

Ханна АРЕНДТ

О РЕВОЛЮЦИИ



© европа

© европа

Ханна Арендт

О РЕВОЛЮЦИИ

Москва
Издательство «Европа»
2011

УДК 93/94
ББК 63/3(0)
А 91

Hannah Arendt
On Revolution
Copyright © Hannah Arendt, 1963, 1965

Данное издание опубликовано по соглашению с компанией Viking, членом Penguin Group (USA) Inc. Издательство выражает благодарность литературному агентству Andrew Nurnberg за помощь в получении прав на издание

Научный редактор *Александр Павлов*
Перевод с английского *Игорь Косич*

Ханна Арентт
А 91 О революции. – М.: Издательство «Европа», 2011. – 464 с.

УДК 93/94
ББК 63/3(0)

Все права защищены, включая право полного или частичного репродуцирования (воспроизведения) данного издания любым способом.

ISBN 978-5-9739-0201-8

© Hannah Arendt, 1963, 1965
© Косич И., перевод, 2011
© Издательство «Европа»,
издание на русском
языке, 2011

ВВЕДЕНИЕ

ВОЙНА И РЕВОЛЮЦИЯ

Войны и революции по сей день определяют облик XX столетия, как будто эти события не замедлили исполнить известное ленинское предсказание*. И в отличие от идеологий XIX века – таких как национализм и интернационализм, капитализм и империализм, социализм и коммунизм, утративших (несмотря на то, что к ним продолжают взывать, дабы объяснить причины возникновения войн и революций) контакт с основными реалиями нашего мира, – война и революция до сих пор составляют две центральные темы политической жизни XX века. Эти события пережили свои идеологические обоснования. В политической ситуации нашего времени, чреватой угрозой тотального истребления в войне и вместе с тем не даю-

* Имеется в виду определение Лениным XX века как века «войн и революций». –

Здесь и далее звездочками отмечены примечания переводчика, за исключением специально оговоренных примечаний редактора.

щей угаснуть надежде на эмансипацию человечества путем революции – открывающей перед всеми народами перспективу «занять среди других держав земли независимое и равное положение, на которое им дают право Законы Природы и ее Творца»*, – и поныне нет более важного вопроса, с самого начала нашей истории определявшего основное содержание политики: свобода или тирания?

Само по себе это достаточно необычно. Действительно, совместными усилиями современных «наук», таких как психология и социология, ничто, казалось бы, не было развенчано столь убедительно, как идея свободы. Даже революционеры, которым как будто самой судьбой было уготовано служить хранителями традиции, попросту непредставимой без понятия свободы, ныне склонны скорее презирать свободу как мелкобуржуазный предрассудок, нежели признать ее целью революции, как это бывало ранее. Но еще более странно наблюдать, что в то время как слово «свобода» вот-вот готово совсем исчезнуть из революционного словаря, оно то и дело всплывает в современных политических дискуссиях, посвященных важнейшим проблемам – войне и оправданию применения насилия. С исторической точки зрения войны принадлежат к числу древнейших из засвидетельствованных событий прошлого, тогда как революции, в собственном смысле этого слова, до Нового времени не существовали; они – одни из самых новых политических явлений. В отличие от революций войны только в редких случаях имели своей целью свободу; и хотя верно, что вооруженные выступления против иноземных захватчиков

* Слова из Декларации независимости США от 4 июля 1776 года.

могли считаться священными, они никогда, ни в теории, ни в практике, не признавались в качестве единственно справедливых войн.

Традиция оправдывать войны даже на теоретическом уровне – весьма стара, хотя, конечно, не так, как сами войны. В основе этой традиции, как правило, лежит убеждение, что насилие не должно вмешиваться в политические отношения в их нормальном виде. Это убеждение мы впервые обнаруживаем у древних греков, рассматривавших свой полис, город-государство, как такое сообщество, жизнь в котором основана исключительно на убеждении, а не на насилии. (Что это не пустые слова и не самообман, демонстрируется, помимо прочего, обычаем афинян убеждать осужденного на смерть принять ее из своих собственных рук, выпив кубок с ядом, – таким образом граждане Афин даже в крайних случаях пытались избежать применения физического насилия.) Тем не менее, поскольку политическая жизнь греков по определению не выходила за пределы стен полиса, использование насилия не нуждалось, на их взгляд, в оправдании в сфере того, что мы сегодня называем иностранными делами или международными отношениями. И это при том, что все их международные отношения, за исключением одних только греко-персидских войн, в которых вся Эллада предстала как объединенное государство, едва ли выходили за рамки отношений между греческими городами. За стенами полиса, а значит и за пределами сферы политики, как ее понимали греки, «сильные делали, что могли, а слабые страдали, как им должно» (Фукидид).

Первые оправдания войн наряду с первым разграничением войн на справедливые и несправедливые мы находим в

римской Античности. Эти оправдания не затрагивают проблему свободы и не проводят грань между захватническими и оборонительными войнами. «Поистине справедлива та война, которая необходима, – писал Ливий. – И свято оружие, когда не остается надежды, кроме как на оружие» (*Iustum enim est bellum quibus nesessarium, et pia arma ubi nulla nisi in armis spes est*). Во времена Ливия и на протяжении последующих столетий необходимое включало в себя множество такого, что мы сегодня сочли бы вполне достаточным, чтобы признать ту или иную войну скорее несправедливой, нежели справедливой. Завоевание, экспансия, защита сфер собственных интересов, сохранение силы перед лицом зреющей угрозы со стороны соседей или же поддержание существующего баланса сил – все эти хорошо известные приемы и уловки из арсенала силовой политики на деле не только служили причинами возникновения большинства известных нам войн, но также были признаны «необходимыми», то есть законными, мотивами для объявления той или иной войны. Представление, будто агрессия является преступлением и что войны могут быть оправданы только в случае, если они служат отражению или предотвращению агрессии, приобрело свое практическое и теоретическое значение лишь после того, как Первая мировая война впервые со всей наглядностью продемонстрировала чудовищный разрушительный потенциал современного оружия.

Пожалуй, в традиционных оправданиях войн именно это бросающееся в глаза отсутствие понятия свободы служит причиной того, что его появление в современных дебатах по военному вопросу несколько режет слух. Легкомысленные вариации на тему «свобода или смерть» перед лицом беспреце-

дентно разрушительного потенциала атомного оружия не просто утратили смысл, но выглядят совершенно нелепыми. Действительно, едва ли подлежит сомнению, что рисковать собственной жизнью ради жизни и свободы своей страны совсем не одно и то же, что рисковать самим существованием рода человеческого в тех же целях¹.

Вместе с тем важно не упускать из виду, что идея свободы была введена в эти дебаты о войне только после того, как стало очевидно, что мы достигли такого уровня технического развития, когда средства уничтожения уже исключают свое рациональное применение. Иначе говоря, тема свободы возникла в этих дискуссиях подобно *deus ex machina** с целью оправдать то, что уже не поддается оправданию другими средствами. Часто ли в безнадежной мешанине аргументов и точек зрения доводилось нам встречать обнадеживающие признаки возможного глубокого изменения международных отношений, которое могло бы привести к устранению войны с политической сцены без радикальной трансформации их характера и без внутреннего изменения самого человека? Не свидетельствует ли наше нынешнее замешательство в этом вопросе о недостаточной готовности к исчезновению войны о нашей неспособности говорить о внешней политике, не держа в уме этого «продолжения политики иными средствами» (известные слова немецкого военного теоретика Карла фон Клаузевица) в качестве последнего довода?

* Бог из машины (*лат.*) – выражение, означающее неожиданно появляющуюся силу, обстоятельство, лицо, разрешающее казавшееся безвыходным положение.

Если не считать угрозы полного уничтожения, которая в перспективе могла бы быть устранена появлением новых технических открытий, таких как «чистая» бомба или «антиракета», лишь немного указывает на движение в данном направлении.

Во-первых, это факт, что семена понятия о тотальной войне проросли не раньше, чем произошла Первая мировая война, во время которой различие между военным и гражданским населением уже не бралось в расчет, поскольку было несовместимо с применением новых видов оружия. Причем само это различие являлось относительно недавним приобретением, и практический отказ от него означал не более чем возврат к временам, когда римляне стерли с лица земли Карфаген. В современных условиях это новое явление, или возвращение тотальной войны, обладает огромной политической значимостью, поскольку вступает в противоречие с основополагающим принципом, на котором зиждется отношение между военной и гражданской властями: функция армии как раз и состоит в охране и защите гражданского населения. Вопреки этому почти вся история войн в нашем столетии свидетельствует о возрастающей неспособности армии осуществить свою главную функцию. К настоящему же моменту стратегия сдерживания фактически низвела роль военных – из защитников они превратились в мстителей, действия которых, как правило, запаздывают и в целом малоэффективны.

С этим извращением взаимоотношений между государством и армией тесно связан *второй*, редко отмечаемый, но тем не менее достойный внимания факт. А именно: после Первой мировой войны нам представляется само собой разумеющимся, что ни одно правительство, ни одно государство и ни одна

форма правления не обладают достаточной прочностью, чтобы пережить поражение в войне. Такое развитие событий уже имело место в XIX веке, когда франко-прусская война повлекла за собой трансформацию Второй империи в Третью республику (во Франции); а русская революция 1905 года, последовавшая за поражением царизма в русско-японской войне, явилась зловещим знаком судьбы, уготованной режимам в случае их военного поражения. Как бы то ни было, революционное изменение правления – осуществляется ли оно самим народом, как это было после Первой мировой войны, или же навязано победителями извне наряду с требованием безоговорочной капитуляции и наказания военных преступников – относится сегодня к наиболее вероятным последствиям поражения в войне, если не считать, конечно, полного уничтожения противника. И в данном случае несущественно, вызван ли такой поворот событий фатальным ослаблением власти как таковой, утратой ею своего авторитета, или же ни одно государство и ни одно правительство, сколь бы прочным оно ни было и каким бы доверием ни пользовалось у своих граждан, не может устоять перед небывалым всплеском насилия, какой влечет за собой война. Ибо еще до возникновения ядерной угрозы войны стали политически, хотя все же еще не биологически, делом жизни и смерти. А это означает, что после Первой мировой войны все правительства жили и пользовались временем, как бы взятым взаймы.

Третий факт, как мне кажется, указывает на радикальное изменение в самой природе войны в эпоху, когда руководящим принципом военной политики становится сдерживание. Ибо последняя в действительности «имеет своей целью избежание войны, нежели победу в ней, несмотря на все военные пригото-

вления. Она пытается достичь своих целей посредством угрозы, которую не приводит в исполнение, а не самим действием»². Конечно же, представление, что мир является целью войны, а война – тем самым путем к миру, восходит по меньшей мере к Аристотелю, а предлог, будто целью наращивания вооружений выступает сохранение мира, еще древнее и является ровесником пропаганды. Новизна же проблемы заключается в том, что сегодня избежание войны является не столько действительной или мнимой целью глобальной политики, сколько направляющим принципом самих военных приготовлений.

Другими словами, военные уже более не занимаются подготовкой к войне, которая, как надеются политики, никогда не разразится; их задачей становится разработка вооружений, которые бы сделали войну невозможной... Так ядерные испытания уже давно стали инструментом политики, своего рода военными маневрами, в которых в отличие от обычных маневров задействована не просто пара условных противников, но в какой-то мере также и реальные противники – как если бы гонка ядерных вооружений обернулась разновидностью предварительных военных действий, в которых антагонисты демонстрируют друг другу разрушительную силу своего оружия; и так же, как всегда сохраняется опасность, что эта смертельная игра может внезапно стать вполне реальной войной, так и нет ничего невозможного в том, что однажды «холодная» война может завершиться победой одной из сторон, так и не став «горячей».

Является ли эта последняя возможность только плодом фантазии? Потенциально, во всяком случае, мы столкнулись с подобного рода гипотетическими военными действиями в тот самый момент, когда на арене впервые появилась атомная бом-

ба. Многие тогда полагали, что вполне достаточно продемонстрировать новое оружие перед группой компетентных японских ученых, и безоговорочная капитуляция их правительства будет обеспечена. Ибо для посвященных подобная демонстрация должна была обнаружить факт абсолютного превосходства, поколебать которое были бы не в силах ни военная удача, ни любой другой фактор. За годы после Хиросимы наши технические успехи в разработке средств уничтожения быстро достигли такого уровня, когда все нетехнические факторы боевых действий, такие как боевой дух войск, стратегия, общая компетенция и даже случайность, перестали играть какую бы то ни было роль, так что результаты войны с большой точностью могут быть определены заранее. В подобных условиях результаты испытаний оружия и демонстрации силы могут лишь служить для экспертов с обеих сторон в качестве исчерпывающих свидетельств победы или поражения, подобно тому, как ранее такими свидетельствами служили сражения, захват территорий, степень разрушения коммуникаций и тому подобное.

И наконец, важен факт, что взаимное влияние и взаимосвязь между войной и революцией неуклонно возрастают, а акцент в их взаимоотношении все более и более смещается от войны к революции. Безусловно, взаимосвязь между войной и революцией не так уж нова; она родилась вместе с революциями, которым война за освобождение либо предшествовала и сопутствовала, как в случае американской революции, либо же сами революции вели к оборонительным или освободительным войнам, как это случилось во Франции. Вместе с тем наш век стал свидетелем еще и третьей, совершенно новой возможности, когда ожесточение войны служит как бы прелюдией к куль-

минации насилия и революции (именно так понимал Пастернак в «Докторе Живаго» войну и революцию в России); или же, напротив, когда мировая война становится следствием революции, своего рода гражданской войной, охватившей всю землю (как не без оснований оценивается многими Вторая мировая война). После нее прописной истиной стало то, что итогом войны оказывается революция, и единственное, что могло бы оправдать такое развитие событий – это приверженность данной революции свободе. И если нам не суждено исчезнуть во все, то более чем вероятно, что именно революции, а не войны, будут сопровождать нас в обозримом будущем.

Даже если нам удастся изменить облик нашего столетия таким образом, что оно более не будет уже столетием войн, оно, по всей очевидности, останется столетием революций. Те же, кто по обыкновению делает ставку на политику силы, а значит и на войну как на последний козырь, рискуют в недалеком будущем оказаться за бортом мировой политики. И подобная оценка роли революции не может быть ни опровергнута, ни заменена опытом в контрреволюции; ибо контрреволюция (слово введено в оборот Кондорсе в период французской революции) всегда была тесно переплетена с революцией, подобно тому, как противодействие неотделимо от действия. Известная сентенция де Местра: *La contrerévolution ne sera point une révolution contraire, mais le contraire de la révolution* («Контрреволюция ни в коей мере не будет революцией наоборот, но полной противоположностью революции») осталась сегодня тем же, чем она была в момент написания в 1796 году: пустой игрой слов⁵.

И все же, сколь бы ни было необходимо в теории и на практике отделить войну от революции, не следует забывать о

том, что присуще обеим: о тесной связи с насилием, выделяющей их из ряда всех остальных политических феноменов. Одной из причин, почему войны столь легко превращаются в революции и почему революции столь склонны к провоцированию войн, является, несомненно, то, что насилие выступает своеобразным общим знаменателем обеих. Потока насилия, выплеснувшегося в ходе и в результате Первой мировой войны, было бы вполне достаточно для последующих революций даже в том случае, если бы вовсе не существовало никакой революционной традиции и даже если бы никогда ранее не происходило никаких революций.

Разумеется, войны, не говоря уже о революциях, не определялись одним только насилием. Там, где насилие правит абсолютно, как, например, в концентрационных лагерях тоталитарных режимов, должны умолкнуть не только законы – *les lois se taisent** – как это выразила французская революция, но все и вся. Именно по причине этого молчания насилие оказывается маргинальным феноменом в области политики; ибо человек обладает даром речи, постольку поскольку он является политическим существом. Два известных определения человека, данные Аристотелем: как существа политического и существа, одаренного речью, дополняют одно другое и основываются на одном и том же опыте жизни греков в пределах полиса. Дело здесь даже не в том, что слово оказывается беспомощным, когда сталкивается с насилием, но в том, что насилие как таковое неспособно к тому, чтобы быть выражено словесно. И по причине этой бессловесности сама по себе политическая теория способна сказать лишь

* Законы умолкают (фр.).

очень немногое о феномене насилия. Ибо политическая мысль может лишь следовать за самовыражением самих политических феноменов, ограничиваясь тем, что обнаруживает себя в области человеческих дел. И эти явления, в отличие от явлений физических, дабы втуне не сгинуть, нуждаются в словесном обрамлении, иначе говоря, в чем-то, что выводило бы их за пределы голой физической видимости и слышимости. Тем самым теории войн, как и теории революций, могут иметь дело лишь с объяснением насилия, но не с ним самим, ибо последнее задает объяснению некоторые политические рамки, делая его политическим феноменом. Если же вместо этого какая-либо из теорий видит в насилии *ultima ratio** политики, приходя к его возвеличиванию и оправдывая насилие как таковое, то она уже более не будет политической, но станет антиполитической.

В той мере, в какой насилие преобладает в войнах и революциях, они в строгом смысле слова оказываются вне политики, и это происходит даже несмотря на чрезвычайно важную роль, которую они играли на протяжении всей предшествующей истории человечества. Осознание этого факта подтолкнуло XVII век, обладавший собственным опытом войн и революций, к допущению некоего дополитического состояния, названного *state of nature*, «естественным состоянием», которое, конечно же, никогда не рассматривалось в качестве исторического факта. Его значимость и по сей день состоит в признании того, что политические взаимоотношения не устанавливаются сами собой везде и всегда, где люди живут вместе, и что существуют явления, которые, хотя и могут возникать в строго историче-

* Последний довод, решающее средство (*лат.*).

ском контексте, на деле не являются политическими и даже могут вообще не иметь отношения к политике. Эта идея «естественного состояния» по меньшей мере намекает на некую реальность, которая не могла быть вмещена в идею «эволюции» XIX века, какое бы концептуальное обрамление та ни принимала: причины и следствия, или возможности и действительности, или диалектического движения, или, наконец, простой связи и последовательности явлений. Ибо гипотеза «естественного состояния» подразумевает наличие некоего начала, отделенного от всего последующего как бы непреодолимой пропастью.

Связь проблемы начала с феноменом революции очевидна. О связи начала и насилия гласят легенды о заре человеческой истории в их библейском и античном вариантах: Каин убил Авеля, Ромул убил Рема; насилие явилось началом, из чего должно следовать, будто никакое начало не может обойтись без насилия и преступления. Это начальное событие нашей библейской или светской традиции, безразлично легенда оно или реальный исторический факт, было донесено через века с той хваткой, на которую человеческая мысль способна лишь в редких случаях – например, если дело касается ярких метафор и образов, имеющих универсальный характер. Без всяких околочностей легенда гласит: любое братство вырастает из братоубийства, в начале любого политического порядка лежит преступление. И это убеждение: в начале было преступление, для которого термин «естественное состояние» является не более чем теоретически очищенной парафразой, на протяжении столетий в делах политики было не менее правдоподобным, чем первая строка св. Иоанна: «В начале было Слово» – в делах спасения.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ЗНАЧЕНИЕ ТЕРМИНА

I

Вопрос о войне мы оставляем в стороне. Упомянутая мною ранее метафора начала человеческой истории, равно как и теоретически расшифровывающая и обыгрывающая эту метафору теория «естественного состояния» (несмотря на то, что обе они зачастую служили делу оправдания войны и связанного с ней насилия, выводя это оправдание из первородного зла, которое якобы присуще человеческим делам и проявляется в преступном характере начала людской истории), более значима для проблемы революции, поскольку именно революции – единственные политические события, напрямую приводящие нас к проблеме всякого начинания. Ибо революция, какое бы определение мы ей ни дали, не идентична простому изменению. Напротив, современные революции имеют мало общего с *mutatio rerum** рим-

* Изменение вещей (лат.). – Прим. ред.

ской истории или с *στάσις*, гражданским раздором, время от времени сотрясавшим греческий полис. Их нельзя уподоблять ни *μεταβολαί* Платона, этому квазиестественному переходу одной формы правления в другую, ни *πολιτείων ανακύκλωσις* Полибия – замкнутому кругу, в котором предопределено оставаться делам человека из-за стремления того к крайностям¹. Античность была хорошо знакома с политическими изменениями и с тем насилием, которым они сопровождались. Однако античные мыслители были далеки от мысли, будто эти изменения могут привести к возникновению чего-то принципиально нового. Изменения касались лишь перехода от одной стадии цикла к другой, и насколько разными были человеческие дела, настолько неизменным оставался мировой порядок в целом. Все раз за разом возвращалось на круги своя, и если называть это возвращение современным термином «история», то история эта так и не получила новой точки своего отчета.

Тем не менее современные революции имеют и еще одну сторону, для которой поиск прецедентов в более раннем историческом прошлом мог бы оказаться более продуктивным. Вряд ли кто-нибудь станет отрицать ту первостепенную роль, которую во всех революциях играл социальный вопрос. И немногие не смогут вспомнить, что упомянутые платоновские *μεταβολαί* уже Аристотель объяснял тем, что мы сегодня называем «экономической мотивацией», и определял олигархию как господство имущих, а демократию – как власть неимущих. Во времена Античности не менее известным фактом было и то, что тираны приходят к власти благодаря поддержке низших слоев общества и что их шанс удержаться у власти базируется на свойственном человеку желании имущественного равенства. Связь между отношениями собственности и формой

правления в данной стране, идея, будто политическая власть может просто-напросто вытекать из власти экономической, а классовый интерес (подчеркиваю – именно классовый интерес) способен выступать движущей силой в политической борьбе – все это, конечно же, не является открытием Маркса. Так же, как не является и открытием Гаррингтона* – вспомним его высказывание о «владычице-собственности, недвижимой или движимой» (*Dominion is property, real or personal*) – или де Рогана, утверждавшего, что «короли правят миром, а интерес правит королями». Если кому-либо угодно возложить всю ответственность за так называемый материалистический взгляд на историю на какого-то человека, то ему следует вернуться к Аристотелю – он первым заявил, что интерес, названный им *το συμφερον* (то, что приносит пользу, выгодно для отдельного человека, группы или народа), заправляет, и должен заправлять, всем в политических делах.

