы при конкретном и особенно важном стечении обстоятельств международной жизни некий "сенат" мудрых людей мог бы сказать народам мира, где, по их мнению, лежит путь к справедливости.

Но особенно важно то, что, если бы такой "сенат" мудрых людей существовал, то он стал бы первым образцом подлинно наднациональной всемирной организации и должен был бы поддерживать в сознании народов то великое движение разума и воли, от которого зависит подлинная и созидательная революция, необходимая нашей эпохе, — основание мирового политически организованного сообщества.

Я опасаясь, что, выражая в конце этой главы собственное практическое предположение, я, возможно, поддаюсь старому соблазну философов, считающих, что разум благодаря деятельности конкретных мудрых людей должен быть принят в качестве высшей инстанции в человеческих делах. В конце концов, на мой взгляд, это будет менее серьезная иллюзия (и в любом случае менее постоянная), нежели убеждение многих фаталистов в том, что в отношениях *человека и государства* следует тщательно избегать опоры на разум.