Тем не менее, каким бы насилием и кровопролитием ни сопровождалось восстания и перевороты, подталкиваемые означенным интересом, до Нового времени и революций XVIII века различие между богатыми и бедными считалось столь же естественным и неизбежным для государственного организма, сколь и различие между здоровьем и болезнью для организма человеческого. Социальный вопрос начал играть революционную роль

* Джеймс Гаррингтон (1611–1677) – английский публицист, идеолог нового дворянства и буржуазии. В своих произведениях «Республика Океания» (1656), «Преимущества народного правления» (1657), «Искусство законодательства» (1659) выступал против угрозы восстановления в Англии феодальной монархии. – *Прим. ред.*

только тогда (причем не раньше Нового времени), когда были поставлены под сомнение следующие соображения: будто бы бедность принадлежит к числу неперменных условий существования человека на земле; будто различия между теми немногими, кто освободил себя от оков бедности благодаря обстоятельствам, силе или обману, и большинством, вынужденным трудиться в беспросветной нужде, являются неотвратимыми и вечными.

Сомнение, что земная жизнь неизбежно должна быть обречена на лишения, а не, напротив, может быть благословенна изобилием, своим рождением обязано Америке. Оно выросло непосредственно из американского опыта колониальной жизни и как таковое предшествовало революции. Образно говоря, дорога к революциям в современном смысле этого слова – как радикальное изменение общественного уклада – была заложена, когда Джон Адамс более чем за десять лет до американской революции смог заявить: «Я всегда рассматривал заселение Америки как грандиозный замысел Провидения и великое событие просвещения невежественной и освобождения порабощенной части человечества всей земли»². С позиции теории, этот путь был расчищен, когда Локк – очевидно, под впечатлением процветания колоний в Новом Свете, – а затем и Адам Смит пришли к выводу, что физический труд и работа не только не являются естественными атрибутами бедности и видами деятельности, на которую бедность обрекает тех, кто лишен собственности, но как раз наоборот, именно они служат источником всякого богатства. В этих условиях восстание бедных, «порабощенной части человечества», действительно могло иметь своей целью нечто большее, нежели собственное освобождение и порабощение остальной части человечества.

Америка стала символом «общества без нищеты» задолго до того, как наше время с его небывалым техническим прогрессом открыло практические способы ее устранения. И подлинно революционную роль социальный вопрос начал играть только после того, как это случилось и об этом узнали европейцы. Античный цикл вечного возвращения основывался на различии между богатыми и бедными³, которое полагали «естественным». Факт существования американского общества до революции разорвал этот круг раз и навсегда. И по сей день влияние американской революции на французскую революцию – равно как и решающее влияние европейских мыслителей на сам характер американской революции – является темой огромного количества научных диспутов. И все же ни дискуссии, сколь обоснованными они бы ни были, ни какое бы то ни было подкрепляемое фактами влияние американской революции на события французской революции (ни то, что она была начата Учредительным собранием, ни то, что Виргинский билль о правах был взят в качестве образца *Declaration des Droits de l'Homme**) не могут сравниться с тем, что аббат Рейналь** назвал «паразитическим процветанием» английских колоний в Северной Америке⁴.

* Декларация прав человека и гражданина (*фр.*), принята Учредительным собранием Франции 26 августа 1789 года. Текст этой Декларации в качестве преамбулы включен в ныне действующую Конституцию Французской Республики. Виргинский билль о правах был принят Пятым Виргинским конвентом 12 июня 1776 года и составил прецедент почти для всех пунктов Билля о правах Конституции Соединенных Штатов.

** Гийом Томас Франсуа Рейналь (1713–1796) – французский историк. – *Прим. ред.*

Можно сколь угодно долго обсуждать причины влияния (или скорее отсутствия такового) американской революции на последующие революционные процессы. Едва ли кто-нибудь возьмется оспаривать факт, что ни дух этой революции, ни глубокие и мудрые политические теории отцов-основателей не оказали сколько-нибудь заметного влияния на европейский континент. То, что апологеты американской революции считали величайшими достижениями нового республиканского правления, а именно применение и дальнейшее развитие теории Монтескье о разделении властей, – занимало весьма незначительное место в мышлении европейских революционеров всех времен. Тюрго* без особых колебаний отверг ее из соображений защиты национального суверенитета⁵, «величие» коего (а это *majestas*** было оригинальным термином Жана Бодена*** и впоследствии им же было переведено как *souverainete*****) и требовало, как считалось, неделимой централизованной власти. Национальный суверенитет, то есть величие власти, как ее понимали на протяжении долгих веков абсолютизма, казался противоречием республики. Другими словами, выходило, что национальное государство, куда более древнее, нежели любая революция,

* Анн Робер Жак Тюрго (1727–1781) – французский экономист и государственный деятель. Вошел в историю как один из основоположников экономического либерализма. – *Прим. ред.*

** Величие, авторитет (*лат.*).

*** Жан Боден (1529 или 1530–1596) – французский политик, философ, экономист, правовед, член парламента Парижа и профессор права в Тулузе. Разработал теорию «государственного суверенитета». – *Прим. ред.*

**** Суверенитет; верховная власть (*лат.*).

в Европе нанесло этой самой революции поражение еще до того, как революция на самом деле произошла. Вместе с тем социальный вопрос в форме ужасающей массовой бедности (самая насущная и неразрешимая проблема других революций) в американской революции едва ли играл какую-то заметную роль. Революционный *elan** в Европе взрастила не американская революция, а условия, хорошо известные Европе и существовавшие в Америке задолго до Декларации независимости.

Новый континент стал целью, местом, где можно было спрятаться, «убежищем» и вожделенной землей бедных. Образовалась новая порода людей, «объединенных шелковыми нитями мягкого правления», живущих в условиях «приятной однородности», откуда была изгнана «абсолютная нищета, худшая, нежели смерть». Тем не менее сам Кревкёр**, которого мы здесь процитировали, был резко настроен против американской революции, которую он рассматривал как своего рода заговор «великих личностей» против «простых людей»⁶. Не американская революция с ее главной идеей основания нового государства, новой формы правления, но Америка, «новый континент», американец, «новый человек» – то *the lovely equality*, «привлекательное равенство», которым, словами Джефферсона, «бедные наслаждаются вместе с богатыми», – революционизировали дух людей сначала в Европе, а затем по всему свету.

* Порыв, стремление (*фр.*).

** Мишель-Гийом Жан де Кревкёр (1735–1813) – эссеист, историк. Родился во Франции, в 1754 году эмигрировал в Канаду. Много путешествовал по Америке, обычно в качестве топографа. При всей своей любви к вольности Кревкёр был противником американской революции. – *Прим. ред.*

Причем до такой степени, что с последних этапов французской революции и вплоть до нашего времени революционерам представлялось более важным изменить саму «ткань» общества, как это было сделано в Америке до революции, нежели менять структуру сферы политики. Если верно, что для революций Нового времени наиболее важным являлось радикальное изменение социальных условий, то можно согласиться с тем, что открытие Америки и колонизация нового континента послужили его источником – так, словно «привлекательное равенство», сформировавшееся в Новом Свете естественным образом и органичное ему, в Старом Свете могло быть достигнуто только путем революционного насилия и кровопролития. Причем именно в тот момент, когда до него донеслись слова человечества, получившего новую надежду.

Подобная точка зрения содержится во множестве версий, и некоторые из них чрезвычайно изощренны. Можно сказать, что этой точки зрения придерживается большинство современных историков, сделавших логический вывод, что в Америке не было революции. Примечательно, что эту точку зрения в той или иной степени разделял и Карл Маркс, видимо, полагавший, что его пророчества относительно будущего капитализма и грядущих пролетарских революций неприменимы к развитию социального общества Соединенных Штатов. Каковы бы ни были достоинства построений Маркса (а они, несомненно, демонстрируют более качественное понимание реальности, нежели те, на которые оказались способны его последователи), они опровергаются простым фактом – американская революция на самом деле произошла. Ибо факты – вещь упрямая. Они не перестают существовать даже тогда, когда истори-

ки и социологи отказываются извлекать из них уроки (хотя это и может произойти, если о фактах забудут). В данном случае подобная забывчивость означала бы не только заблуждение, жертвой которого стала отвлеченная академическая мысль, она означала бы непонимание сути американской республики, уходящей корнями в американскую революцию.

Следует сказать несколько слов о заявлении, будто бы источником современных революций является христианство, причем даже в том случае, если революционеры открыто исповедуют атеизм. Это заявление можно услышать довольно часто. Обычно в поддержку этой идеи приводят довод о мятежном духе ранних христианских сект, исповедовавших равенство человеческих душ перед Богом, отвергавших мирскую власть и обещавших Царствие Небесное. Благодаря Реформации эти идеи и чаяния, хоть и в секуляризованном виде, проникли в современные революционные движения.

Секуляризация, отделение религии от политики и возрастающая значимость мирских дел на самом деле представляют главный фактор феномена революции. Не исключено, что в итоге мы придем к тому, что явление, которое мы называем «революцией», обернется не чем иным, как переходным этапом на пути установления нового секулярного миропорядка. В этом случае секуляризация, а вовсе не содержание христианских учений, будет являться подлинной причиной революции.

Первой стадией этой секуляризации было усиление абсолютизма, а не Реформация. Ибо, согласно Лютеру, «революция», которая сотрясает миропорядок, когда слово Божие освобождено от традиционного авторитета церкви, постоянна и касается всех форм мирской власти. Она не устанавливает новый секулярный

порядок, но постоянно раскачивает основу всех мирских норм, максим и установлений⁷. Лютер, в конце концов, стал основателем новой церкви и мог бы числиться среди величайших основоположников истории. Однако то, что он создал, не было и никогда не претендовало на то, чтобы являться *novus ordo saeculorum**. Как раз напротив. Все это Лютер сделал только для того, чтобы радикально освободить жизнь людей во Христе от забот и тревог внешнего мира. Это вовсе не означает, что Лютер, разорвав узы традиции и авторитета и попытавшись найти точку для создания авторитета не в традиции, а в самом божественном слове, внес свою лепту в процесс снижения авторитета религии. Само по себе, без формирования обновленной церкви в Новое время это имело бы столь же незначительные последствия, как и эсхатологические настроения и размышления, свойственные поздним Средним векам от Иоахима Флорского до *Reformatio Sigismundi*** . Этот памфлет

* Дословно: новый порядок веков (*lat.*), переводится также как «новый мировой порядок».

** *Reformatio Sigismundi* – употребительное обозначение «Реформации императора Сигизмунда» – политического памфлета анонимного автора (1439). Памфлет призывал превратить Германию в централизованное государство, прекратить феодальные войны, подчинить местную власть общегосударственным законам, заменить феодальные привилегии системой государственных прав и обязанностей. Кроме того, он требовал создания единого судопроизводства, создания системы единой монеты и пошлин, а также ликвидации крупных торгово-ростовщических компаний. Инициатива гособъединения, по мнению автора, должна была принадлежать городам («хранителям государственного права»). Преобразование считалось невозможным без участия «малых» и «простых» людей. Памфлет отличался бескомпромиссным религиозным духом.

(и это не так давно прозвучало) мог бы считаться достаточно невинной предтечей современных идеологий. В чем я, однако, сомневаюсь⁸ – с таким же основанием в средневековых эсхатологических движениях можно увидеть прообраз современной массовой истерии.

Однако даже бунт, мятеж, не говоря уже о революции, есть нечто большее, чем просто массовая истерия. Мятежный дух, которым отличались некоторые религиозные движения Нового времени, «пробуждая» религиозный дух своих приверженцев, как правило, приводил к некоему «Великому Пробуждению», или ревивализму*. При этом он не имел политических последствий. Более того, теории о революционности, якобы свойственной христианским вероучениям, точно так же не выдерживают проверки фактами, как и теория о том, что американской революции не было. Ибо как объяснить, что ни одна революция не была совершена до Нового времени? Получается, что только Новое время стало той почвой, на которой взошли революционные ростки христианства? Очевидно, что подобный ход рассуждений уводит нас в сторону от ответа.

Существует и другой подход к проблеме, который кажется нам более продуктивным. Мы уже говорили об элементе новизны, который присущ всем революциям, и о том, что идея истории как однонаправленного линейного развития почерпнута из христианства. Несомненно, только принятие однонаправленной концепции времени дает возможность представить такие феномены, как новизна, уникальность происходя-

* По названию Великого религиозного возрождения – *Great Awakening* – в Новой Англии в 1740–1745 годах.

щего и тому подобное. Верно, что христианская философия порвала с античной идеей времени по той причине, что рождение Христа, имевшее место в земном, секулярном времени, стало началом нового времени и, одновременно, уникальным, неповторимым событием. И все же христианская концепция истории в том виде, как ее сформулировал Августин, способна осмыслять начало нового времени только в терминах явления, нисходящего в мир, явления, которое нарушает повседневный ход земной истории. С точки зрения христиан, со времен Античности в секулярной истории практически ничего не изменилось. Империи, как и прежде, рождаются и гибнут, и только христианам, обретшим бессмертие, отныне предназначено вырваться из круга вечного возвращения и равнодушно взирать на суету этого мира.

Представление о том, что все тленное подвержено изменению, не являлось, конечно же, специфически христианским, оно преобладало уже в поздние века Античности. Как таковое это представление гораздо ближе к греческому философскому или даже дофилософскому осмыслению человека и его места в мире, нежели к классическому духу римской *res publica**. Не в пример римлянам, греки были убеждены, что свойственная миру смертных изменчивость неизбежна, ибо причина этой изменчивости лежит в постоянном притоке в мир молодых людей – *νέοι*, которые одновременно являются и людьми «новыми», чем нарушают стабильность статус-кво. Полибий – пожалуй, первый автор, указавший на важность фактора смены поколений, когда говорил о постоянном притоке в область по-

* Республика; букв.: общая вещь (*лат.*).

литики и оттоке из нее, – смотрел на дела римлян глазами греков. И в то же время он знал, что в отличие от греческой системы образования характерной особенностью римской системы являлась именно потребность соединить этих «новых» и старых, с тем чтобы молодые были достойными своих предков⁹.

Это чувство непрерывности, свойственное римлянам, не было известно грекам – их представление о неизбежной изменчивости всего смертного не нуждалось в смягчении или утешении; именно поэтому греческие философы не принимали сферу политики чересчур серьезно. Жизнь человека подвержена постоянным изменениям, однако их результатом не является появление чего-либо принципиально нового; и если и существовало что-то новое под солнцем, то скорее это сам человек. Вне зависимости от того, сколь новыми могли оказаться эти *νέοι*, новые и молодые, все они век за веком приходили в этот мир, дабы просто сыграть свою роль в представлении истории или природы, в котором по сути все оставалось таким же, как было.

II

Современное понимание революции, неразрывно связанное с представлением об открываемом ею новом этапе истории, с идеей совершенно новой исторической постановки, содержание которой ранее не было известно и которую надлежит осуществить впервые, можно датировать временем двух великих революций конца XVIII века. До той поры, когда действующие лица стали участниками событий, обернувшихся впоследствии революцией, никто из них ни в малейшей мере не по-

дозревал, каким будет сюжет новой драмы. Однако по мере того, как революция набирала обороты, и задолго до того, как всем стало ясно, закончится она победой или поражением, новизна этого мероприятия и его сокровеннейший смысл становились все более понятными как самим актерам, так и зрителям. Что же до главной интриги, то ею, бесспорно, стало рождение свободы. В 1793 году, через четыре года после начала французской революции, когда Робеспьер, не боясь обвинений, что он изъясняется парадоксами, смог определить свое правление как «деспотизм свободы», Кондорсе сделал обобщение, уже известное всем, а именно: «Слово “революционный” не может быть применено к революциям, целью которых не является свобода»¹⁰. То, что революции должны были возвестить о наступлении совершенно новой эры в истории человечества, было подтверждено введением нового республиканского календаря, в котором год казни короля и год провозглашения республики принимался за первый год нового летоисчисления.

Таким образом, главным в современных революциях является соединение идеи свободы с опытом начала чего-то нового. А поскольку в сознании свободного мира свободу принято ставить выше справедливости, то именно свобода, идея которой сама порождена революцией, может служить тем критерием, с помощью которого можно пытаться отделить подлинные, реальные революции от неподлинных и нереальных.

Здесь я считаю уместным сделать паузу, дабы избежать распространенной ошибки и не начать обсуждать наиболее поздние проявления революции.

Итак, рассмотрим революцию в одном из ее исторических ракурсов.

Освобождение и свобода – не одно и то же. Освобождение может быть условием свободы, однако оно не ведет к ней автоматически. Понятие свободы, заключенное в идее освобождения, может быть только отрицательным. И тем самым стремление к освобождению не тождественно желанию свободы. Все перечисленное может показаться тавтологией. Однако если эти избитые истины часто подвергаются забвению, то именно поэтому, что на первом плане обычно оказывается освобождение, тогда как свобода отступает на второй план или вовсе уходит в тень. Идея свободы всегда занимала важное и весьма противоречивое место в истории философской и религиозной мысли. Причем как раз в те века (начиная с упадка Античности вплоть до Нового времени), когда политической свободы как таковой не существовало и человек, по причинам, которых мы здесь не будем касаться, не занимался этой проблемой. Так сложилась ситуация, когда под «свободой» привыкли понимать не собственно политический феномен, но более или менее произвольный набор неполитических видов деятельности, дозволяемых и гарантируемых тем или иным государством.

Свобода как политический феномен появилась одновременно с греческим полисом. Со времен Геродота под полисом понималась такая форма политической организации, в которой отсутствовало господство одних граждан над другими¹¹. Понятие отсутствия господства обозначалось словом «исономия», и его главной особенностью – отличием от других терминов, описывавших известные грекам формы правления, – было отсутствие корня, означавшего «власть» (как то «архия» от *ἀρχεῖν* – предводительствовать, начальствовать – в «монархии» или «олигархии» или «кратия» от *κρατεῖν* – быть сильным,

иметь власть, править – в «демократии»). Полис ассоциировался с исономией, а не с демократией. Само слово «демократия», которое уже в то время означало власть большинства, было запущено в оборот теми, кто не принимал исономии и рассуждал приблизительно так: «То, что вы называете “отсутствием” господства, есть на самом деле только иная его форма; это – худшая форма правления, а именно власть демоса»¹².

Тем самым равенство, которое мы вслед за Токвилем привыкли считать угрозой свободе, первоначально было практически тождественно ей. Однако равенство, которое подразумевается термином «исономия», в рамках закона не было имущественным равенством – хотя такого рода равенство до некоторой степени выступало условием для всякой политической деятельности в античном мире, где политическое попрание было открыто только для тех, кто владел собственностью и рабами, – оно было равенством тех, кто составлял группу равных. Исономия обеспечивала *ισότης*, равенство, но вовсе не потому, что все люди были рождены или сотворены равными, но, напротив, потому, что люди по природе своей *φύσει*, не равны, и нуждаются в искусственных институтах, в полисе, который благодаря своим *νόμοις*, законам, сделал бы их равными друг перед другом.

Равенства не существовало, кроме как в той особенной политической области, где люди контактируют как граждане, а не как частные лица. Это различие между античным понятием равенства и нашим представлением о нем, согласно которому люди рождаются равными и становятся неравными из-за социальных и политических условий, или, другими словами, – из-за институтов, созданных человеком, едва ли можно преувеличить. Равенство в понимании греков, исономия, была достоя-

нием самого полиса, а не индивида, и равными становились по праву гражданства, а не по праву своего рождения. Ни равенство ни свобода не понимались людьми как свойства человеческой природы. Ни первое ни второе не было φύσει, дано от природы, и не развивалось само по себе. И то и другое являлось νόμος*, условным и искусственным, результатом соглашения, свойством мира, сотворенного человеком.

Греки считали, что никому не дано быть свободным иначе как среди равных себе, а посему ни тиран, ни деспот, ни домохозяин** – несмотря на то, что они были полностью освобождены и не испытывали принуждения со стороны других, – не были по-настоящему свободны. Смысл геродотовского уподобления свободы отсутствию господства состоял в том, что сам правитель не считался свободным; возлагая на себя бремя управления другими, он тем самым лишал себя общества равных ему, среди которых он мог быть свободным. Иначе говоря, он разрушал само политическое пространство, а итогом этого являлось исчезновение свободы, которая отныне не существовала ни для него, ни для тех, кем он правил.

Причина, по которой политическая мысль греков столь настойчиво подчеркивает взаимную обусловленность свободы и равенства, заключается в том, что свобода должна была проявляться в определенных видах человеческой деятельности, и

* Законы (лат.) – Прим. ред.

** Имеется в виду отец семейства, который может обладать властью сразу в трех ипостасях: 1) как отец над детьми, 2) как муж над женой, 3) как господин над рабами. Этот вопрос подробно разбирается в первой книге «Политики» Аристотеля. – Прим. ред.

чтобы эта деятельность не осталась незамеченной, необходимы были люди, которые могли бы наблюдать за ней, судить о ней и вспоминать ее. Жизнь свободного человека требовала присутствия других. По той же причине сама свобода нуждалась в определенной территории, на которой люди могли бы собираться вместе – в агоре, на рыночной площади или же в полисе – собственно политическом пространстве.

Чтобы осмыслить политическую свободу в современных понятиях, мы первым делом должны отметить вполне очевидный факт, что Кондорсе и другие люди революции, провозглашая, будто целью революции выступает свобода и что рождение свободы знаменует начало новой эры, скорее всего не имели в виду те свободы, которые мы сегодня связываем с конституционным правлением и которые с достаточной точностью можно обозначить как гражданские права. Ибо ни одно из этих прав ни в теории ни на практике не было результатом революции¹³. Даже право участвовать в управлении на основании того, что уплата налогов как бы сама по себе предполагает представительство во власти. Гражданские права вытекали из «трех великих и первичных прав: жизни, свободы и собственности», по отношению к которым все остальные права были «производными правами, то есть возмещениями или средствами, к которым часто прибегают с целью более полного обретения и использования реальных и основных свобод» (Блэкстон)¹⁴.

Не «жизнь, свобода и собственность» сами по себе, но признание их неотъемлемыми правами человека – вот что было настоящим завоеванием революции. Так обстоит дело и сегодня. Когда революция распространила эти права на всех людей, свобода явилась не чем иным, как свободой от несправед-

ливых ограничений, то есть по сути свобода была приравнена к свободе передвижения – «без заключения в тюрьму и других ограничений, накладываемых не иначе как в соответствии с законом», – которую Блэкстон, в полном согласии с античной политической мыслью, считал важнейшим из всех гражданских прав. Даже право собраний – главнейшее из всех политических свобод – еще в американском Билле о правах предстает как «право народа мирно собираться и обращаться к правительству с петициями о восстановлении справедливости» (первая поправка). Тем самым «право подачи петиций исторически является первичным правом», и исторически корректная интерпретация его должна читаться следующим образом: право собираться с целью подачи петиций¹⁵. Все те свободы, к которым мы также должны присовокупить наши собственные требования свободы от нужды и страха, являются, конечно же, по сути своей негативными; они суть итоги освобождения. При этом они ни в коем случае не раскрывают действительное содержание понятия «свободы», которое, как мы увидим позднее, представляет собой участие в публичных делах или доступ к сфере политической власти. Если бы революция ставила своей задачей только гарантию гражданских прав, то ее целью была бы не свобода, но всего-навсего освобождение народа от разнообразных правительств, превысивших свои полномочия и посягнувших на старые, привычные для всех права.

Главная трудность такого рода рассуждений заключается в том, что революции Нового времени всегда занимались одновременно и освобождением, и свободой. И поскольку освобождение, плодами коего являются отсутствие ограничений и «свобода передвижения», действительно представляет одно из

условий свободы (никто не в состоянии достичь свободы, если не может передвигаться без ограничений) – зачастую весьма трудно сказать, где заканчивается простое желание освобождения и освобождения от угнетения и где начинается желание свободы как определенного политического образа жизни.

Основа проблемы в том, что освобождение от угнетения может быть реализовано при монархическом (но не при тираническом или деспотическом) правлении. Свобода же предполагает учреждение новой или, скорее, заново созданной формы правления. Свобода требует установления республики. «Главным спором этого дня является принципиальный спор между сторонниками республиканской и монархической форм правления»¹⁶. Ничто в действительности не обладает большей истинностью и не подкрепляется таким количеством фактов, как это утверждение. Несмотря на то, что факты, увы, зачастую остаются проигнорированными историками революций.

Однако сколь бы трудно ни было провести грань между освобождением и свободой в каждом конкретном случае нашей истории, это не означает, что освобождение и свобода есть одно и то же или что гражданские права, завоеванные в результате освобождения, и есть собственно свобода. И это несмотря на то, что даже те, кто приложил свою руку и к делу освобождения, и к делу основания свободы, гораздо чаще склонны не проводить строгих различий между этими понятиями. Но участники революций XVIII века имели на это полное право; сама природа их предприятия способствовала тому, что жажду «очарования свободы», как это однажды охарактеризовал Джон Джей, и способность обрести свободу они открывали для себя только в акте освобождения. Те задачи,

которые ставило перед ними освобождение, вынуждали их попутно заниматься политическими делами, а значит, они неизбежно наталкивались на проблему политической свободы, которая распространяла на них свое очарование. Поскольку к подобному ходу событий люди не были подготовлены, от них трудно было бы ожидать полного осознания феномена нового явления. Груз всей христианской традиции – ни больше ни меньше – препятствовал принятию достаточно простой истины: люди гораздо больше удовольствия получают от действий и поступков, которые они совершают, нежели от сознания выполненного долга.

Несмотря на все достоинства лозунга американской революции: *No taxation without representation* («Никаких налогов без представительства в парламенте»), он определенно не излучал и малой толики того «очарования свободы». Лозунги не имеют ничего общего с произнесением речей и принятием решений, политическими дебатами и ведением публичных дел, размышлением и убеждением – теми реальными действиями, которые требуют доведения означенного девиза до его логического завершения: провозглашения независимости и основания нового государства. Именно через этот опыт те, кто, по словам Джона Адамса, «были званы вопреки их ожиданию и принуждены делать то, к чему они ранее не имели склонности», пришли к открытию, что «действие, и ничто иное, доставляет нам удовольствие»¹⁷.

Новый опыт свободы и стал, собственно, открытием революции, или скорее заново совершенным открытием – он был достаточно хорошо известен во времена греческой и римской Античности, но после падения Римской империи был утрачен.

И этот сравнительно новый опыт – новый во всяком случае для тех, кто столкнулся с ним впервые, – был в то же время и опытом начинания чего-то нового. Вместе и то и другое – новый опыт и обнаруженная им готовность человека к новизне – явились истоками того необычайного пафоса, который отличал американскую и французскую революции; пафоса непрерывной акцентуации, что история человечества доселе не знала более грандиозных и значимых явлений; пафоса, который был бы совершенно неуместен, если бы речь шла только об успешном восстановлении гражданских прав.

Только там, где присутствует пафос новизны и где новизна сочетается с идеей свободы, мы имеем право говорить о революции. Из этого следует, что революции представляют собой нечто большее, чем просто успешно завершившееся восстание, и что едва ли оправданно называть каждый *coup d'état** революцией или усматривать ее признаки в гражданской войне. Угнетенные люди часто поднимают восстания. Многие античные режимы могут быть поняты только как меры предосторожности против восстаний поработенной части населения, которая всегда внушала страх. Однако гораздо большие опасения за судьбу государства у древних вызывали гражданская война и распри между отдельными группами, и *φιλία*** Аристотеля, которая, как он полагал, необходима отношениям между гражданами, воспринималась как надежное противоядие от них. *Coups d'état* и дворцовые перевороты, в результате которых власть переходила из одних рук в другие, от одной клики к дру-

* Государственный переворот (фр.).

** Дружба, любовь (др. греч.).

гой, будучи зависимыми от формы правления, казались менее опасными, поскольку производимые ими перемены затрагивали только правящую верхушку и причиняли минимум беспокойства народу; но все же все они были хорошо известны и должным образом описаны.

Все эти феномены имели с революцией одну общую черту – они были неразрывно связаны с насилием. И именно поэтому они часто с ней отождествлялись. Однако для характеристики феномена революции насилие уместно не более, чем для описания любого не столь значительного изменения. Только там можно говорить о революции, где изменение обретает черты нового начала, где насилие используется в целях учреждения совершенно иной формы правления, создания нового государства, где целью освобождения от угнетения является по меньшей мере установление свободы. И хотя в истории всегда присутствовали те, кто подобно Алкивиаду* желал власти для самих себя, или же те, кто, как Катилина**, были *rerum novarum cupidi*, жадными до нового, остается фактом, что революционный дух последних столетий – а именно стремление освободиться и построить новый дом, в котором могла бы поселиться свобода, – по своей сути беспрецедентен и не имеет аналогов в предшествующей истории.

* Алкивиад (450–404 до н. э.) – древнегреческий афинский государственный деятель, оратор и полководец. – *Прим. ред.*

** Луций Сергий Катилина (ок. 108–62 до н. э.) – глава заговора в Древнем Риме, который получил от него свое имя. – *Прим. ред.*

III

Одна из возможностей установить точную дату возникновения такого исторического явления, как революция (или же, например, национальное государство, империализм, тоталитаризм и т. п.), – отследить момент, когда впервые появился термин, прочно закрепившийся за данным феноменом. Очевидно, что каждое новое явление нуждается в новом определении, в новом слове для его обозначения – независимо от того, создается ли это слово специально, чтобы обозначить новый опыт, или же для определения совершенно нового смысла используется некий старый термин. Сказанное вдвойне справедливо в сфере политики, где речь занимает наипервейшее место.

Таким образом тот факт, что слово «революция» отсутствует там, где мы более всего ожидали его встретить – в историографии и политической теории раннего Ренессанса, – вовсе не является музейной находкой. Особенно поразительно, что Макиавелли в своем описании насильственного низложения правителей и замены одной формы правления другой – проблемы, к которой он питал столь страстный, хоть и несколько преждевременный интерес, – все еще пользуется цецероновским термином *mutatio rerum*, который он перевел как *mutazioni del stato**. Его соображения по этой старейшей проблеме политической теории более не были заключены в рамки классической схемы, согласно которой единоличное правление ведет к демократии, демократия – к олигархии, олигархия – к монархии и в обрат-

* Изменение состояния (*итал.*).

ном порядке, – известные шесть возможностей, впервые открытые Платоном, систематизированные Аристотелем и даже упоминаемые Боденом без сколь-нибудь существенных изменений. Повышенный интерес к тем бесчисленным *mutazioni, variazioni* и *alterazioni** , которыми его работы изобилуют настолько, что интерпретаторы ошибочно могут принять его учение за «теорию политического изменения», на самом деле являлся попыткой обнаружения неизменного, невариабельного, непреходящего – короче, долговечного и устойчивого.

Макиавелли так приходится ко двору истории революций (хотя он был не более как их предтечей) как раз благодаря тому, что он оказался первым, кто задался вопросом о возможности основания долговечного, прочного и устойчивого политического организма – государства. Дело здесь даже не в том, что Макиавелли был весьма неплохо знаком с некоторыми характерными чертами современных революций: с заговорами и борьбой между отдельными группами, подстрекательством к жестокости и насилию, со смутой и анархией, в конце концов расшатывающими целостный политический организм. Не в последнюю очередь он был знаком и с теми возможностями, которые революции предоставляют новым людям – *homines novi*, как их называл Цицерон, а Макиавелли – *condottieri** , восходящими с самых низов к вершинам политического могущества, от подчи-

* Изменения, вариации, переходы (*итал.*).

** Кондотьеры (от *итал.* *condotta* – договор о найме на военную службу) – в Италии XIV–XVI столетий руководители военных отрядов, находившихся на службе у городов и государей и состоявших в основном из иностранцев. – *Прим. ред.*

нения той или иной власти – к полному обладанию ею. Однако в данном случае для нас более важно то, что Макиавелли был первым, кто предвосхитил возникновение или возвращение чисто секулярной сферы, законы которой не зависели от учения Церкви и от внешних по отношению к ней моральных стандартов. Именно потому он утверждал, что вступающие на политическую стезю должны первым делом освоить науку «как не быть добрыми», или, иными словами, как не поступать в соответствии с христианскими заповедями¹⁸. От людей же революции его отличает главным образом то, что задача основания объединенной Италии, итальянского национального государства по образцу Франции и Испании, которой Макиавелли посвятил свою жизнь, понималась им как *rinovazioni**, и это обновление было для него единственным *alterazione a salute*, благотворным изменением, какое он мог себе представить. Другими словами, ему был совершенно чужд тот особенный революционный пафос абсолютно нового начинания, которое дало бы основание начать новый исторический календарь с года революции.

И все же в этом вопросе Макиавелли не так уж далеко ушел от своих последователей в XVIII веке, как это может показаться. Позднее мы увидим, что все революции начинались как реставрация, обновление и что пафос революционного создания чего-то совершенно нового появлялся только в процессе самих революций. Робеспьер был более чем прав, когда утверждал, что «план французской революции был буквально начертан в книгах ... Макиавелли»¹⁹; он мог бы с легкостью прибавить: «Мы также “любим свое отечество больше, нежели спасение собственной души”»²⁰.

* Обновление (*итал.*).

Действительно, тех, кто читает работы Макиавелли, подстерегает величайший соблазн пренебречь историей слова и датировать феномен революции временем смуты в итальянских городах-государствах. Несомненно, Макиавелли не был отцом «науки политики», или политической теории, однако кое-кто вполне мог бы принять его за духовного отца революции. Дело даже не в сознательных и настойчивых попытках – впоследствии столь характерных для политической мысли XVIII века – возродить дух и институты римской Античности. Более значимо здесь то, что Макиавелли прославляет политическое насилие – эта тема до сих пор продолжает шокировать его читателей, – и это же насилие мы обнаруживаем в словах и поступках действующих лиц французской революции. В обоих случаях одобрение насилия странным образом уживается с преклонением перед Римской республикой, в которой поступками граждан руководил авторитет, а не насилие.

Однако хоть эти совпадения и могли бы объяснить, почему работы Макиавелли получили столь высокую оценку в XVIII и XIX веках, они также обнаруживают и куда более разительные различия. Обращение теоретиков и практиков революций к политической мысли Античности не ставило своей целью возрождение Античности как таковой. То, что в случае Макиавелли было только политическим аспектом ренессансной культуры, искусства и науки и казалось куда более значимым, нежели все политические события в итальянских городах-государствах, в случае людей революций, напротив, не соответствовало духу их эпохи, которая с началом Нового времени и прогрессом науки в XVII столетии претендовала на то, чтобы превзойти все достижения Античности. И сколь бы ни восхищались люди ре-

волюций величием Рима, никто из них не чувствовал себя в Античности настолько «дома», как Макиавелли, и никто из них не смог бы написать так, как он: «С наступлением вечера я возвращаюсь к себе домой и приступаю к своим занятиям; и за порогом я оставляю свое дневное платье, покрытое грязью и пылью, и надеваю королевские и судейские одеяния. И переоблачившись таким образом, я вхожу в древние суды людей прошлого, где, радостно ими встреченный, я питаюсь той пищей, что создана только для меня и для которой я сам создан»²¹.

У читателя этих и подобных им строк может возникнуть желание вслед за современными научными изысканиями назвать Ренессанс кульминацией серии возрождений Античности, которая началась (после по-настоящему мрачных веков) Каролингским возрождением* и завершилась в XVI веке. Но эти строки могут также и подтолкнуть читателя к выводу, что в политическом смысле та невероятная смута, которая царил в городах-государствах в XV и XVI веках, являлась скорее концом средневековых городов с их самоуправлением и свободой политической жизни, нежели началом²².

И все же акцент Макиавелли на насилии является более впечатляющим. Это – результат того двойного затруднения, с которым Макиавелли столкнулся в теории и которое позднее стало практикой для людей революции, а именно: задача создания основополагающих принципов, задача любого «начинания заново» в своей отправной точке, видимо, требовала повторе-

* Каролингский Ренессанс (Каролингское возрождение) – период интеллектуального и культурного возрождения в Западной Европе в конце VIII – середине IX века. – *Прим. ред.*

ния легендарного преступления (Ромул убил Рема, Каин убил Авеля). Кроме того, задача создания нового требовала выстроить и установить законодательство, найти и насадить новый авторитет, способный заменить абсолютный, утвержденный религией авторитет, законы которого основывались на заповедях всемогущего Бога и легитимность которого заключалась в воплощении Бога на земле. Другими словами, когда дело коснулось законов, Макиавелли, ярый противник вмешательства религиозных взглядов в политику, был вынужден прибегнуть к божественной помощи – что было вполне в духе «просвещенных» людей XVIII века, таких как, например, Джон Адамс или Робеспьер. Этот «возврат к Богу» был необходим только для «особых законов», то есть для таких, посредством которых создавался новый политический организм. (Позднее мы увидим, что данная часть задачи, которую ставила перед собой революция – найти новый абсолют, чтобы заменить им абсолют божественной власти, – неразрешима, ибо власть в человеческом мире (где она принадлежит не одному человеку, а многим людям) никогда не будет равна всемогуществу Бога, а законы, в основе которых лежит власть человека, не могут быть абсолютными.) Таким образом, это *appeal to high Heaven*, «обращение к Небесам», как его позднее назвал Локк, не было вдохновлено какими-то религиозными чувствами, а лишь продиктовано желанием «обойти это затруднение»²³; равно как и акцент Макиавелли на насилии в политике был обусловлен не столько его пресловутым реалистичным взглядом на человеческую природу, сколько тщетной надеждой обнаружить в каком-либо человеке качества, хотя бы отдаленно напоминающие те, которые считаются божественными.

Несмотря на то, что все перечисленное выше можно назвать не более чем предвосхищением, мысль Макиавелли намного опередила действительный опыт его времени. Как бы мы ни пытались подобрать подходящую аналогию для нашего сегодняшнего опыта среди событий, произошедших в итальянских городах-государствах, опыт последних был не настолько радикальным, чтобы у участников этих событий или наблюдателей возникла необходимость использовать новое слово или какой-нибудь старый термин в новом значении для их определения. (Новым словом, введенным Макиавелли в политическую теорию, которое начали использовать задолго до него, было «государство», *lo stato*²⁴. Вопреки настойчивой апелляции к славе Рима и частым заимствованиям из римской истории, Макиавелли, по-видимому, чувствовал, что объединенная Италия являлась бы политическим организмом, настолько отличным от тех, что представляли собой города-государства Античности или XV века, что это оправдывало возникновение нового названия.) Конечно, слова «восстание» и «мятеж», значение которых было определено уже в позднем Средневековье, в дальнейшем повсеместно использовались. Однако они никогда не обозначали освобождения, не говоря уже о свободе, в том смысле, в каком освобождение и свобода подразумевались революциями. Ибо освобождение (как его определяли революции) означало: все те, кто влачил свои дни во мраке и лишениях (не только в настоящем, но и на протяжении всей истории, не только как отдельные лица, но и как представители огромного большинства человечества, бедных и униженных), должны восстать и стать властителями своей страны. Если контраста ради перевести это утверждение на язык Античности, то оно

выглядело бы так: не народ Рима или Афин *populus* или *δημος**, низшие слои граждан, но рабы и чужеземцы, которые составляли большинство населения и никогда не принадлежали к народу, взбунтовались и потребовали для себя равных прав. Такого, как известно, не случалось. Сама идея равенства в нашем ее понимании, что каждый равен другим в силу факта рождения и что равенство есть право, данное от рождения, была совершенно неизвестна до Нового времени.

Верно, что в истории Средневековья и последующих веков легко можно найти случаи весьма справедливых восстаний, выступлений против существующей власти и даже открытого неподчинения и неповиновения. Однако эти восстания не ставили своей целью коренное изменение порядка вещей. Как правило, они ограничивались заменой одного стоящего у кормила власти человека на другого – будь то замена узурпатора на законного короля или же тирана на уважающего закон правителя. Таким образом, когда за народом признавалось право решать, кто не должен им править, народ лишался возможности определять, кто должен это делать. Еще реже нам доводилось слышать о праве народа выступать в роли правителя или же выдвигать из своих рядов представителей для участия в управлении государством. Там, где люди из низов на самом деле достигали вершин власти (как в случае с итальянскими *condottieri*), они достигали их благодаря своим личным качествам, называемым *virtu****, эти качества высоко ценились и почитались, так как не были напрямую связаны с социальным происхождением

* Народ, толпа, чернь (*др. греч.*).

** Доблесть, добродетель (*итал.*).

человека, а обладание ими выделяло этих людей из массы народа. В перечне прав, привилегий и вольностей, которые имел народ, право на прямое участие в делах управления государством явно отсутствовало. Право на самоуправление не подразумевается даже в упомянутом ранее праве представительства в целях уплаты налогов. Чтобы править, человек должен был быть рожден правителем: в Античности это свободнорожденный, в феодальной Европе – член дворянского сословия. И хотя в политическом лексиконе предшествовавших эпох существовало достаточно много слов для описания восстания подданных против своего правителя, среди них не найдется ни одного, которое описывало бы столь радикальную перемену, как превращение подданных в правителей.

IV

Со всей очевидностью мы не можем утверждать, что революции не имеют прецедентов в истории вплоть до Нового времени. И, несомненно, многие согласились бы с тем, что для современного нам мира весьма характерна жажда нового вкупе с убеждением, что новое само по себе есть благо, а кроме того, что современное общество весьма склонно уравнивать подобное умонастроение и так называемый революционный дух. Однако если под революционным духом мы понимаем подлинный дух революции, то в таком случае современная жажда нового не имеет с ним ничего общего. С психологической точки зрения опыт создания чего-либо, объединенный с убеждением, что предстоит открыть совершенно новую страницу истории, сде-

лает человека скорее «консерватором», нежели «революционером», он скорее примкнет к той когорте людей, которые стремятся сохранить сделанное и защитить его от разрушительного воздействия времени, чем будет приветствовать новые веяния и новые идеи. Добавим, что с исторической точки зрения люди первых революций (то есть те, кто не только совершил революцию, но и вывел ее на авансцену политики) были кем угодно, только не теми, кто жаждал нового, и эта неприязнь к новому до сих пор отзывается эхом в термине «революция». В действительности уже употребление слова «революция» определенно указывает на то, что ее действующие лица не питали больших надежд и не имели достаточных намерений, что они не намного лучше, чем их современники-зрители, были подготовлены ко всем неожиданным поворотам ее сюжета. Причина коренится в том, что тот необычный пафос новой эры, который в почти одинаковых выражениях и бесчисленных вариациях мы обнаруживаем у акторов как американской, так и французской революции, вышел на передний план только тогда, когда они достигли точки – во многом вопреки собственному желанию, – после которой возврат к прошлому стал уже невозможен.

Первоначально слово «революция» являлось астрономическим термином, и его роль в естественных науках особенно возросла после *De revolutionibus orbium coelestium**²⁵. В этом научном употреблении оно сохранило свое точное латинское значение, указывающее на постоянное, подчиненное закону вращательное движение звезд, неподвластное человеку и потому не-

* «О вращении небесных сфер» (лат.) – название главного труда Н. Коперника (1543).

одолимое, которому очевидно не была свойственна новизна и которое не подвергалось какому бы то ни было насильственному влиянию извне. Это слово явственно указывает на возвратное, циклическое движение; оно представляет собой буквальный латинский перевод *ανακύκλωσις* Полибия, термина, также пришедшего из астрономии и в области политики употреблявшегося в качестве метафоры. Применительно к земным делам эта метафора означала, что имеющиеся формы правления под действием неодолимой силы вечно повторяются и переходят одна в другую так же, как звезды следуют предписанным им путем в небесах. И ничто не находилось настолько далеко от первоначального значения слова «революция», как та идея, которой были одержимы ее действующие лица, а именно что они участвуют в процессе, который знаменует конец старого порядка и ведет к рождению нового мира.

Выбор слова «революция» показался бы нам еще более удивительным, если бы и с современными революциями дело обстояло столь же просто, как об этом написано в учебниках. Слово «революция», когда его впервые спустили с небес на землю и использовали для описания событий, происходящих в мире смертных людей, служило главным образом метафорой, вносящей в случайные события, взлеты и падения человеческой судьбы – а их с незапамятных времен уподобляли восходу и заходу солнца, движению луны и звезд – элемент вечного, неодолимого и постоянно повторяющегося движения. В XVII веке, когда слово «революция» впервые применили в качестве политического термина, его метафорическое содержание находилось гораздо ближе к первоначальному значению слова, поскольку оно использовалось для обозначения повторяющихся

процессов, возвращения на круги своя. Так, впервые это слово употребили не в тот момент, когда разразилась английская революция и Кромвель установил первую революционную диктатуру, а в 1660-м, уже после падения Долгого парламента и восстановления монархии. Тот же смысл мы обнаруживаем в нем и в 1688-м, когда Стюарты были изгнаны и на трон взошли Вильгельм III Оранский и Мария II²⁶. Эта «Славная революция» – событие, благодаря которому термин «революция» парадоксальным образом получил «вид на жительство» в политическом и историческом языке, – вовсе не мыслилась как революция. Скорее наоборот: она подразумевала реставрацию королевской власти во всем присущих ей прежде величии и славе.

То обстоятельство, что слово «революция» первоначально подразумевало реставрацию, тогда как для нас оно имеет прямо противоположное значение, не просто причуда семантики. Революции XVII и XVIII столетий, которые мы воспринимаем как манифесты нового духа, духа современной эпохи, задумывались и планировались именно как реставрации. Безусловно, гражданские войны в Англии предвосхитили великое множество тенденций, которые мы привыкли связывать с тем существенно новым, что явилось результатом революций XVIII века: появление «левеллеров», или «уравнителей», и образование партии, состоящей почти исключительно из людей низшего сословия, радикализм которых вскоре спровоцировал их конфликт с лидерами революции, что явственно предвещает ход французской революции; тогда как требование конституции в качестве «основания для справедливого управления», выдвинутое «левеллерами» и так или иначе исполненное введенным Кромвелем «Орудием управления» (*Instrument of*

Government)*, предваряет одно из самых важных (если не самое важное) достижений американской революции. И все же остается фактом, что краткосрочная победа этой первой в современности революции понималась именно как реставрация, как восстановление, как «свобода, Божиим благословением восстановленная» – так гласит надпись на большой печати 1651 года.

Однако гораздо более важно для нас то, что произошло веком позже, поскольку в данный момент нас интересует не история революций, не их прошлое, не причины, по которым они происходили, и не их ход. Чтобы выяснить, что такое революция, какое влияние она оказывает на человека как на субъект политики, каково ее политическое значение для мира, в котором мы живем, и какую роль она играет в современной истории, нам следует рассмотреть те исторические моменты, в которых революция предстает наиболее полно, приобретает определенные черты и овладевает умами людей вне зависимости от причин – злоупотреблений, жестокости, ограничений свободы и так далее, – ее вызвавших. Именно поэтому мы должны обратиться к примерам французской и американской революций, не упуская при этом из виду то обстоятельство, что и первая и вторая в своей начальной фазе осуществлялись людьми, которые были твердо убеждены, что своими действиями они не создают ничего принципиально иного, а лишь восстанавливают старый порядок вещей, нарушенный и попраный деспотизмом абсолютной монархии или злоупотреблениями колониальных властей. Они искренне верили – и это служило для них

* Конституция Англии, оформившая режим военной диктатуры (протектората) О. Кромвеля (1653).

оправданием их действий, – что желают возвратиться назад к временам, когда все было так, как должно быть.

Подобное убеждение явилось причиной большой путаницы. И особенно наглядно это можно увидеть на примере американской революции, которая, вопреки ожиданиям, не «пожрала своих детей», но напротив: те люди, которые стояли у истоков «реставрации», завершили революцию и при новом порядке получили власть и почетные должности. То, что эти люди понимали как реставрацию и возвращение старых свобод, в действительности превратилось в революцию, а их представления о том, какой должна быть британская конституция, и теории о правах англичан и формах колониального управления закончились Декларацией независимости.

Однако движение, которое вело к революции, еще вовсе не было революционным, и Бенджамин Франклин, который располагал большей, чем кто-либо иной, информацией о положении дел в колониях, мог позднее искренне написать: «Я никогда не слышал ни в одном из разговоров ни с одним из людей, будь он пьян или трезв, ни малейшего желания к отделению, ни даже намек на то, что подобное могло бы пойти на пользу Америке»²⁷. Были эти люди «консерваторами» или «революционерами», определить невозможно, если использовать эти слова как общие понятия, вне исторического контекста, забывая, что консерватизм в качестве политической веры и идеологии возник как реакция на французскую революцию и сохраняет первоначальный смысл только для истории XIX и XX столетий. Так же, хотя, быть может, и не столь однозначно, события развивались и во время французской революции; на ее начальных стадиях происходящее также свидетельствовало о

том, «что целью предстоящей революции будет не разрушение старого режима, но его реставрация» (Токвиль)²⁸. Даже когда действующие лица обеих революций убеждались, что реставрация невозможна, и понимали, что необходимо начинать совершенно новое предприятие – а следовательно, когда слово «революция» приобретало новое значение, – Томас Пейн, вполне в соответствии с духом ушедшей эпохи, мог предложить именовать американскую и французскую революции «контрреволюциями»²⁹. Это предложение, весьма странно звучащее в устах одного из самых «революционных» людей того времени, свидетельствует, насколько идеи реставрации и возврата к прошлому были дороги сердцам и умам людей революции. Пейн желал вернуть – и не более того – старое значение слову «революция», он был твердо убежден, что пришло время возвратиться к «раннему периоду», когда люди обладали правами и свободами, которых тирания и завоевания их лишили. Этот «ранний период» ни в коей мере не являлся гипотетическим «естественным состоянием», каким его понимали в XVII веке, это был вполне определенный, хотя и точно не определяемый период в истории.

Кроме того, не следует забывать, что термин «контрреволюция» Пейн употребил в ответ на активную защиту Бёрком гарантированных вековыми обычаями и историей прав англичан, которым Пейн противопоставлял идею прав человека. И Пейн не в меньшей степени, чем Бёрк, понимал, что абсолютно новое скорее служило бы аргументом «против», а не «за» подлинность и законность прав такого рода. Вряд ли стоит добавлять, что с исторической точки зрения был прав Бёрк, а не Пейн, и что в истории не существует периода, к которому могла бы восходить Декларация прав человека. В прошлые века вполне могло

признаваться равенство людей перед Богом или богами, ибо корни этого признания – не в христианстве, а в римском государстве; римские рабы могли быть полноправными членами религиозных обществ, и в рамках священного права они имели такой же статус, как и свободные люди³⁰. Однако во все эпохи, предшествовавшие нашей, существование неотъемлемых политических прав, которые присущи всем людям по факту рождения, как и для Бёрка, являлось противоречием, заложенным в определении. Интересно, что латинское слово *homo*, эквивалент нашему «человек», первоначально обозначало не более чем «просто человека», то есть лицо, не обладавшее правом – и раба в том числе. Таким образом, человек был наделен правами только как член определенного политического сообщества – государства (римского или английского) и был совершенно бесправен как «просто человек».

В контексте цели нашего исследования, и особенно чтобы установить, что же представляет собой наименее понятная, но наиболее значимая составляющая современных революций – революционный дух, следует вспомнить, что идея нового и новизны как таковая значительно старше революций; и именно поэтому столь неожиданным для нас является отсутствие революционного духа в их начальной стадии. Дело в том, что люди революций были более старомодными, чем люди науки и философии XVII века, которые вместе с Галилеем могли подчеркнуть «абсолютную новизну» своих открытий, или вместе с Гоббсом заявить, что политическая философия «не старше, чем моя книга *De Cive**», или же вместе с Декартом утверждать, что

* «О гражданине» – часть философской трилогии «Основы философии» английского философа Томаса Гоббса (1642).

никто из предшественников не продвинулся столь далеко в философии. Конечно, рассуждения о «новом континенте», породившем «нового человека» – подобные тем, что я заимствовала у Кривкёра и Джона Адамса и огромное количество которых можно найти в трудах других менее известных авторов, – были достаточно хорошо распространены. Однако в отличие от утверждений ученых и философов «нового человека» считали даром Провидения, а не результатом деятельности самого человека. В не меньшей степени, чем новую землю.

Иными словами, чтобы покинуть пределы научной и философской мысли и достичь области политики, странному пафосу новизны, столь характерному для современной эпохи, потребовались почти две сотни лет. (Словами Робеспьера: *Tout a change dans l'ordre physique; et tout doit change dans l'ordre morale et politique**.) И когда этот пафос достиг той области, в которой события затрагивали уже не единицы, а многих, он не только стал более радикально выраженным, но и приобрел окраску, характерную исключительно для политической сферы. Только в процессе революций XVIII века стало очевидным, что новое начало способно быть политическим феноменом, и более того, что оно может явиться результатом сознательно произведенных человеком действий. С этого момента, чтобы пробуждать надежду на новый порядок вещей, ни в «новом континенте», ни в возникающем на нем «новом человеке» более не было необходимости. Отныне *Novus ordo saeculorum* перестал быть воплощением «грандиозного плана и замысла Провидения». Новизна более не слу-

* «Все изменилось в физическом порядке; и все должно измениться в порядке моральном и политическом» (фр.).

жила предметом гордости и в то же время внушающей страх особенностью. Ровно в тот момент, когда новое достигло области политики, оно стало точкой отсчета для новой истории, которую, хоть и неосознанно, начали ее действующие лица, с тем чтобы она получила свое развитие в делах их потомков.

V

До тех пор пока элементы новизны, нового начинания и насилия не были включены в первоначальное значение понятия «революция» (и не употреблялись в виде метафор в политическом языке), этот астрономический термин имел и другую область применения, и ее можно обнаружить в его современном значении. Я имею в виду идею неодолимости и тот факт, что постоянное, подчиненное закону вращательное движение звезд неподвластно влиянию человека. Мы точно знаем – или думаем, что знаем, – когда слово «революция» впервые употребили вне контекста постоянно повторяющихся циклов, акцентируя исключительно факт неодолимости процесса, который оно описывает; этот акцент представляется настолько важным для понимания революции, что новое политическое значение старого астрономического термина принято датировать моментом его нового употребления.

Дата – ночь 14 июля 1789 года, место – Париж. Именно тогда Людовик XVI услышал от герцога Ларошфуко-Лианкура, что Бастилия пала, заключенные освобождены, а королевские войска обращены в бегство толпой восставших. Диалог, который произошел между королем и его вестовым, поразительно

краток и чрезвычайно показателен. Король, как известно, воскликнул: *C'est une revolte!*, но Лианкур его поправил: *Non, Sire, c'est une revolution*.*. В этом диалоге слово «революция» в последний раз употребляется в качестве старой метафоры, низводящей свое значение с небес на землю; именно в этом диалоге, и возможно впервые, в употреблении этого слова акцент сделан не на подчинении вращательного, циклического движения закону, а на его неодолимости³¹. Происходящие события все еще рассматриваются через призму движения звезд, однако упор сделан на том, что остановить эти события уже не в человеческой власти и что «революция» уже сама себе закон. Король, назвав штурм Бастилии бунтом, утверждал свою власть и указывал, что в его распоряжении имеются средства насилия, достаточные для подавления волнений. Лианкур же отметил, что случившееся неодолимо, как движение звезд, и оно не подчиняется власти короля. Что видел Лианкур, и что должны видеть мы, читая этот странный диалог? Что являлось неодолимым и бесповоротным?

На первый взгляд, ответ на этот вопрос представляется простым. Мы и сейчас можем видеть и слышать за этими словами звуки толпы, вырвавшейся на улицы Парижа, который уже тогда был столицей не только Франции, но и всего цивилизованного мира. Мы можем видеть, насколько восстание в больших городах неотделимо от борьбы народа за свободу и насколько первое и второе неодолимы благодаря одной лишь силе своего численного превосходства. И эти толпы, впервые явившиеся дневному свету, – на самом деле толпы бедных и уни-

* «Это бунт!» – «Нет, Ваше Величество, это – революция!» (*фр.*).

женных, которых веками скрывали презрение и мрак. Начиная с этого момента бесповоротным (и тут же признанным таким самими действующими лицами революции и ее зрителями) стало положение, что публичная сфера, с незапамятных времен принадлежавшая тем, кто **был** свободен, то есть был избавлен от необходимости заботиться о поддержании жизненных и телесных потребностей, должна быть открыта тому громадному большинству, которое **не было** свободным, ибо жило повседневными нуждами. И отдать ему сферы своего влияния.

Идея неодолимого движения, которую XIX веку надлежало вскоре переоформить в идею исторической необходимости, красной нитью проходит через все страницы истории французской революции. На старую метафору начинают внезапно наслаиваться совершенно новые образы – так, словно слова Лианкура совершили переворот в словаре политики. До сих пор, когда мы думаем о революции, мы почти автоматически представляем ее в образах тех лет – в образах *torrent revolutionnaire** Демулена; в стремительных волнах этого потока были рождены действующие лица революции, эти волны увлекали их за собой вверх до тех пор, пока встречный поток не отбросил их назад и они не погибли вместе со своими врагами, агентами контрреволюции. Этот мощный поток революции, по словам Робеспьера, становился все более быстрым благодаря неизбежно провоцировавшим друг друга «преступлениям тирании» и «прогрессу свободы» – контрдвижение не уравновешивало и не тормозило движение, а, напротив, загадочным образом они оба вливались в единый всевозрастающий поток «прогрессирующе-

* Революционного потока (*фр.*).

го насилия»³². Это был тот самый «величественный поток революционной лавы, который никого не щадил и который никто не в силах был сдержать», как его наблюдал Георг Форстер в 1793 году³³; и это было то зрелище, о котором Верньо, выдающийся оратор Жиронды, сказал, что оно подобно Сатурну, ибо «революция пожирает собственных детей». Революция пронеслась по Франции, как ураган (Робеспьер не делал различия между *tempeste revolutionnaire* и *marche de la Revolution**). Этот мощный вихрь унес прочь бывшее «величие Человека» перед лицом «убожества великих», как его охарактеризовал Робеспьер³⁴, и «оправдание чести человеческой расы», если вспомнить слова Гамильтона³⁵. Другими словами, в тот момент, когда люди начали утверждать свое величие и отстаивать свою честь, в этот процесс вмешалась сила, значительно превосходящая силу человека.

В те десятилетия, которые последовали за французской революцией, образ могучего подводного потока, сначала возносящего людей на вершину славных дел, а затем низвергающего их в пучину преступления и бесчестья, стал превалирующим. Многочисленные метафоры, которые изображали революцию неодолимым неуправляемым процессом, а не плодом деятельности людей – все эти образы урагана, потока, водоворота, – были введены в оборот действующими лицами этой драмы, которые, сколь бы ни кружило им головы вино свободы, едва ли считали, что они свободны в собственных действиях. И если бы этим людям выпала минута для трезвых размышлений, могли ли они быть уверенными, что именно они являются авторами собственных поступков? Не они ли – те, кто был роялистом

* Революционным ураганом и ходом революции (*фр.*).

в 1789 году, – в 1793-м выступали уже не только за казнь короля (который мог быть, а мог и не быть изменником), но и за осуждение королевской власти как таковой, как констатации «вечного преступления» (Сен-Жюст)? Не они ли, кто был ярим приверженцем права частной собственности, в вантозских декретах 1794-го провозгласили конфискацию собственности не только Церкви и *émigrés**, но и всех «подозрительных» лиц, планируя передать их собственность «несчастливым»? Не они ли явились инициаторами разработки конституции, в основу которой была положена идея радикальной децентрализации, только для того, чтобы затем отвергнуть ее как ненужную и взамен установить революционное правление «комитетов», ставшее более централизованным, нежели все правления, которые до этого когда-либо знал мир? Не были ли они, наконец, вовлечены в войну, которой никогда не желали и даже не считали возможным выиграть, но которую выиграли? Что же в итоге осталось от их первоначальных замыслов, кроме того, что им было известно в самом начале, а именно (словами Робеспьера из письма брату от 1789 года), что «нынешняя Революция за несколько дней совершила события более важные, нежели вся предыдущая история человечества»? В конце концов напрашивается мысль, что одного этого должно быть достаточно.

После французской революции любое кровопролитное выступление, будь оно революционным или контрреволюционным, стали рассматривать как продолжение движения, начатого в 1789 году, – словно периоды затишья и реставрации были всего лишь передышками, в которые революционный поток

* Эмигрантов (*фр.*).

уходил на глубину, откуда, собравшись с силами, вновь выплывал на поверхность в 1830, 1832, 1848, 1851 и в 1871-м (если упоминать только наиболее важные даты XIX века). И сторонники, и противники революции каждый раз рассматривали эти события как прямые следствия событий 1789 года. И если верно, что, говоря словами Маркса, французская революция выступала в римских одеяниях, то столь же верно и что все последующие революции – до Октябрьской революции включительно – были сыграны по сценарию событий, ведущих от 14 июля к 9 термидора и 18 брюмера, к датам, настолько заставшим в память французов, что они до сих пор прочно связывают их с падением Бастилии, смертью Робеспьера и восхождением Наполеона Бонапарта. В середине XIX века (Прудоном) был пущен в оборот термин «перманентная революция», или, более выразительно, *revolution en permanence*, а вместе с ним – и идея, что «нет отдельных революций, но только одна и та же непрерывная революция»³⁶.

Если таким новое метафорическое значение слова «революция» воспринимали те, кто сначала задумал, а затем и поставил ее на французской сцене, то еще более правдоподобно и убедительно оно было для тех, кто наблюдал за ее ходом как за спектаклем, со стороны. Но в этом спектакле – и это в первую очередь бросалось в глаза – ни одно из его действующих лиц не было способно контролировать ход событий; в результате спектакль стал развиваться по сценарию, имевшему мало общего (или вовсе не имевшему ничего общего) с первоначальными намерениями и целями людей, и теперь, если они хотели выжить, они должны были подчинить свою волю и поступки анонимной силе революции.

Конечно, сегодня все это звучит банально, и возможно, нам трудно примириться с мыслью, что в данном случае и не следовало ожидать ничего, кроме банальности. Но все же не стоит забывать об истории американской революции, которая разыгрывалась по иному, противоположному, сценарию, и в ходе которой были сильны настроения, что человек – хозяин своей судьбы, по крайней мере в сферах, касающихся политики, что позволит нам понять, какое влияние способно оказать зрелище бессилия человека перед лицом действий, которые он должен совершить. Шок разочарования, которое испытало поколение, пережившее роковые события в период с 1789 года и вплоть до реставрации Бурбонов, почти мгновенно превратился в чувство восхищения и преклонения перед историей. Там, где еще вчера, в счастливые времена Просвещения, между человеком и свободой его действий стояла только деспотическая власть монарха, появилась несравненно более могущественная сила – история и историческая необходимость, и от нее нельзя было избавиться, подняв восстание, или спастись бегством.

С точки зрения теории наиболее значимым последствием французской революции стало появление новой концепции истории в философии Гегеля. Идея Гегеля о том, что старый философский Абсолют раскрывает себя в сфере человеческой деятельности – то есть в практике, в той области человеческого опыта, которую философы единодушно отказывались считать источником абсолютных стандартов, – имела подлинно революционное значение. Моделью для нового откровения Абсолюта в историческом процессе служила французская революция, и причина, по которой посткантовская философия оказала столь значительное влияние на европей-

скую мысль XX столетия, особенно в странах, открытых революционному духу – России, Германии, Франции, – заключалась не в ее пресловутом идеализме, а напротив, в том, что она оставила сферу чистой спекуляции и попыталась построить философию, которая вбирала бы в себя новейший опыт своего времени и служила его концептуальным выражением. Тем не менее само концептуальное выражение было теоретическим в старом, исконном смысле слова «теория»; гегелевская философия хоть и вращалась вокруг действия и практики, все еще оставалась созерцательной. Обращенный в прошлое взгляд полагал, что все, что принадлежало сфере политики – дела, слова, события, – являлось исторической необходимостью; в результате «новый мир», о котором возвестили революции XVIII века, не получил, как заявлял еще Токвиль, «новую науку политики»³⁷, а вместо нее обрел философию истории – при этом и сама философия стремительно трансформировалась в философию истории, но сейчас об этом мы говорить не будем.

С точки зрения политики ошибка этой новой и типично современной философии достаточно проста – она понимает и описывает сферу человеческого действия не с позиции «актера», некоего действующего лица, а с позиции наблюдающего за действием зрителя. Однако обнаружить эту ошибку довольно трудно: любое событие истории, начало которому дает человек, и все роли, сыгранные человеком в истории, обретают свой подлинный смысл только тогда, когда этот период истории приходит к своему завершению; и поэтому на самом деле может показаться, что только зритель, а не актер, может раскрыть смысл произошедшего. И именно

зритель, в гораздо большей мере, чем актер, увидел во французской революции урок исторической необходимости, или то, что Наполеон Бонапарт назвал «судьбой»³⁸. Но самое важное заключается в том, что все те, кто на протяжении XIX и большей части XX века шел по стопам французской революции, считали себя не только преемниками людей французской революции, но и проводниками истории и исторической целесообразности. Очевидным и при этом парадоксальным результатом этого стало то, что из революционной мысли исчезла идея свободы и место ее главного политического аспекта заняла необходимость.

И все же весьма сомнительно, что если бы французской революции не было, философия предприняла бы попытку отыскать истину в области отношений между людьми, то есть в сфере, относительной по определению. Истина, несмотря на то, что она понималась «исторически» – то есть как развивающаяся во времени и, следовательно, не всегда пригодная для любого момента истории, – тем не менее должна была быть истиной для всех людей, независимо от того, где они жили и гражданами какой страны являлись. Другими словами, понятие «истины» следовало применять не к гражданам, среди которых могло существовать только множество мнений, и не к народам, чье понимание истины определялось собственной историей и национальным опытом. Истина должна была иметь отношение к человеку как таковому, осязаемой реальности которого нигде не существовало. Тем самым истории, если она претендовала на открытие истины, надлежало стать мировой историей, а истине, которую она открывала, соответственно «мировым духом».

Однако в то время как идея истории способна подняться до уровня философских обобщений только при условии, что она вовлекает в свою орбиту весь мир и судьбы всех людей, идея мировой истории со всей очевидностью является политической в самом своем основании. Ей предшествовали американская и французская революции – обе гордились тем, что они возвестили новую эру для всего человечества и являют собой события, затронувшие людей *qua* – людей на всем земном шаре. Первые шаги мировой политики заложили фундамент идеи мировой истории. И хотя энтузиазм и американцев и французов в отношении «прав человека» пошел на убыль сразу, как только стало ясно, что результатом революции в Европе стало национальное государство – недолговечная, как оказалось, форма правления, – а не республика, остается фактом, что с этого момента идея мировой политики уже более не покидала политического мышления.

Все вышесказанное делает более существенным другой – очевидно берущий свое начало в опыте французской революции – аспект гегелевского учения. Именно этот аспект оказал непосредственное влияние на революционеров XIX и XX веков – даже если они и не брали уроков у Маркса (величайшего из всех учеников, которые когда-либо были у Гегеля) и никогда не утруждали себя чтением Гегеля, все они взирали на революцию через призму гегелевских категорий.

Данный аспект затрагивает характер исторического процесса, который, как считали Гегель и его последователи, является диалектическим и которым движет необходимость: революция и контрреволюция – от 14 июля до 18 брюмера и реставрации монархии – стали причиной диалектического движе-

ния и контрдвижения истории, вовлекшего людей в неуправляемый поток, воле которого они должны были подчиниться как раз в тот момент, когда их целью стала свобода на земле. Именно в этом заключается знаменитая диалектика свободы и необходимости, где первая и вторая категории в конечном итоге совпадают – возможно, это самый чудовищный и наименее приемлемый парадокс современной мысли.

И все же Гегель, который в событиях 1789 года усмотрел момент, когда примирились земля и небо, все еще оставался в рамках изначального метафорического содержания слова «революция». Так, словно в ходе французской революции подчиненное закону, неодолимое движение небесных тел снизошло на землю и наложило на поступки людей печать «необходимости» и цикличности, что, как кажется, выводило их за пределы «печальной случайности» (Кант) и прискорбной «смеси насилия и бессмыслицы» (Гёте) – дотоле представлявшихся неотъемлемыми характеристиками истории и мировых процессов. Таким образом, в понимании Гегеля вывод, будто свобода есть плод необходимости, едва ли является более парадоксальным, нежели примирение неба и земли. На самом деле в гегелевских парадоксах и их диалектическом решении не было какого бы то ни было ложного мудрствования. Как раз напротив, они были более очевидными для тех, кто был знаком с политической реальностью того времени, чем для тех, кто был склонен к отвлеченному теоретизированию; ибо их необычайное правдоподобие в гораздо большей мере было основано на опыте, закаленном в столетиях войн и революций.

В основе современной концепции истории, в которой, как никогда прежде, делается акцент на понимании истории как процесса, лежит множество источников. И один из них – сформирова-

ровавшееся ранее понимание природы как процесса. Поскольку исторические процессы рассматривались аналогично естественным – то есть как повторяющиеся, протекающие по замкнутому циклу и всегда возвращающиеся к исходному пункту (а даже Вико еще не вышел за рамки подобных представлений), – необходимость и непреложность являлись столь же неотъемлемыми частями исторического процесса, как и астрономического. Любое циклическое движение является движением необходимым. Однако поразителен тот факт, что необходимость как характеристика истории пережила разрыв круга вечных возвращений, совершенный революциями, и заново возникла в прямолинейном по своей сути движении, которое не возвращалось к ранее известному, но, напротив, простиралось в неизвестное будущее. И этот факт обязан своим существованием не теоретическим спекуляциям, а политическому опыту и реальному ходу событий.

В конце концов не американская, а французская революция посеяла в мире смуту, а значит, она, а не события в Америке и не деяния отцов-основателей, несет ответственность за те коннотации и обертоны, каковы слово «революция» приобрело сегодня по всему миру, не исключая самой Америки. Колонизация Северной Америки и республиканское правление в Соединенных Штатах – вероятно, величайшие и, несомненно, самые дерзкие предприятия европейцев; однако за свою историю Америка едва ли более чем сотню лет была предоставлена самой себе, пребывала в «блестящей», а может, и не столь «блестящей» изоляции от Старого Света. Начиная с конца прошлого века*, Америка переживала три мощнейших процесса: урба-

* Имеется в виду XIX век.

низацию, индустриализацию и, возможно, наиболее существенный – массовую иммиграцию. За это время теории и идеи (которые, к сожалению, не во всех случаях воплотились в конкретный опыт) еще раз проделали путь из Старого Света в Новый – и слово «революция» не было исключением. Поистине странно выглядит американское научное мнение XX века, которое гораздо чаще европейского склонно рассматривать американскую революцию через призму французской или критиковать ее за то, что та не усвоила уроков последней. Однако печальная истина заключается в том, что окончившаяся катастрофой французская революция вошла в мировую историю, в то время как американская революция, несмотря на свой триумфальный успех, так и осталась событием локального масштаба.

Причина этого в том, что революции нашего времени, на какой бы политической сцене они ни появлялись, рассматривались в образах, заимствованных у французской революции, осмыслились в понятиях, предложенных теми, кто наблюдал за ней, и постигались в терминах исторической необходимости. Чего нельзя было найти в умах тех, кто совершил революцию, и тех, кто наблюдал за ней и пытался теоретически осмыслить, – так это глубокого интереса к формам правления, столь характерного для американской революции и чрезвычайно важного на первых стадиях французской революции. Именно люди французской революции, вдохновленные зрелищем шествующих толп, воскликнули вслед за Робеспьером: *La République? La Monarchie? Je connais que la question sociale!**. И вместе с институциями и конституциями, которые есть суть «душа Республики» (Сен-Жюст), утратили и саму революцию³⁹.

* «Республика? Монархия? Я не знаю ничего, кроме социального вопроса!» (фр.).

С этого момента увлекаемые революционными вихрями в неясное будущее люди возомнили себя архитекторами, которым на фундаменте знаний, накопленных предшествующими веками, надлежит возвести новые здания. Вместе с этими архитекторами пришла твердая уверенность, будто *novus ordo saeculorum* может быть построен на идеях, опирающихся на теоретические выкладки, истинность которых якобы подтверждена веками. По замыслу людей революций, уже не мысль, а только практика, только исполнение должно было называться новым. Это время, по словам Вашингтона, являлось «благоприятным», ибо оно «открыло дорогу использованию... сокровищниц знания, созданного трудом философов, мудрецов, законодателей за долгие годы»; с их помощью – считали люди американской революции – они смогут приступить к делу, а обстоятельства и политика Англии не предоставляли им другой альтернативы, кроме как основать новое государство. И так как они получили шанс действовать, ответственность более не могла быть возложена на историю и обстоятельства: если граждане Соединенных Штатов «не будут полностью свободны и счастливы, вина за это ляжет исключительно на них»⁴⁰. С ними никогда не произошло бы того, о чем всего несколькими десятилетиями позднее самый пронзительный и вдумчивый из всех наблюдавших за их свершениями мог бы заключить: «Восходя от века к веку до самой отдаленной древности, я не усматриваю ничего похожего на то, что находится перед моими глазами. И так как будущее уже не освещается прошлым, то ум блуждает во тьме»⁴¹.

Те чары, которыми историческая необходимость обволакивала умы людей с начала XIX века, еще более усилились в Октябрьскую революцию, преподавшую нам столь же нагляд-

ный урок кристаллизации и затем полного крушения лучших чаяний людей, как и французская революция своим современникам. Однако Октябрьская революция уже не была непредвиденным поворотом событий, которые не укладывались бы в знакомую и четкую схему, люди этой революции сознательно копировали все свои действия с событий минувшей эпохи. И то смирение, с которым революционеры во всех странах, оказавшихся зависимыми от большевистской Москвы, безропотно шли на верную смерть, отдавая себя в руки «правосудия», можно объяснить только двойным принуждением идеологии и террора (первая принуждала человека «изнутри», а второй – «снаружи»).

Но и здесь урок французской революции, по-видимому, не пропал даром. Все и всегда происходило до обидного одинаково – те, кто посетил хотя бы несколько занятий в школе революции, уже заранее знали, каким должно быть развитие событий. Эти люди подражали именно ходу событий, а не действующим лицам революции. Если бы образцом для подражания выступали люди революции, они до последнего вздоха отстаивали бы свою невиновность⁴². Однако они не могли этого сделать, потому что знали, что революция должна пожирать своих детей. Они знали это так же хорошо, как и то, что революция должна свершиться в виде последовательных революций; или что явный враг сменяется тайным врагом, скрывающимся под маской «подозрительного»; или что революция должна расколоться на две крайние фракции – *ingulcents* и *enrages** (противоположные только внешне, или «субъективно», а в реальности, «объектив-

* Снисходительные и бешеные (*фр.*) – название двух крайних фракций французского парламента в период якобинской диктатуры.

но», решающие общую задачу – расшатать революционное правительство); или что революцию должен «спасти» человек «центра», который, не будучи более «умеренным», чем остальные, ликвидирует и «правых» и «левых» – подобно тому, как Робеспьер ликвидировал Дантона и Эбера. Знанием, которое люди русской революции извлекли из французской и которым практически и ограничивалась вся их подготовка, было знание истории, а не политики или того, как необходимо действовать. Эта школа обучила их только тому, как сыграть любую роль, какую бы ни предложила им великая драма истории, и если бы в этой драме оставалась только роль злодея, они бы более чем охотно вызвались ее исполнить, только бы не остаться за кулисами.

В представлении, которое разыгрывали эти люди, была какая-то грандиозная несуразность: сначала они отважились бросить вызов властям, оспорить все земные авторитеты (а мужество этих людей не вызывало и тени сомнения) и затем безропотно, без малейшего протеста подчинились зову исторической необходимости, сколь нелепой или неподобающей эта необходимость ни казалась бы на первый взгляд. Они проиграли, но не потому, что в их ушах все еще звучали речи Дантона и Верньо, Робеспьера и Сен-Жюста и всех других. Они имели неосторожность довериться самой истории, и именно она оставила их в дураках.

ГЛАВА ВТОРАЯ

СОЦИАЛЬНЫЙ ВОПРОС

Les malheureux sont la puissance de la terre.

Sen-Just*

I

Профессиональные революционеры начала XX века могли по ходу истории остаться в дураках, но они отнюдь не были глупыми людьми. Для революционеров идея исторической необходимости, если сравнивать ее с простым наблюдением за французской революцией или с мыслями, которые рождались при воспоминании о ней, имела неоспоримое преимущество. За революцией стояла реальность, и реальность эта – хотя, возможно, она впервые в истории проявила себя во всей полноте –

* «Несчастные – сила земли». Сен-Жюст.

была по своей природе биологической, а не исторической. «Самая» императивная необходимость, которая нам известна, это необходимость обеспечения непрерывно протекающего и не подчиненного нашему желанию и воле процесса жизнедеятельности нашего организма. Этот процесс не только не поддается контролю сознания, но является главным и наиболее естественным из всех процессов, которые мы переживаем. Чем меньше действий мы выполняем, чем менее мы активны, тем больше жизнь в ее биологическом смысле навязывает нам свои потребности, а значит, и история, участниками которой мы являемся, становится все менее непредсказуемой. Таким образом, в идею исторической необходимости, в основе которой уже лежало представление о постоянном, подчиненном закону вращательном движении небесных тел, включается повторяющийся, движимый необходимостью процесс жизнедеятельности организма. Когда на авансцену французской революции внезапно вышли искавшие удовлетворения своих повседневных нужд «бедные», заимствованная из астрономии метафора, столь удачно доселе описывавшая все изменения, взлеты и падения человеческой судьбы, утратила свое старое значение и получила биологическую окраску; такую же, как органические и социальные теории истории, которые рассматривают множественность – реальную плюральность нации, народа или общества – как сверхприродное тело, подчиненное сверхчеловеческой, неодолимой «общей воле».

Реальность, придававшая старому слову этот современный оттенок, начиная с XVIII века получила название «социальный вопрос», или, как мы ее называем проще и более удачно, – существование бедности. Бедность – это не просто лишения или

отсутствие чего-либо, бедность – это состояние острой нужды и крайней нищеты, отвратительных своей дегуманизирующей силой; бедность унижительна, потому что подчиняет человека абсолютному диктату его тела, или абсолютному диктату необходимости, и человек познает его на собственном опыте. Именно под давлением этой необходимости массы устремились на помощь французской революции, вдохновляя и подталкивая ее вперед – и в конечном счете приведя ее к поражению, ведь массы эти были беднотой. Когда они оказались на политической арене, раскрылась эта необходимость, и в результате власть старого режима потеряла всякую силу, а новая республика оказалась мертворожденной; свобода должна была оказаться подчиненной необходимости, самым необходимым жизненным нуждам. Когда Робеспьер провозгласил, что «все необходимое для поддержания жизни должно быть общим и только излишек может быть признан в качестве частной собственности», он не только поставил с ног на голову досовременную политическую теорию, которая считала, что именно излишек вещей и времени должен переходить в общее распоряжение; он в итоге подчинил, по его собственным словам, революционное правительство «самому священному из всех законов – благу Народа, самому неоспоримому из всех прав – необходимости»¹. Иначе говоря, он принес свой «деспотизм свободы», свою диктатуру ради установления свободы, в жертву «правам санкулотов», то есть праву «одеваться, есть и воспроизводить вид»². И именно необходимость, первейшие жизненные потребности народа послужили причиной, по которой был развязан террор, и революция в конечном счете потерпела поражение. Сам Робеспьер вполне отдавал себе отчет в том, что произошло, это понимание случив-

СОЦИАЛЬНЫЙ ВОПРОС

шегося обрело форму пророчества в его последней речи: «Мы погибнем потому, что упустили момент, который был намечен историей, чтобы основать свободу». Не заговор королей и тиранов, но гораздо более могущественный заговор необходимости и бедности не позволил воспользоваться «историческим моментом» и увел революцию в сторону. Революция изменила свое направление: свобода более не являлась ее целью, целью стало счастье народа³.

Превращение Прав Человека в права санкюлотов явилось поворотным моментом не только для французской революции, но и для всех последующих революций. В немалой степени этому способствовал величайший теоретик революции Карл Маркс: он в гораздо большей степени был историком, нежели политиком, и потому в своих работах почти полностью пренебрег первоначальным замыслом людей революции – принципами свободы – и сосредоточил основное внимание на «объективном» ходе революционных событий. Иначе говоря, потребовалось более полувека, чтобы трансформация Прав Человека в права санкюлотов, отречение от свободы под гнетом диктата необходимости, обрела своего теоретика. Но когда это произошло в работах Карла Маркса, история современных революций достигла, по-видимому, точки, откуда пути назад уже не было – события американской революции не породили ничего, что могло хотя бы отдаленно соответствовать этому уровню мысли: революции оказались во власти чар французской революции в общем и во власти социального вопроса в частности. (Это справедливо даже для Токвиля, основной задачей которого было изучение в Америке последствий той длительной и неизбежной революции, в которой события 1789 года явля-

лись только первым этапом. К самой американской революции и теориям основателей американского государства он проявил редкостное равнодушие.) Влияние идей Маркса на ход революций XX века неоспоримо, и хотя может появиться соблазн отнести это влияние на счет идеологических элементов его работ, более верным будет объяснить его подлинно оригинальными открытиями, которые он сделал. Во всяком случае, несомненно, именно молодой Маркс пришел к выводу, что причина неудачи французской революции в деле основания свободы – в ее неспособности решить социальный вопрос. Из этого он заключил, что свобода и бедность несовместимы. Наиболее важным и оригинальным вкладом Маркса в революционную теорию было обнаружение в явлении массовой бедности политического фактора, способного вызвать восстание не только ради хлеба и богатства, но также и ради свободы. Из событий французской революции он извлек на свет постулат, что бедность может служить политической силой первого порядка. Что же до идеологических элементов учения Маркса, таких как вера в «научный» социализм, в «надстройку», в «материализм» и т. д., то они были вторичными и производными; можно даже сказать, что Маркс «поделился» ими с Новым временем, и сегодня их можно встретить не только в различных ответвлениях социализма и коммунизма, но и в общем корпусе социальных наук.

Преобразование Марксом социального вопроса в политический фактор первого порядка обозначено словом «эксплуатация», то есть мнением, что бедность не является «естественной», но результатом эксплуатации «господствующим классом», владеющим средствами принуждения. Для исторических наук ценность этой гипотезы на самом деле невелика: она списана с

модели рабовладельческой экономики, где «класс» хозяев в подлинном смысле господствовал над прослойкой работников, и применима только к ранним стадиям капитализма, когда беспрецедентная нищета была результатом насильственной экспроприации. Только благодаря своему революционному, а не научному содержанию эта гипотеза пережила целое столетие интенсивных исторических исследований. Именно в революционных, а не в научных целях Маркс ввел в эту новую науку экономики элемент политики, тем самым превратив ее в то, чем ранее она лишь претендовала быть – в политическую экономию, где экономический порядок зиждется на политической власти и потому может быть упразднен революционными средствами и политической организацией. Сведя все отношения собственности к прежнему положению вещей, основанному на насилии, а не на необходимости, он сделал ставку на дух сопротивления, который присущ лишь тем людям, кто не просто живет под властью необходимости, а становится объектом насилия. Маркс, несомненно, внес свой вклад в дело освобождения бедных; однако его вклад состоит не в том, что он внушил бедным, будто те являются живым воплощением исторической и иной необходимости, а в том, что он убедил их, что бедность есть феномен политический, а не природный, и что она – результат насилия и преступления, а не следствие недостатка средств к существованию. И если уж массовой нищете (а она по определению не могла произвести «свободомыслящих людей», поскольку была тесно связана с необходимостью) было предначертано порождать революции, а не обрекать их на гибель, экономические отношения следовало объяснить как факторы политики и, соответственно, разговор о них вести на языке политики.

В данном случае моделью для Маркса выступал античный институт рабства, в котором «господствующий класс», как его называл Маркс, располагал средствами принуждать зависимый класс к труду в свою пользу. Основную надежду – если выразить ее гегелевским термином – Маркс возлагал на «классовое сознание», опираясь на тот факт, что современная эпоха подняла угнетенный класс до такого уровня, на котором он уже способен действовать, а поскольку рабочий класс столкнулся с необходимостью, то это действие должно стать неодолимым. Действительно, освобождение трудящихся на начальных этапах индустриальной революции было до некоторой степени двойственным: их освободили от старых господ, но подчинили еще более властному господину – повседневным потребностям, силе, еще более принудительной, нежели любое внешнее насилие. Марксу, черпавшему вдохновение в античных институтах и теориях, это было очень хорошо известно. И вероятно, именно, эта двойственность и стала тем веским доводом, который подтолкнул его уверовать вслед за Гегелем в диалектический процесс, где свобода является непосредственным следствием необходимости.

Место Маркса в истории становления человеческой свободы навсегда останется неоднозначным. В ранних работах Маркс переводил социальный вопрос на язык политики и рассматривал бедность в категориях угнетения и эксплуатации; однако почти во всех сочинениях, которые появились после «Манифеста Коммунистической партии», он совершил обратный перевод революционного *elan* своей молодости на язык экономики. Маркс был первым, кто отметил насилие и угнетение человека человеком там, где другие видели лишь абсолютное господство необходимости; он же позднее сделал вывод, что за ка-

ждым актом насилия и преступления стоит историческая необходимость. Именно Маркс – в отличие от его предшественников в Новом времени, но во многом в согласии с классической Античностью – уравнил необходимость и не зависящие от мысли и воли жизненные потребности организма; и поэтому именно Маркс несет большую часть ответственности за содержание современной доктрины, согласно которой жизнь есть высшее благо и смысл любой политики заключается в поддержании процесса жизнедеятельности общества. С этого момента задача революции состояла не в том, чтобы освободить человека от угнетения другим человеком или, тем более, основать свободу: ее целью стало освобождение жизни общества от оков нужды, с тем чтобы в конечном счете оно достигло изобилия. Не свобода, а изобилие теперь являлось целью революции.

Однако различие между ранними и поздними сочинениями Маркса несправедливо было бы объяснять исключительно психологическими или биологическими причинами и оценивать их как перемену в умонастроении мыслителя. Даже будучи уже пожилым человеком, в 1871 году, Маркс сохранял достаточный заряд революционного азарта, чтобы восторженно приветствовать Парижскую коммуну – несмотря на то, что это событие противоречило всем его теориям и предсказаниям. Гораздо вероятнее, что причина изменения его позиции может быть обнаружена в теории. Очень скоро после того как Маркс подверг критике экономические и социальные условия и перевел разговор о них на язык политики, он должен был прийти к выводу, что эти категории обратимы и что с точки зрения теории осмысливать политику в терминах экономики столь же допустимо, как и экономику – в терминах политики. (Подобная

обратимость присуща всем гегелевским категориям мысли.) Поскольку было установлено, что между насилием и необходимостью существует связь, становилось возможным обнаружить за насилием необходимость, а за угнетением – экономическую подоплеку, даже если первоначально эти отношения рисовались совсем иначе и необходимость разоблачалась как результат насилия человека над человеком. Подобная интерпретация как нельзя лучше должна была соответствовать теоретическому духу учения Маркса, поскольку сведение насилия к необходимости давало неоспоримое теоретическое преимущество. Во-первых, оно, несомненно, оказывалось гораздо более «элегантным». Во-вторых, это настолько упрощало суть вопроса, что в конечном счете действительное различие между насилием и необходимостью становилось несущественным. Ибо насилие на самом деле легко могло быть понято как некая функция или внешнее проявление лежащей в его основе необходимости, тогда как необходимость, которая всегда сопровождает нас в силу самого существования наших тел и наличия у них потребностей, не может быть просто сведена к насилию или полностью им объясняться. Именно амбиции Маркса как ученого, его стремление поднять свою «науку» до ранга естественной (в этом случае ее основной категорией стала бы необходимость), соблазнили его на столь «вольное» обращение с этими терминами. Если говорить на политическом языке, такой оборот событий вел Маркса к прямому отказу от свободы в пользу необходимости. Он поступил аналогично тому, как поступил его учитель по революции – Робеспьер и как вслед за Марксом поступил его величайший ученик – Ленин в самой великой из революций, когда-либо вдохновленных этим учением.

Сегодня стало обыкновением рассматривать эти капитуляции, и особенно ленинскую, как логические выводы, прежде всего потому, что об этих людях, и в первую очередь о Ленине, сложно судить не как о наших предшественниках, а как о тех, кем они были на самом деле. (В связи с этим заслуживает внимания тот факт, что Ленин – в отличие от Гитлера и Сталина – так и не обрел подлинного биографа, несмотря на то, что был не просто «лучше», но и несравненно проще и того и другого. Возможно, это произошло потому, что в истории XX столетия Ленин сыграл гораздо более неоднозначную и противоречивую роль.) Даже Ленин, при всей своей догматической приверженности марксизму, не смог, по всей видимости, избежать этой капитуляции. В конце концов именно Ленин, когда его попросили выразить суть и цели Октябрьской революции одним-единственным предложением, сделал это в любопытной и едва ли до конца понятой формулировке: «Советская власть плюс электрификация всей страны». Его ответ примечателен в первую очередь тем, что в нем не упоминаются роль партии и строительство социализма. Вместо этого нам предлагается совершенно немарксистское разделение экономики и политики, разграничение между электрификацией как решением социального вопроса России и советской системой как ее новым политическим организмом, возникшим в процессе революции вне связи с какими-либо партиями. И, возможно, еще более удивительно в устах марксиста звучит намек, что проблему бедности надлежит решать не путем социализации и строительства социализма, а техническими средствами. Ибо техника в отличие от социализации политически нейтральна; она не предписывает и не запрещает какую-либо определенную форму прав

ления. Другими словами, от бедности избавились бы при помощи электрификации, тогда как свобода была бы достигнута посредством новой формы правления, Советами. Этот пример (не столь уж редкий) показывает, что талант Ленина как государственного деятеля одерживал победу над его марксистской выучкой и идеологическими стереотипами.

Но ненадолго, конечно. Возможностями рационального, неидеологического экономического развития страны и перспективой основания новых институтов свободы Ленин пожертвовал, когда решил, что исключительно большевистская партия способна выступать движущей силой одновременно и электрификации, и Советов. Этим он заложил основу для последующего развития, которое привело к тому, что партия и партийный аппарат стали в буквальном смысле слова всемогущими. И все же от своей ранней позиции он, по-видимому, отсекся в большей мере из соображений экономического, нежели политического порядка, не столько ради власти партии, сколько во имя электрификации. Ленин был убежден, что несведущий народ в отсталой стране не в состоянии в условиях политической свободы побороть бедность – во всяком случае он не в состоянии одновременно и преодолеть бедность, и основать свободу. Ленин был последним преемником французской революции; у него не было теоретической модели основания свободы, но когда он соприкасался со свободой в реальности, он понимал, с чем имеет дело. И когда он принес в жертву партии (которая, как он полагал, освободит бедных) новый институт свободы – Советы, он все еще держался трагического пути французской революции.

II

Мысль, будто бедность способна помочь разорвать цепи рабства, ибо беднякам нечего терять, кроме своих цепей, настолько глубоко проникла из учения Маркса в нашу жизнь, что мы стали забывать, что вплоть до событий французской революции понятие «бедность» было неизвестно. И хотя в XVIII веке мнение, будто «на протяжении последних двенадцати столетий Европа являла взору непрестанные усилия, предпринимаемые народом, чтобы избавиться от угнетения своими правителями»⁴, было весьма распространено и дорого сердцам и умам возлюбивших свободу, под словом «народ» они вовсе не имели в виду бедных; и в теории и опыте XVIII века еще отсутствовало убеждение, свойственное XIX веку, что в основе всех революций лежит социальный вопрос. И нет ничего удивительного в том, что люди американской революции, приезжая во Францию и видя собственными глазами социальные условия, в которых на континенте находились бедные и богатые, уже более не могли продолжать верить Вашингтону, будто «Американская революция ... открыла глаза нациям Европы, и дух свободы быстро распространяется повсюду». Некоторые из них ранее уже предостерегали французских офицеров, бок о бок сражавшихся с ними в Войне за независимость, что «победы на этой девственной земле не должны слишком обнадеживать. Вы унесете наш опыт с собой, однако если вы попытаетесь внедрить его в стране, морально разлагавшейся на протяжении веков, вы столкнетесь с трудностями куда большими, нежели наши. Наша свобода была добыта кровью; ваша кровь должна будет литься рекой, прежде чем свобода смо-

жет пустить корни в Старом Свете»⁵. Однако истинная причина была более конкретной. Она состояла в том (как писал Джефферсон за два года до французской революции), что из «двадцати миллионов народа ... девятнадцать миллионов более несчастны, более унижены в каждом обстоятельстве человеческого существования, чем самый последний несчастный во всех Соединенных Штатах».

Еще до него Франклин в свою бытность в Париже размышлял о «счастье Новой Англии, где каждый фригольдер (владелец своей земли) имеет право голоса в публичных делах, живет в уютном теплом доме и имеет в изобилии хорошую пищу и топливо...».

Джефферсон не ждал великих дел и от остальной части общества – от тех, кто жил в комфорте и роскоши; их поступки, на его взгляд, были продиктованы «манерами», принять которые означало бы сделать шаг к повсеместному «совершенному отчаянию»⁶. Он также ни на минуту не мог представить, что народ, столь «обремененный нищетой», – в отчаянии от бедности и коррупции – будет способен добиться того, что было достигнуто в Америке. Напротив, Джефферсон предупреждал, что эти люди «ни в коем случае не являются теми свободно мыслящими личностями, к которым мы привыкли в Америке». Джон Адамс под занавес своей жизни также пришел к выводу, что «свободное республиканское правление во Франции стало бы столь же неестественным, иррациональным и неосуществимым, как если бы в нем участвовали слоны, львы, тигры, пантеры, волки и медведи из королевского зверинца в Версале»⁷. Спустя два с половиной десятка лет события в некоторой степени подтверди-

ли его правоту, и когда Джефферсон вернулся к «черни больших городов Европы», в руках которой любая степень свободы «моментально была бы обращена в уничтожение и разрушение всего частного и общественного»⁸, он имел в виду и богатых, и бедных, и коррупцию, и нищету.

Трудно придумать нечто менее справедливое, нежели как принять успех американской революции за аксиому и выяснить причины неудачи людей французской революции. Своим успехом американская революция обязана не только мудрости основателей республики – хотя их мудрость была, несомненно, велика. Не следует забывать, что, несмотря на все свои достижения, американская революция, тем не менее, не положила начала *novus ordo saeculorum*, напоминанием о котором до сих пор служит надпись на долларовых банкнотах. И хотя американская конституция доказала свою жизнеспособность «на деле», «как реальный факт ... в осязаемой форме», все же она не стала «для свободы тем, чем грамматика является для языка»⁹. Причиной успеха и одновременно неудачи было одно: отсутствие бедности в Америке и ее наличие во всем остальном мире. Однако это утверждение чересчур категорично и нуждается в двух уточнениях.

Что действительно отсутствовало в американской жизни, так это скорее нищета и нужда, а не бедность, так как на американской почве в значительной мере сохранялись «противоречия между богатым и бедным, трудолюбивым и бездельником, образованным и неучем»; и именно эти противоречия занимали умы основателей, которые, невзирая на процветание своей страны, были убеждены, что данные различия – «столь же древние, сколь и распространенные по всей земле» – вечны¹⁰. И тем не менее, поскольку трудящиеся классы в Америке были хоть и

бедными, но все же не нищими – свидетельства путешественников из Англии и с континента едины в своем удивлении: «На всем пути в 1200 миль я не встретил ни одного человека, кто просил бы подаяния» (Эндрю Бернаби), – нужда не оказала сколь-нибудь заметного влияния на революцию. Проблема, с которой столкнулась американская революция, была не социальной, но политической: она затрагивала не устройство общества, но форму правления. Ее суть заключалась в том, что «постоянный тяжелый труд» и недостаток досуга автоматически исключали большинство населения из активного участия в управлении – хотя, конечно же, не лишали его свободы быть представленным и избирать своих представителей. Однако представительство есть не более чем вопрос «самосохранения» или своекорыстия, оно призвано обеспечить безопасность жизни рабочих и защитить их права от нарушений со стороны правительства. Представительство, будучи по своей сути отрицательным гарантом, ни в коей мере не предполагает подлинного участия большинства в политике, оно неспособно пробудить в людях ту «страсть к исключительности» – «желание не только быть равным или похожим, а превосходить», – которую Джон Адамс вслед за «самосохранением» считал «важнейшим побудительным мотивом человеческих поступков»¹¹. Таким образом, проблемой бедных – после того как их самосохранение оказалось гарантированным – стало то, что они оказались за кулисами публичной сцены, на которой исключительность могла бы себя проявить. Где бы они ни находились, они пребывали во тьме.

Вот как это видел Джон Адамс: «Совесть бедняка чиста; и все же ему стыдно... Он ощущает себя вне поля зрения других, пробираясь на ощупь в потемках. Человечество его не замечает. ...

В гуще толпы, в церкви, на рынке ... он в такой же темноте, как если бы находился на чердаке или в подвале. Его не осуждают, не порицают, не попрекают; его всего лишь не видят ... Быть всецело незамеченным и сознавать это – невыносимо. Если бы Робинзон Крузо на своем острове имел Александрийскую библиотеку и был уверен, что никогда снова не увидит лица человека, открыл бы он когда-нибудь книгу?»¹².

Я привела эту достаточно пространную цитату потому, что чувство несправедливости, которое она передает, убеждение, что именно мрак, а не нужда, является наиболее дегуманизирующим последствием бедности, чрезвычайно редко для литературы Нового времени; хотя, конечно, и в попытке Маркса переписать историю с точки зрения классовой борьбы можно разглядеть желание посмертно реабилитировать тех, к чьей ущербной жизни история присовокупила оскорбление забвением. По всей видимости, именно отсутствие в Америке нищеты дало Джону Адамсу возможность обнаружить политическую проблему бедности. Однако сами бедные вряд ли разделили бы его мнение о пагубном влиянии нищеты, так как оно не учитывало гораздо более очевидные разрушения, причиняемые нуждой человеческой жизни, а поскольку его мысли так и остались привилегированным знанием, они не могли оказать сколь-либо заметного влияния на историю и традицию революций. Когда – и в Америке, и во всех прочих странах – бедные становились состоятельными, они не превращались в людей, перед которыми досуг открывал простор для проявления их «желания превзойти», они отдавались скуке свободного времени, а если у них и появлялся вкус к «одобрению и похвале», то эти «блага» они ра-

ды были приобрести как можно дешевле. Другими словами, они погасили в себе страсть к исключительности и превосходству, которая могла проявить себя только в широком свете публичности. Целью политики для них оставалось самосохранение общества, и идея Джона Адамса о том, что «основная цель государства состоит в регулировании страсти к различению»¹³, даже не стала предметом спора, она была просто забыта. Вместо того чтобы устремиться в сферу публичной политической деятельности, где только и могло существовать истинное превосходство, они предпочли распахнуть свои частные дома «блистательному потреблению», выставив напоказ собственное богатство и сделав предметом всеобщего обозрения то, что по своей природе должно было быть скрыто от глаз.

Тем не менее наши сегодняшние проблемы – как охранить вчерашних бедных, ставших богатыми, от следования прежним стандартам поведения и от навязывания их политике – были еще совершенно чужды для XVIII века, и даже сегодня эти проблемы западного общества, хотя и не лишены оснований в условиях достатка, могут выглядеть роскошью в сравнении с заботами и проблемами остального мира. Современная чувствительность безучастна к этой темноте, как зачастую глуха она и к тому, что «природный талант» остается нереализованным. А заодно и связанное с ним «желание превосходства». И тот факт, что Джона Адамса, как и других отцов-основателей, глубоко задела именно эта сторона бедности, должен действительно казаться нам очень странным. Тем более если вспомнить, что отсутствие социального вопроса в Америке было, к тому же, весьма обманчивым и что унижительная и унижающая человека нищета существовала повсюду в форме рабского труда негров.

Достаточно бегло взглянуть на историю, чтобы убедиться, что картины бедности вовсе не обязательно пробуждали в людях жалость. В течение многих веков, когда моральные стандарты Запада находились под влиянием христианского милосердия, в вопросах политики, а порой даже и в делах самой Церкви, сострадание значило ничтожно мало. Однако здесь речь идет о людях XVIII столетия, когда это вековое равнодушие уже сходило на нет и когда, говоря словами Руссо, «внутренний протест при виде страданий собрата» в определенных кругах европейского общества (в первую очередь среди тех, кто стоял у истоков французской революции) стал считаться хорошим тоном. Отныне сострадание сопровождало лучших людей всех революций; единственным исключением была американская революция: здесь сострадание не входило в число мотивов, которыми руководствовались ее действующие лица, совершая те или иные поступки. Не будь рабовладения, этот поразительный факт можно было бы объяснить американским процветанием, «привлекательным равенством» Джефферсона, или тем фактом, что Америка, по словам Уильяма Пенна*, действительно была «страной доброго бедного человека». Однако поскольку рабство все же имело место, возникает искушение задать вопрос: а не зависела ли эта доброта страны бедного белого человека в значительной мере от труда и нищеты черного человека? В середине XVIII века в Америке жили около 400 000 негров и приблизительно 1 850 000 белых. Даже не располагая надежными статистически-

* Уильям Пенн (1644–1718) – один из главных персонажей в ранней истории английских колоний в Америке. Пенн считается в США одним из «отцов-основателей» государства и его первой столицы – Филадельфии. – *Прим. ред.*

ми данными, мы, тем не менее, можем быть уверены, что в странах Старого Света доля живущих в полной нищете и терпящих страдания от нее была значительно ниже. Из этого можно сделать вывод, что институт рабства означал еще более беспросветный мрак, чем темнота, на которую обрекает человека бедность; именно раб, а не бедняк, оставался «всецело незамеченным». Если Джефферсон и прочие и признавали то первородное преступление, которому американское общество было обязано своим благополучием, если они и «трепетали при мысли, что Бог справедлив» (Джефферсон), то не потому, что ими двигала жалость или чувство солидарности с собратьями, а лишь потому, что они были убеждены: институт рабства несовместим с основанием свободы. Подобное безразличие не было отличительной чертой только американцев, его корни лежали скорее в классовой заинтересованности в институте рабства, нежели в особой черствости американских сердец или человеческом эгоизме. Европейские наблюдатели XVIII века, в чьих сердцах социальные условия в Европе пробуждали чувство сострадания, реагировали сходным образом, когда речь заходила об Америке. Они также считали, что основное различие между Америкой и Европой – «в отсутствии того унижительного положения, которое обрекает часть рода человеческого на невежество и бедность»¹⁴. Другими словами, для американцев рабство было не большей частью социального вопроса, чем для европейцев, поэтому социальный вопрос (отсутствовал ли он в действительности, или лишь находился на заднем плане) не играл в Америке практически никакой роли. А вместе с ним отсутствовала и наиболее властная и, возможно, наиболее опасная из всех страстей, движущих революционерами – страсть сострадания.

Во избежание недоразумений: социальный вопрос, который я здесь анализирую в связи с его ролью в революциях, не следует путать с вопросом равенства возможностей или проблемой социального статуса, ставшей в последние несколько десятилетий едва ли не главной темой социальных наук. Погоня за социальным статусом с присущими ей правилами игры имела такое же распространение в определенных слоях общества в XVIII и XIX веках, как и сейчас, однако в то время она еще не считалась высшим смыслом жизни. Ни один из революционеров той поры не задумался бы о том, чтобы вовлечь в эту игру все человечество или обучить людей из низов ее правилам. То, насколько наши представления сегодня далеки от убеждений, которые разделяли основатели республики, лучше всего иллюстрирует их подход к вопросу образования: образование считалось вопросом огромной важности не потому, что оно предоставляло каждому гражданину возможность подняться по социальной лестнице, а потому, что благосостояние страны и работа ее политических институтов напрямую зависели от образования ее граждан. Они настаивали на том, «чтобы каждый гражданин мог получить образование, соответствующее его возможностям и склонностям». Это означало, что в целях образования граждан следовало разделить на два класса – «работников и образованных», поскольку «для содействия всеобщему счастью (*public happiness*) тем лицам, которых природа наделила гением и добродетелью, целесообразно предоставить ... возможность оберегать священную сокровищницу прав и свобод их сограждан ... не принимая во внимание их богатство, происхождение или другие случайные условия и обстоятельства»¹⁵. Эти соображения не содержат и намека на озабоченность либе-

ралов XIX века правом индивида на полное развитие своих талантов, как нет в них и повышенной чувствительности к несправедливости, заключающейся в отсутствии у таланта возможности полностью развить свои дарования. (И первое и второе тесно связаны с культом гения, характерным для буржуазного общества, который не был известен XVIII веку.) Еще более чужда этим людям была бы идея современного общества, будто каждый имеет право на социальное продвижение, и чтобы человек смог повысить свой социальный статус, государство обязано обеспечить его образование, вне зависимости от того, одарен тот или нет.

Реализм отцов-основателей в оценке слабостей человеческой природы общеизвестен. Однако даже «отцов-основателей» немало удивили бы новые идеи социологов, согласно которым принадлежащие к низшим слоям общества наделены правом выражать возмущение, жадность и зависть: они полагали, что зависть и жадность являются пороками независимо от того, где они встречаются, а реализм, несомненно, подсказал бы им, что подобные пороки гораздо более распространены на верхних ярусах, чем внизу социальной пирамиды¹⁶. Несомненно, социальная мобильность в Америке была довольно высокой и в XVIII веке, однако причиной ее была не революция; и если французская революция открыла дорогу талантам (и весьма решительно), то произошло это не раньше, чем во времена Директории и Наполеона Бонапарта, когда на повестке дня стояли уже не свобода и основание республики, а ликвидация революции и возвышение буржуазии. Из вышесказанного можно сделать вывод, что только трагедия бедности, а не крушение надежд индивида или его социальных амбиций, способна вызвать

сострадание. А следовательно, мы должны обратиться к той роли, какую сострадание играло во всех революциях, кроме, конечно, американской.

III

В Париже XVIII века или Лондоне XIX века, где Марксу и Энгельсу довелось осмыслять уроки французской революции, существовало не больше возможностей отвести глаза от нищеты и страданий человеческих масс, чем это возможно сегодня в некоторых европейских, большинстве латиноамериканских и почти во всех азиатских и африканских странах. Безусловно, людей французской революции вдохновляла ненависть к тирании, они не в меньшей степени рвались сражаться против угнетения, чем те, кто, по замечательным словам Дэниэла Уэбстера*, «пошел воевать за преамбулу» (первые абзацы Декларации независимости) и «семь лет сражался за декларацию». Против тирании и угнетения, а не против эксплуатации и бедности они утвердили права народа, из согласия которого – в соответствии с римской Античностью, служившей основой для воспитания революционного духа, – всякая власть должна выработать свою собственную легитимность. В политическом отношении они не обладали властью и потому принадле-

* Дэниэл Уэбстер (1782–1852) – американский политический деятель. Государственный секретарь США в 1841–1843 и 1850–1852 годах, сенатор в 1827–1841 и 1845–1850 годах, член палаты представителей в 1813–1817 и 1823–1827 годах. – *Прим. ред.*

жали к угнетенным, они ощущали свою сопричастность страданиям народа и потому не нуждались в излишнем выражении своей солидарности с ним. Они возглавили народ не потому, что хотели сделать что-то для него (будь то из любви или ради получения власти над ним); они говорили и поступали как представители народа в общем деле. И тем не менее то, что оставалось само собой разумеющимся на протяжении тринадцати лет американской революции, очень скоро обернулось чистой воды фикцией в ходе революции французской.

Во Франции падение монархии не повлияло на отношения между правящими и подвластными, между правительством и нацией, и любое изменение государственного строя не в состоянии было устранить пропасть между ними. Революционные правительства, которые в этом смысле не отличались от своих предшественников, не являлись ни правлением «народа», ни правлением «через народ», в лучшем случае они были правлением «для народа»*, а в худшем – «узурпацией суверенной власти» самозванными представителями, занявшими положение «абсолютной независимости по отношению к нации»¹⁷. Неожиданным фактом, обнаружившимся уже после того, как революция набрала ход, было то, что основное различие между нацией и ее представителями во всех фракциях заключалось не столько в «добродетели и гении», как на то надеялись Робеспьер и другие,

* В данном случае Ханна Арентд использует широко известную формулу демократического правления, предложенную Авраамом Линкольном, правда, при этом на него не ссылаясь. Звучит фраза так: «Правление народа, для народа, посредством народа». (В оригинале: «Government of the people, by the people, for the people».) – *Прим. ред.*

а в имущественном положении. Лишь для немногих освобождение от тирании обернулось свободой. Остальные же едва ли ощутили какие-либо перемены в своем тяжелом положении. Именно им надлежало быть освобожденными вновь, и в сравнении с освобождением от ярма необходимости, освобождение от тирании должно было показаться детской игрой. Однако в этом повторном освобождении люди революции и народ, который они представляли, находились по разные стороны, они не были сплочены общим делом, и, чтобы солидаризировать их, требовалось особое усилие, названное Робеспьером «добродетелью». Это не была добродетель римлян; ее целью не являлась *res publica*, и она не имела ничего общего со свободой. Эта добродетель была призвана заботиться о благоденствии народа, отождествлять собственную волю с его волей – *il faut une volonté UNE**, – и это усилие было направлено прежде всего на счастье многих. После падения Жиронды уже не свобода, а счастье многих стало «новой идеей в Европе» (Сен-Жюст).

Слово *le peuple*** – ключевое в понимании французской революции, и его значение определили те, кто взирал на сцены народного страдания и не испытывал его сам. Впервые это слово применили не только к тем, кого отстранили от участия в управлении власти, то есть не только к гражданам, но и к людям низшего сословия¹⁸. Само определение термина возникло из страдания, и слово стало синонимом неудачи и несчастья: *le peuple, les malheureux m'applaudissent****, имел обыкновение говорить

* Должна быть одна Единая воля (фр.).

** Народ, население (фр.).

*** Народ, несчастные, мне рукоплещут (фр.).

Робеспьер; *le peuple toujours malheureux** – так выражался даже Сиейес**, один из наименее сентиментальных и наиболее трезво мыслящих людей революции. Отсюда следует, что персональная легитимность тех, кто представлял народ и был убежден, что всякая легитимная власть происходит от народа, могла основываться только на *zele compatissant****, на «том властном импульсе, который влечет нас к *les hommes faibles*»****¹⁹; другими словами, на способности страдать и сострадать вместе со всем «огромным классом бедных», подкрепленной желанием возвысить страдания до ранга высшей политической страсти и величайшей политической добродетели.

С точки зрения истории сострадание становится побудительным мотивом революционеров только после того, как жирондисты продемонстрировали свою неспособность принять конституцию и установить прочное республиканское правление. Революция изменила свое направление в тот момент, когда якобинцы под предводительством Робеспьера захватили власть, однако не потому, что они были более радикальными, а потому, что не разделяли устремлений жирондистов в отношении форм правления, больше верили в народ, чем в республику, и «слепо пола-

* Вечно несчастный народ (*фр.*).

** Эммануэль Жозеф Сиейес (1748–1836) – деятель Великой французской революции. Один из основателей Якобинского клуба. Участвовал в выработке Декларации прав человека и гражданина. В 1799 году вошел в Директорию. После переворота 18 брюмера 1799 года – один из консулов. В 1816–1830 годах находился в изгнании. – *Прим. ред.*

*** Страсти сострадания (*фр.*).

**** Слабым людям (*фр.*).

гались на естественную добродетель класса», а не на учреждения и конституции. «При новой конституции, – утверждал Робеспьер, – законы должны провозглашаться “от имени народа Франции”, а не от имени “Французской республики”»²⁰.

Это смещение акцента было вызвано не какой-либо теорией, а исключительно ходом самой революции. Очевидно, что в данных обстоятельствах древнеримская теория народного согласия как предпосылки любого правового государства более не могла применяться, а потому вполне естественно, что понятие согласия должно было быть заменено *volonte generale** Руссо (первое понятие в теории Руссо можно обнаружить под именем *volonte de tous***)²¹. В отличие от «общей воли» «воля всех» (или согласие народа) не была настолько революционной, чтобы основать новый политический организм либо установить новое правление, она предполагала существование правления и государства, и тем самым ее было достаточно только для принятия конкретных решений или урегулирования проблем, возникающих в уже существующем политическом организме. Эти формальные соображения вторичны по своей важности. Гораздо более существенно, что само слово «согласие» с его оттенком сознательного выбора и продуманного мнения, было заменено на слово «воля», которое принципиально исключает все процессы обмена мнениями и конечное согласие между ними. Воля, если она вообще способна выполнять свою функцию, должна действительно быть единой и неделимой. «Разделенная воля была бы непредставима»; между различными волями не может быть со-

* Общая воля (фр.).

** Воля всех (фр.).

гласия как между различными мнениями. То, что акцент был смещен с «республики» на «народ», означало, что постоянство и единство будущего государства гарантировались не общими для данного народа мирскими институтами, а его собственной волей. Наиболее характерной чертой этой воли народа как *volonte generale* было ее единодушие. И когда Робеспьер ссылался на «общественное мнение», он подразумевал под ним единодушие этой общей воли, а не мнение, с которым можно публично соглашаться или не соглашаться.

Это постоянное единство народа, воодушевленное единой волей, не следует путать со стабильностью. Руссо рассматривал метафору общей воли достаточно серьезно и настолько буквально, что нация представляла подобной телу, движимому этой единой волей, которая, как и воля отдельного человека, может в любой момент измениться, не препятствуя при этом человеку оставаться самим собой. Именно этот смысл Робеспьер вкладывал в свое требование: «*Il faut une volonte UNE... Il faut qu'elle soit republicaine ou royaliste*»*. Сам Руссо настаивал, что «нелепо, чтобы воля сковывала себя на будущее»²², предвосхищая тем самым фатальную нестабильность и ненадежность революционных правительств и в то же время обосновывая давнюю уверенность национального государства, будто договоры должно соблюдать только в той мере, в какой они служат так называемым национальным интересам. Понятие *raison d'etat*** древнее французской революции уже потому, что идея единой воли,

* Должна быть одна Единая воля ... будь она республиканской или монархической (фр.).

** Государственный интерес (фр.).

вершающей судьбы и представляющей интересы нации в целом, была также расхожей интерпретацией той национальной роли, какую надлежало сыграть просвещенному монарху, устранившему впоследствии революцией. На самом деле проблема состояла в том (по сделанному однажды Джоном Адамсом замечанию), как вообще «заставить двадцать пять миллионов французов, никогда ранее не знавших и не помышлявших ни о каком другом законе, кроме воли короля, сплотиться вокруг свободной конституции». Привлекательность теории Руссо для людей французской революции как раз и заключалась в том, что он, по-видимому, нашел в высшей степени оригинальный способ, как поставить множество на место, ранее занимавшееся одним лицом; ибо эта «общая воля» и была тем, что должно было связать многих в единое целое.

Свою конструкцию единого о многих головах Руссо основывает на обманчиво простом и кажущемся правдоподобным примере. Он извлекает его из повседневного опыта, когда два конфликтующих интереса объединяются, если им в равной степени противостоит третий. Если переводить сказанное на язык политики, то Руссо предполагает существование общенационального врага и в своих рассуждениях опирается на объединяющую силу. Только в присутствии внешней угрозы возможна *la nation une et indivisible**, идеал французского и любого другого национализма. Таким образом, во внешней политике национальное государство может быть достигнуто, только если существует потенциальная угроза. В XIX и XX столетиях подобный вывод довольно редко открыто признавали общим местом на-

* Нация единая и неделимая (*фр.*).

циональной политики; он столь очевидным образом вытекал из теории общей воли, что уже Сен-Жюст был с ним неплохо знаком: только иностранные дела, утверждал он, могут в собственном смысле быть названы «политическими», тогда как человеческие отношения составляют «социальное» (*Seule les affaires etrangeres relevoient de la «politique», tandis que les rapport humains formaient «le social»*²³).

Руссо пошел на шаг дальше. Он задался целью обнаружить объединяющий принцип внутри самой нации, дабы сделать его пригодным также для нужд внутренней политики. Задача, таким образом, свелась к тому, чтобы отыскать общего врага, не заходя в область международных отношений, и решением, предложенным Руссо, было следующее: враг живет в душе каждого гражданина, конкретно в его отдельной воле и частном интересе. Существо вопроса заключается в том, что этот скрытый, отдельный враг может возвыситься до статуса общего врага, объединяя таким образом нацию изнутри – необходимо только суммировать все отдельные воли и интересы. Общий враг внутри нации есть полная сумма отдельных интересов всех граждан. «Согласие интересов двух частных лиц, – говорит Руссо, цитируя маркиза д'Аржансона, – возникает вследствие их противоположности интересу третьего. [Аржансон] мог бы добавить, что *согласие всех интересов возникает вследствие противоположности их интересу каждого*. Не будь интересы различны, едва ли можно было бы понять, что есть общий интерес, который не встречает никакого противодействия; все бы шло своим чередом и политика более не была бы искусством»²⁴ (курсив мой. – Х. А.).

Читатель, возможно, отметил примечательное отождествление воли и интереса, на котором зиждется вся политическая

теория Руссо. Он употребляет эти термины как синонимы в своем *Du Contract Sociale**, и его молчаливый посыл состоит в том, что воля представляет собой не что иное, как некоторую разновидность автоматической артикуляции, проявления интереса. Тем самым общая воля есть артикуляция общего интереса, интереса народа или нации как целого, и поскольку интерес или воля являются общими, само их существование основывается на противопоставлении каждому единичному интересу или воле в отдельности. В предложенной Руссо конструкции нации, чтобы подняться «как один человек» и сплотиться в *union sacrée***, не нужно ждать, когда враг станет угрожать ее границам; единство нации гарантировано в той мере, в какой каждый гражданин несет в себе наряду с общим интересом общего врага. Ибо общим врагом выступают частный интерес и отдельная воля всякого человека. Если каждый человек объявит войну самому себе, он сможет пробудить собственного антагониста, общую волю. И только так он станет настоящим гражданином национального государства. Ибо «отбросьте из этих изъявлений [каждой частной] воли взаимно уничтожающиеся крайности; и в результате сложения оставшихся расхождений получится общая воля». Чтобы быть участником к политическому организму нации, каждый отдельный гражданин должен находиться в состоянии постоянной борьбы с самим собой и собственными интересами.

Конечно же, ни один национальный политик не доходил до этой логической крайности, и в то время как современ-

* «Об общественном договоре, или Принципы политического права» – название трактата Ж.-Ж. Руссо (1762).

** Священный союз (*фр.*).

ные националистические понятия в значительной степени зависят от наличия общего врага за границами страны, все же мы нигде не найдем предположения, будто общий враг скрыт в сердце каждого. Дело обстоит иначе в случае с революционером и революционной традицией. Не только во французской революции, но и во всех революциях, последовавших ее примеру, частный интерес считался одной из личин общего врага, и теории террора от Робеспьера до Ленина и Сталина предполагают общее убеждение, что интерес всех должен быть автоматически и, между прочим, перманентно враждебным частному интересу гражданина²⁵. Зачастую вызывает удивление необычайная самоотверженность революционеров, которую не следует путать с «идеализмом» или героизмом. На самом деле добродетель стала отождествляться с самоотверженностью с того момента, как Робеспьер начал проповедовать добродетель – понятие, которое он позаимствовал у Руссо. Именно это отождествление наложило неизгладимый отпечаток на человека революции и его самое сокровенное убеждение, будто ценность политики можно измерить степенью ее противостояния частному интересу и что человек тем более ценен, чем более он идет против собственной воли и действует вопреки своим собственным интересам.

Как бы ни оценивали учение Руссо, гораздо важнее, что подлинный опыт, на котором основывалась проповедуемая им самоотверженность, равно как и «террор добродетели» Робеспьера, невозможно понять, если не учитывать ту главенствующую роль, какую сострадание стало играть в умах и сердцах тех, кто готовил и принимал деятельное участие в событиях француз-

ской революции. Что до Робеспьера, то он полагал очевидным, что единой силой, которая могла и должна была объединить различные классы общества в единую нацию, являлось сострадание тех, кто сам не испытывал страданий, к *malheureux**, сострадание высших классов к низшим. «Доброта» человека в естественном состоянии стала для Руссо аксиомой только потому, что он открыл в сострадании наиболее естественную человеческую реакцию на страдание других, а вместе с ним и действительную основу всех подлинно «естественных» человеческих взаимоотношений. Это произошло не потому, что Руссо или Робеспьер когда-либо сталкивались с внутренней «добротой» человека вне пределов общества; они вывели ее существование из ежедневного наблюдения за в высшей степени реальной испорченностью общества, подобно тому, как тот, кто встречает лишь гнилые яблоки, может сделать вывод об их испорченности, допустив существование свежих. Собственный внутренний опыт им говорил, что, с одной стороны, идет вечная игра между разумом и страстями, а с другой – мысленный диалог, нескончаемая беззвучная беседа человека с самим собой. И поскольку в соответствии с установками своего времени они не проводили различий между мышлением и разумом, они делали вывод, что разум блокирует не только страсти, но и сострадание. Что разум, по словам Руссо, «заставляет человека обратить свои мысли на самого себя ... отделяет человека от всего, что стесняет его и удручает». Разум делает человека эгоистом; он препятствует естеству «отождествить себя с несчастным страждущим»; или, как выразился Сен-Жюст: «*Il faut ramener toutes les*

* Несчастные (фр.).

*definitions a la conscience; l'esprit est un sophiste qui conduit toutes les vertus a l'echafaud»*²⁶.*

Для нас столь естественно связывать бунт против разума с романтизмом начала XIX столетия, представляя при этом XVII век столетием «просвещенного» рационализма, а Храм Разума в качестве его несколько гротескного символа, что мы не замечаем или недооцениваем значение призывов к страсти, сердцу, душе, и в особенности к душе, расколотой надвое, *âme déchirée*** Руссо. Так, словно Руссо в своем бунте против разума поставил эту расколотую надвое душу на место естественной раздвоенности, которую она проявляет в молчаливом диалоге ума с самим собой, называемом нами мышлением. И поскольку разорванность души всегда является признаком конфликта, а не диалога, она вызывает страсть (в ее двойственном смысле) сильного страдания и страстности. Именно эту способность к страданию Руссо противопоставил эгоизму общества, с одной стороны, и ничем не нарушаемому уединению ума, вовлеченного в диалог с самим собой, – с другой. И именно этот упор на страдание, более чем любая другая часть его учения, имела доминирующее влияние на умы людей, которым выпало совершить революцию, которые лично соприкоснулись с непомерными страданиями бедных и впервые вывели их к свету рампы. В этом великом усилии общечеловеческой солидаризации выше всего ценилась вовсе не деятельная доброта, а самоотверженность, способность без остатка раствориться в страданиях

* «Следует относить все определения к совести; разум – софист, отправляющий все добродетели на эшафот» (*фр.*).

** Расколотая, растерзанная душа (*фр.*).

других. И эгоизм, а не безнравственность, представлялся наиболее опасным и одиозным. Кроме того, эти люди были гораздо лучше знакомы с пороком, нежели со злом; они лицезрели пороки богатых и их непомерный эгоизм и делали вывод, что добродетель должна быть «спутницей несчастья и уделом» бедных. Они видели, как «чары удовольствия шли рука об руку с преступлением», и из этого заключали, что муки нищеты должны породить благодать²⁷. Магия сострадания состояла в том, что оно открывало сердце страждущего страданиям других, таким образом восстанавливалась и укреплялась «естественная» связь между людьми, и лишь богатые были ее лишены. Там, где заканчивались страсть и способность к страданию, начинался порок. Эгоизм представлял собой разновидность «извращенного естества». И если Руссо ввел сострадание в политическую теорию, то Робеспьер, с присущей ему пылкостью революционного оратора, поставил его в центр революционной политики.

Пожалуй, было нечто от рока в том, что проблема добра и зла и влияние, которое она оказывает на человеческие судьбы, во всей неприкрашенной простоте должна была предстать перед людьми в тот самый момент, когда они заново утверждали человеческое достоинство, не прибегая к помощи религиозных институтов. Однако те, кто ошибочно принял за доброту естественный «внутренний протест человека при виде страданий собрата» (Руссо) и считал эгоизм и лицемерие воплощением безнравственности, вряд ли осознавали всю глубину этой проблемы. Еще более важно, что этот роковой вопрос о добре и зле не мог быть даже поставлен (по крайней мере в рамках западной традиции) вне единственно достоверного, убедительного опыта активной любви к добру как вдохновляющему прин-

ципу всех действий, который человек Запада когда-либо имел, а именно: вне обращения к личности Иисуса из Назарета, его жизни, его словам и делам. Это обращение произошло спустя многие десятилетия после революции. И Руссо, и Робеспьер едва ли были способны вести такие дискуссии, на которые учения одного и поступки другого спровоцировали последующие поколения. Трудно оспорить, что если бы не было этих двоих и французской революции, то ни Мелвилл, ни Достоевский не осмелились бы провести обратную трансформацию Христа в Иисуса из Назарета, вернув его в мир людей – один в повести «Билли Бадд»*, другой в «Легенде о Великом Инквизиторе» из «Братьев Карамазовых» – и открыто показав, хоть и в поэтической и метафорической форме, насколько трагическое и обманчивое предприятие затеяли люди французской революции, не отдавая себе в этом отчета. Если мы желаем выяснить, что должна означать абсолютная доброта в сфере человеческих дел (в отличие от дел божественных), нам лучше всего обратиться к поэтам. Мы можем сделать это без всяких опасений, когда имеем дело с поэтами, которые, по словам Мелвилла, «воплощают в стихе только такие движения души, какие натуры, подобные Нельсону, выражают в поступках». Во всяком случае, они могут преподать нам урок того, что абсолютное добро в человеческой жизни едва ли менее опасно, чем абсолютное зло, и что оно не заключается в самоотверженности, ибо, несомненно, и Великий Инквизитор в достаточной мере самоотвержен. А также и того, что абсолютное добро находится по ту сторону

* «Билли Бадд» (Billy Budd) – произведение американского писателя Германа Мелвилла (1891–1924). – *Прим. ред.*

добродетели, даже если речь идет о добродетели капитана Вира^{*}. Ни Руссо, ни Робеспьер не могли представить добро вне добродетели, как не могли они вообразить радикальное зло, в котором не было бы «ничего грязного или чувственного» (Мелвилл), или что безнравственность возможна вне порока.

Вряд ли стоит обсуждать тот факт, что люди французской революции были неспособны мыслить подобными понятиями, а значит, фактически никогда не затрагивали нерва проблемы, выдвинутой на авансцену политики их собственными действиями. В лучшем случае они понимали, какие принципы вдохновляют их на те или иные поступки, но едва ли могли осмыслить историю, которая в конечном счете должна была стать их результатом. Даже если бы Мелвилл и Достоевский не были великими писателями и мыслителями, они занимали бы более крепкое положение, ибо знали, как все могло обернуться в итоге. В особенности сказанное справедливо в отношении Мелвилла, который, будучи американцем, мог опираться на больший, нежели Достоевский, политический опыт и потому знал, какой ответ лучше дать людям французской революции и их идее, будто человек в естественном состоянии добр и становится испорченным благодаря влиянию общества. Он сделал это в «Билли Бадде»: допустим, вы правы и вашему «естественному человеку», рожденному вне общества, «подкидышу», одаренному только «варварской» невинностью и добротой, довелось вновь вернуться на землю – ибо, несомненно, это будет возвращение, второе пришествие; вы непременно должны помнить, что подобное уже случалось в прошлом; вы не можете

* Персонаж произведения «Билли Бадд». – *Прим. ред.*

забыть историю, ставшую легендой основания христианской цивилизации. Но если вы все же ее забыли, позвольте мне напомнить эту историю языком ваших собственных обстоятельств и даже вашими собственными словами.

Сострадание и доброта могут иметь общие точки соприкосновения, однако они суть не одно и то же. В «Билли Бадде» сострадание играет определенную и даже важную роль, однако его основной темой является доброта вне добродетели и зло вне порока – на этом противопоставлении построен сюжет повести. Доброта вне добродетели есть естественная доброта. И зло вне порока есть «природная испорченность», в которой «нет ничего грязного или чувственного». Обе стоят вне общества, и оба человека, воплощающие их, пришли, с точки зрения общества, из ниоткуда. Не только сам Билли Бадд – подкидыш; Клэггерт, его антагонист, – также человек, о происхождении которого ничего не известно. В их противостоянии нет ничего трагического: природная доброта, хоть она «заикается» и не может быть услышанной и понятой, сильнее, чем безнравственность, потому что зло есть природная испорченность, и «естественное» естество сильнее, чем испорченная и извращенная природа. Значение этой части повести в том, что доброта, поскольку она является частью «природы», действует не мягкостью, а утверждает себя силой и насилием, и это убеждает нас, что только насильственное действие, к которому прибегает Билли Бадд, убивая человека, давшего ложные показания против него, является адекватным и устраняет природную «испорченность». Однако это лишь завязка сюжета. Основное действие начинается уже после того, как «природа» сделала свое дело, зло наказано, а добро одержало победу. Проблема отныне в

том, что добрый человек, соприкоснувшись со злом, сам стал преступником, и ситуация не изменится даже в том случае, если мы допустим, будто Билли Бадд не утратил своей невинности и остался «ангелом господним». Именно в этот момент в конфликт между абсолютным добром и абсолютным злом вводится «добродетель» в лице капитана Вири, и с этой минуты начинается трагедия. Добродетель – которая, возможно, уступает доброты, но все же является единственной вещью, способной быть «воплощенной в прочные институты», – должна осуществиться также и за счет доброго человека. Поскольку абсолют, природная невинность, может действовать только посредством насилия, он находится «в состоянии войны с миром мира и истинной войной человечества», так что добродетель в конечном счете вмешивается не для того, чтобы предотвратить злодеяние, но чтобы покарать насилие абсолютной невинности. Клэггерт был «сражен ангелом господним, и тем не менее ангела должно повесить!». Трагедия заключается в том, что законы пишутся для человека, а не для ангела или дьявола. Законы и все «прочные институты» рушатся не только под натиском стихийного зла, но также и от рук абсолютной невинности. Власть закона, распространяясь на сферу, ограничиваемую человеческим преступлением и человеческой добродетелью, утрачивает свой характер, как только сталкивается с тем, что не укладывается в ее рамки, и когда у закона нет наказания для стихийного зла, он не может не покарать стихийное добро, даже в том случае, когда добродетельный человек, капитан Вир, признает, что лишь насилие со стороны добра адекватно испорченной силе зла. Абсолют – а для Мелвилла абсолют был заключен в Правах Человека, – будучи введенным в сферу политики, несет смерть всему.

Ранее мы отмечали, что страсть сострадания счастливым образом отсутствовала в умах и сердцах людей, совершивших американскую революцию. Кто оспорит правоту слов Джона Адамса, писавшего: «Зависть и озлобленность большинства по отношению к богатым всеобща, их сдерживают только страх или необходимость. Попрошайка никогда не сможет понять, почему другой должен ездить в карете, тогда как у него нет хлеба»²⁸; и еще многие из тех, кто знаком с нищетой, будут шокированы нарочитой холодностью и равнодушной «объективностью» этого суждения. Будучи американцем, Мелвилл лучше знал, как возразить теоретическим утверждениям людей французской революции, что человек по природе добр, чем как учесть ту страстную озабоченность, какая стояла за их теориями, – озабоченность страданиями большинства. Характерно, что зависть в «Билли Бадде» – это не зависть бедного к богатому, но зависть «природной испорченности» к чистому и здоровому: именно Клэггерт завидует Билли Бадду; и сострадание не есть сострадание благополучного к тому, кто действительно страдает: как раз напротив, именно Билли Бадд, невинная жертва, страдает капитану Виру – человеку, приговорившему его к смерти.

Классической иллюстрацией другой, нетеоретической стороны французской революции, раскрывающей мотивацию, стоящую за словами и поступками ее главных действующих лиц, служит «Легенда о Великом Инквизиторе», в которой Достоевский противопоставляет немое сострадание Иисуса словоохотливой жалости Инквизитора. Ибо сострадание, способность воспринимать страдания другого как свои собственные, и жалость, не затрагивающая душевных струн человека, не

только не тождественны, но не могут иметь даже точек соприкосновения. Сострадание, по своей сути, не может возникнуть как реакция на страдания целого класса или народа, тем более всего человечества. Оно не может быть откликом на страдание более чем одного человека и всегда и везде остается состраданием. Его сила заключена в самой страсти, которая в отличие от разума способна касаться только частного, отдельного, но не обладает идеей общего, способностью к генерализации. Грех Великого Инквизитора заключался в том, что и его, подобно Робеспьеру, «влекло к *les hommes faibles*»*, и не только потому, что это пристрастие неотличимо от жажды власти, но также потому, что через него он деперсонифицировал страдающих и слабых, смешав их в одно целое – народ *toujours malheureux***», страждущие массы, и тем не менее сохранив по отношению к ним определенную дистанцию. Для Достоевского свидетельством божественности Христа была его способность сострадать каждому человеку в отдельности, не смешивая их в нечто единое вроде страждущего человечества. Гениальность книги Достоевского, если не брать в расчет ее теологические идеи, заключается в том, что нам предоставляется возможность почувствовать, насколько фальшиво звучат идеалистические, велеречивые фразы самой изощренной жалости в момент, когда они сталкиваются с подлинным состраданием.

С этой неспособностью к генерализации тесно связана та характерная немота, или по крайней мере затруднение в выборе слов, которая в сравнении с красноречием добродетели

* Слабые люди (фр.).

** Вечно несчастные (фр.).

составляет отличительный признак доброты, как есть она и признак сострадания в сравнении со словоохотливостью жалости. Страсть и сострадание не то чтобы бессловесны, но их язык это в большей мере жест и мимика, нежели слова. Христос выслушивает речь Великого Инквизитора молча не потому, что ему нечего сказать в ответ, а потому, что страдание, которое он улавливает в непринужденном потоке слов своего оппонента, вызывает у него реакцию сострадания. Напряженность, с какой Христос выслушивает этот монолог, превращает его в диалог, но закончен он может быть только жестом, каким является поцелуй, но не словами. На той же ноте сострадания – на этот раз сострадания человека, приговоренного к смерти, к тем мукам совести, на которые обречен приговоривший его человек, – заканчивает свою жизнь Билли Бадд, и его реакция на капитанский приговор и его «Да благословит Бог капитана Вира!» так же определенно ближе к жесту, нежели к речи. Сострадание, в этом отношении мало чем отличающееся от любви, устраняет то расстояние, которое отделяет людей друг от друга и одновременно соединяет их друг с другом. И если добродетель всегда готова утверждать, что лучше несправедливо пострадать, чем совершить несправедное деяние, сострадание превзойдет ее в этом, искренне и несколько наивно утверждая, что легче страдать самому, чем видеть страдания других.

Поскольку сострадание устраняет дистанцию между людьми, а вместе с ней и ту область человеческого общения, в которой могут быть поставлены и решены политические вопросы, то по отношению к политике сострадание остается внешним и индифферентным. Если выражаться словами Мелвилла, оно неспособно устанавливать «прочные институты».

Молчание Иисуса в «Великом Инквизиторе», как и заикание Билли Бадда, свидетельствуют об одном и том же: об их неспособности (или нежелании) к нормальной аргументированной речи, в которой кто-то сообщает кому-то что-то, представляющее интерес для обоих, поскольку оно *интерес(ть)** – есть между ними. Подобный интерес к миру, облеченный в форму речи и аргументации, полностью чужд состраданию, которое направлено исключительно на самого страдающего человека; сострадание прибегает к речи постольку, поскольку оно должно как-то отреагировать на те исключительно экспрессионистские звуки и жесты, посредством которых страдание другого становится видимым и слышимым для него. Как правило, не сострадание является фактором, который способствует изменению условий человеческого существования, но если все же оно становится таковым, то отбрасываются все долгие и утомительные процессы убеждения, переговоров и компромиссов, которые и составляют суть политики, и подает голос само страдание, не останавливающееся перед требованиями быстрого и решительного действия, другими словами, в ход идут средства насилия.

Здесь снова заявляет о себе связь феноменов доброты и сострадания. Ибо доброта вне добродетели, а значит, и вне искушения, не ведающая аргументов разума, с помощью которых человек ограждает себя от соблазнов и знакомится со злом, неспособна овладеть искусством убеждения. Основополагающий принцип всего цивилизованного правосудия, что бремя доказательства лежит на обвинителе, исходит из понимания того, что только вина может быть неопровержимо доказана. Невинно-

* В оригинале «*inter-est*». Сравните с лат. *inter-esse* – находиться между, участвовать.

ность же, в той мере, в какой она есть нечто большее, чем простое «не виновен», напротив, нельзя доказать, в нее должно верить, в силу чего и возникает проблема, что эта вера не может быть поддержана словом, которое может оказаться ложью. Билли Бадд мог говорить языком ангелов, и все же он был не в состоянии опровергнуть обвинение, предъявленное ему «стихийным злом»; он смог только поднять руку и убить обвинителя.

Безусловно, Мелвилл разворачивает на 180 градусов древнейшее легендарное преступление – Каин убил Авеля, – которое играло первостепенную роль в западной традиции политической мысли, однако делает это вовсе не по своей прихоти; он лишь повторяет ту операцию, которую люди французской революции проделали с утверждением о первородности греха, заменив его утверждением о первородности добра. Мелвилл сам вынес главную проблему повести в предисловие: как стало возможным, спрашивает он, что после «преодоления наследственного зла Старого Мира ... сама Революция незамедлительно свернула на несправедный путь и предстала перед нами более тиранической, нежели монархия?». Он же – к удивлению всех тех, кто склонен к общепринятому отождествлению доброты с кротостью и слабостью – и находит ответ: добро обладает силой, возможно, даже большей, чем зло, при этом со «стихийным злом» его объединяет стихийное насилие – оно присуще любой силе и пагубно для любых форм политической организации. Мелвилл говорит: «Допустим, отныне краеугольным камнем нашей политической жизни будет то, что Абель убил Каина. Не кажется ли вам, что из этого акта насилия вытекает та же цепочка злых дел, с той только разницей, что теперь человечество лишается утешения, будто насилие, кото-

рое следует называть преступлением, есть дело рук исключительно злых людей?»

IV

Более чем сомнительно, что Руссо уделил столько внимания состраданию только потому, что сам страдал вместе с другими, и более чем вероятно, что в этом, как и почти во всех других отношениях, им двигало чувство протеста против высшего общества, и особенно против вопиющего безразличия к страданиям окружающих. Всю силу своего сердца Руссо направил против равнодушия светских салонов и «бессердечия» разума, которые словно говорили «при виде страждущего: гибни, если хочешь, я в безопасности»²⁹. Однако после того как тяжелая участь страждущих разбередила рану в сердце мыслителя, его, пожалуй, больше, чем страдания других, стали волновать ощущения, которые испытывало его сердце; Руссо заморозило настроение, открывавшееся в той сладостной неге сокровенного, которую он обнаружил одним из первых и которая с тех пор стала играть важную роль в формировании сентиментальности в ее современном понимании. Во всем, что касается сферы сокровенных движений души, сострадание становится словоохотливым, так как оно начинает действовать совместно со страстью и страданием и в результате возбуждает всю гамму движений сердца, словно открывая его заново. Таким образом страдание было открыто и понято как эмоция, или сентимент, а сентиментом, соответствующим страсти сострадания, выступает, конечно же, жалость.

И жалость, являющаяся извращенным состраданием, и само сострадание находятся вне политики. В политике их место занимает солидарность. Именно из жалости люди испытывают влечение к *les hommes faibles*, но лишь из солидарности они обдуманно и беспристрастно способны устанавливать общность интересов с угнетенными и эксплуатируемыми. Подобным общим интересом могло быть «величие человека», или «честь человеческой расы», или человеческое достоинство. Ибо только солидарность, поскольку она причастна к разуму и поэтому ее можно назвать «общей», в состоянии концептуально осмыслить множественность в разных смыслах этого слова – не только множественность класса, или нации, или народа, но, в конечном счете, всего человечества. Однако солидарность хоть и пробуждается страданием, не подотчетна ему. На сильного и богатого она имеет не меньшее влияние, чем на слабого и бедного. В сравнении с чувством жалости солидарность может казаться холодной и абстрактной, так как остается приверженной «идеям» величия, чести, достоинства, а не туманной любви к человеку. Жалость, поскольку она не затрагивает глубинных струн души и сохраняет некоторую дистанцию, может иметь успех там, где сострадание терпит неудачу; она способна охватить массы и таким образом, подобно солидарности, выйти на арену политики. Однако в отличие от солидарности жалость не соотносится в равной мере со счастьем и несчастьем, с силой и слабостью; жалость не может существовать без несчастья, другими словами, она столь же заинтересована в существовании несчастья, как жажда власти – в существовании слабого. Но и это не все. Поскольку жалость есть сантимент, ею можно упиваться, что почти автоматически ведет к превознесению ее причины, какой является стра-

дание других. С терминологической точки зрения солидарность – это принцип, который может вдохновлять и направлять, сострадание – одна из страстей, а жалость – просто сентимент. Превознесение Робеспьером бедных, во всяком случае похвала, данная им страданию как истоку добродетели, было в строгом смысле слова сентиментальным и достаточно опасным, даже если и не являлось (как мы склонны подозревать) предлогом для его непомерной жажды власти.

Оказалось, что жалость как исток добродетели в большей мере способна к жестокости, нежели сама жестокость. *Par pitié, par amour pour l'humanité, soyez inhumains!** – эти слова, взятые почти наугад из петиции одной из фракций Парижской коммуны Национальному конвенту, не являются случайными; они – подлинный язык жалости. За ними следует жесткое, но точное и весьма распространенное обоснование жестокости жалости: «Так умный и искусный хирург жестоким и милосердным скальпелем отсекает гангренозный член, дабы спасти тело больного»³⁰. К тому же сентименты, в отличие от страстей и принципов, не имеют пределов, и даже если бы Робеспьером двигала страсть сострадания, его сострадание обратилось бы в жалость сразу, как только оказалось в сфере политики, то есть там, где более оно не было бы адресовано конкретному страданию конкретного человека. То, что, возможно, являлось подлинной страстью, обратилось в не имеющую границ эмоцию, вполне соответствующую, по-видимому, только безграничному страданию необозримых масс народа. В результате Робеспьер упустил возможность установить и сохранить связь с людьми. Он полу-

* «Из жалости, из любви к человечеству, будьте бесчеловечны!» (фр.).

чил океан страдания вокруг и беспокойное море эмоций внутри. Последнее, волнующееся в такт первому, утопило в своих волнах все личные соображения: и соображения дружбы не в меньшей мере, чем соображения государственной мудрости. Именно в этом, а не в каком-то особом изъяне характера Робеспьера, следует искать корни той поразительной ненадежности и неустойчивости, которые были ему свойственны – они были предшественниками превзошедшего их вероломства, которому было суждено сыграть роковую роль в революционной традиции. Со времен французской революции именно необузданность сантиментов сделала революционеров столь невосприимчивыми к реальности в целом и к реальности отдельных людей в частности. Революционеры не испытывали угрызений совести, принося людей в жертву своим «принципам» – исторической необходимости или процессу революции как таковой. И в то время как эта перегруженная эмоциями невосприимчивость к реальности уже вполне различима в поведении Руссо, важным политическим фактором она становится только у Робеспьера (в его фантастической безответственности и ненадежности), сделавшего ее элементом фракционной борьбы революции³¹.

Говоря языком политики, беда добродетели Робеспьера в том, что она отказывалась ограничивать себя. В великом интуитивном послые Монтескье, что даже добродетель должна иметь свои пределы, Робеспьер увидел не более чем суждение холодного сердца. Сегодня мы можем удивляться пронизательности Монтескье, поскольку нам известно, что с самого начала правления Робеспьера его вдохновленная жалостью добродетель пренебрегла законами и повергла в смятение правосудие³². В сравнении с неисчислимыми страданиями, которые испыты-

вало подавляющее большинство народа, беспристрастность правосудия и закона, применение одних и тех же правил к тем, кто спит во дворцах, и к тем, кто ночует под парижскими мостами, выглядело издевательством. Революция распахнула перед бедными врата политической жизни, и эта сфера жизни по сути стала «социальной». Она оказалась перегруженной заботами и нуждами, которые в действительности относились к сфере экономики и которые, даже если бы их допустили в сферу публичных дел, не следовало решать политическими средствами, так как это были скорее административные вопросы, они находились в компетенции специалистов и не являлись теми проблемами, которые могут быть урегулированы путем двустороннего обсуждения. Можно согласиться с тем, что социальные и экономические проблемы вторглись в сферу политики еще до революций конца XVIII века, и трансформация правительства в администрацию, замещение личной власти анонимным бюрократическим аппаратом и даже сопутствующее ему превращение законов в декреты явились одной из характерных черт абсолютизма. Однако с падением этого государственного аппарата в публичную сферу вторгались уже не общеэкономические и финансовые проблемы, а живые люди, и не просто вторгались, а врываются в нее. Людьми двигала крайняя нужда, по своему характеру дополитическая; и казалось, что только жесткие меры и насилие могут им помочь.

Доказательством этого является то, что все вопросы политики, включая самый животрепещущий на тот момент – вопрос о форме правления, – стали уделом внешней политики. Людовик XVI был обезглавлен как изменник, а не как тиран. И новая республиканская свобода тут же слилась в единое це-

лое со свободой французской нации, которая должна была отстаивать свою независимость перед заговором монархов Европы. Этот решающий сдвиг, произошедший в переломный момент революции, являлся по своей сути тем же, что и описанное ранее смещение акцента с формы правления на «естественную добродетель класса», или с республики – на народ. Исторически именно в этот момент революция переросла в войну – в гражданскую войну внутри страны и во внешние войны с иностранными державами. Вместе с этим вновь завоеванная, но никогда должным образом не конституированная власть народа переродилась в хаос насилия. Если бы вопрос о новой форме правления можно было решить на поле битвы, победа оказалась бы у тех, кто обладал насилием большей мощности. Поскольку освобождение от бедности и счастье народа призваны были стать настоящими и единственными целями революции, то кощунственный в этом случае (очевидно, в силу молодости этого человека) афоризм Сен-Жюста – «Ничто более не походит на добродетель, чем великое преступление» – являлся не более чем наблюдением за повседневностью, так как его выводом служило, что все должно быть «дозволено тем, кто действует в соответствии с духом революции»³³.

Во всем своде революционной риторики трудно найти предложение, которое более точно указывало бы на суть разногласий между основателями и освободителями, между людьми американской и французской революции. Американская революция сохраняла приверженность делу основания свободы и установления прочных институтов, и тем, кто руководствовался ее духом, не позволялось ничего, что выходило бы за рамки гражданского права. Практически с самого начала французская

революция отклонилась от курса основания свободы и сосредоточилась на страдании. Ее течение определялось не потребностью освободиться от тирании, а потребностью избавиться от необходимости; его подпитывала безмерность человеческой нищеты и жалость, которую та вызывала. Беззаконие этого «все дозволено» здесь все еще проистекает из сантиментов сердца, неограниченность которых способствует развязыванию безграничного насилия.

Конечно, это вовсе не означает, что люди американской революции не имели представления о той огромной мощи, которую способны высвободить насилие и сознательное пренебрежение законами гражданского общества. Как раз напротив. То обстоятельство, что весть о разгуле террора во Франции вызвала гораздо больший ужас и отвращение в Соединенных Штатах, нежели в Европе, лучше всего объясняется тем, что страна с колониальным прошлым была более подробно знакома с насилием и беззаконием. Первые тропы через «богом забытую пустыню» континента были проторены и еще сотню лет прокладывались «самыми порочными представителями человеческого общества», как если бы «первые шаги не могли быть сделаны, ... первые деревья не были бы срублены» без «отвратительных преступлений» и «внезапных опустошений»³⁴. И это несмотря на то, что те, кто в силу разных причин оставил общество и устремился в «пустыню», жили вне рамок закона и руководствовались принципом «все позволено» и что ни они, ни даже те, кто восторгался ими, никогда не допустили бы и мысли, будто из подобных деяний могли вырасти новый закон и новый мир. Сколь бы преступными и гнусными ни были деяния, способствовавшие колонизации американского континен-

та, все они были делом рук одиночек и могли служить пищей для размышлений только на тему о присущей человеку звериной дикости, а никак не о политическом поведении организованных групп. Более того, те, кто прокладывал себе дорогу через преступления и насилие, вряд ли предавались подобным размышлениям.

Несомненно, обитатели американской «пустоши» были частью народа, и новая конституция была предназначена им так же, как и всем остальным. Тем не менее основатели Америки никогда не считали, что эти люди и те, кто населяет обжитые регионы, составляют единый организм. Для них слово «народ» обозначало множество – нескончаемые различия, главным достоинством которых была их множественность. Вот почему люди американской революции с подозрением относились к так называемому общественному мнению, которое столь легко перерастало во всеобщее единодушие – в этом вопросе между ними не было разногласий; они знали, что в республике публичное пространство формируется за счет обмена мнениями между равными, и это пространство просто исчезнет, если у всех граждан вдруг обнаружится одинаковое мнение, а следовательно, прекратится обмен мнениями между ними. Если люди американской революции хотели в чем-либо убедить народ, то они не апеллировали к общественному мнению – как это не раз проделывал Робеспьер и люди французской революции, стремившиеся сделать собственную позицию более убедительной, – так как считали власть общественного мнения формой тирании. То, насколько естественно народ воспринимался как множество голосов и интересов, хорошо прослеживается в желании Джефферсона сделать американцев «одной нацией во

внешних делах и сохранить различие в делах внутренних»³⁵, равно как и в утверждении Мэдисона, что не уравнивание, а регулирование мнений и интересов «является принципиальной задачей ... законодательства, предполагая дух партий и фракций в деятельности правительства». Обращает на себя внимание тот позитивный смысл, который Мэдисон вкладывает здесь в деятельность фракций. Интересно, что его фраза явно противоречит классической традиции, которой тщательно придерживались отцы-основатели. Несомненно, Мэдисон понимал, что расходится с отцами-основателями в столь важном пункте, поскольку недвусмысленно заявил, что сказанное проистекает из его понимания природы человеческого разума, а не продиктовано соображениями об обществе и его конфликтующих интересах. Согласно Мэдисону, существование партий и фракций в правительстве определяется наличием множества голосов и разницы во мнениях, которые будут существовать «до тех пор, пока разум человека будет склонен к ошибкам, а человек будет свободно его использовать»³⁶.

Едва ли стоит сомневаться, что то множество, которое основатели американской республики сначала представляли в различных ассамблеях и конгрессах, а затем учредили политически, если и существовало в Европе, то в лучшем случае в верхней части социальной пирамиды, все больше убывая по мере продвижения к ее основанию. Те *malheureux*, которых французская революция вывела из мрака и нищеты, были множеством исключительно в количественном смысле. Руссоистский образ «множества... слившегося в единое тело», воодушевляемого одной волей, был точным слепком с реальности, ибо то, что всех объединяло, было желанием хлеба, а крик: «Хлеба!» всегда зву-

чит в один голос. Действительно, мы все одинаковы, когда нуждаемся в хлебе, и все мы с не меньшим успехом можем слиться в единое тело. Вот почему не стоит приписывать ошибкам в теории то обстоятельство, что французское понятие *le peuple* изначально ассоциировалось с образом многоголового монстра, ведь в условиях чрезвычайной бедности представление о массе, которая ведет себя как единое тело и действует так, словно ее вдохновляет единая воля, могло охватить все четыре стороны света только в том случае, если бы оно было правдоподобным. Нищета несет с собой политическую опасность: она уничтожает множественность – та принимает образ единства; из физического страдания произрастают настроения, столь напоминающие чувство солидарности, что одно несложно принять за другое; и, наконец, жалость к многим легко перепутать с состраданием к одному, если «пыл сострадания» (*les zele compatissant*) направлен на объект, который достаточно един для того, чтобы вызывать чувство сострадания, но в то же время настолько огромен, что это чувство может быть только беспредельным. Робеспьер однажды сравнил нацию с океаном; на самом деле нация представляла собой океан нищеты, породивший океан чувств, и, соединившись, они погребли под собой само основание свободы.

Достаточно очевиден тот факт, что американские основатели превосходили своих французских коллег и в вопросах теории, и на практике, однако первые так и не смогли занять подобающее место в традиции революционного движения. Американская революция словно происходила в башне из слоновой кости, откуда не была видна человеческая нищета и куда не проникали душераздирающие крики унижительной бедно-

сти. И эти сцены, и эти голоса были и надолго остались сценами и голосами не человеческого в человеке, а человеческого естества. Люди американской революции словно оказались на острове, где не было ни страданий, способных возбудить их чувства, ни нужд, которые вынудили бы их уступить необходимости, ни жалости, которая смогла бы повергнуть в смятение их разум. Вот почему можно сказать, что от начала и до конца – от Декларации независимости до принятия Конституции – они были хозяевами своих поступков. Их трезвый реализм никогда не проходил проверку состраданием, а здравый смысл не позволял тешить себя абсурдной надеждой, будто человек, которого христианство считает греховным и испорченным, может в одночасье превратиться в ангела. И поскольку самая благородная из страстей – страсть сострадания – никогда их не искушала, они приравнивали ее к инстинкту и желанию, которые единодушно были отнесены к низшей форме душевной жизни человека, и в результате само слово «страсть» лишилось последнего намека на свое исконное значение, каким является *πάθειν*, то есть страдать и терпеть. Недостаток опыта придавал их вполне здравым теориям некоторую легковесность, граничившую с легкомыслием, поэтому они рисковали быть недолговечными. Их мысль не шла дальше понимания государства по аналогии с человеческим разумом и построения власти в нем по классической схеме господства разума над страстями. Ставить «иррациональность» желаний и эмоций под контроль рациональности – излюбленная идея Просвещения, в которой быстро обнаружилось множество изъянов, особенно в части легкого и поверхностного отождествления мышления с разумом и разума с рассудком.

Тем не менее в этом вопросе есть и другая сторона. Каковы бы ни были страсти и чувства, и как в действительности они ни были бы связаны с мышлением и разумом – все они находятся в человеческом сердце. И дело не только в том, что человеческое сердце – это таинственное, сокрытое от взора посторонних место; качествам человеческого сердца необходимы уединение и защита от света публичности, чтобы аккумулировать то, чем им надлежит быть – сокровенными мотивами, не предназначенными для всеобщего обозрения. Любой мотив, каким бы искренним он ни был, будучи вынесен на всеобщее обозрение, скорее вызывает подозрение, чем желание проникнуть в его суть. Мотив становится явным, когда выносится в сферу публичного, однако в отличие от слов и дел, само существование которых подразумевает их представление публике, выход в свет уничтожает саму его сущность. После того как мотив обнаруживает себя, он становится «голой видимостью», фантомом, за которым могут скрываться другие, менее явные мотивы, такие как лицемерие и хитрость. Как только Робеспьер и его последователи стали уравнивать добродетель с движениями сердца, та же неопровержимая логика человеческого сердца, которая почти автоматически превратила современный «мотивационный анализ» в жутковатую картотеку человеческих пороков, в настоящее мизантроповедение, заставила их во всем усматривать интриги, клевету, измену и лицемерие. Из этого неуместного определения сердца как источника политической добродетели (*le cœur, une ame droite, un caractere moral**) и выросла та гнетущая атмосфера всеобщей подозрительности,

* Сердце, открытая душа, моральный характер (*фр.*).

которая пронизывала французскую революцию на всем ее протяжении (гораздо раньше, чем «Закон о подозрительных»* «сжал» ее до статуса звучавших как приговор формулировок); та атмосфера, которая столь очевидно отсутствовала даже во время самых ожесточенных конфликтов между людьми американской революции.

К тому же сердце (о чем задолго до великих знатоков человеческой души XIX века – Кьеркегора, Достоевского или Ницше – хорошо было известно французским моралистам от Монтеня до Паскаля) поддерживает свои духовные ресурсы благодаря постоянной борьбе, которую оно ведет, будучи скрытым под покровом тьмы и благодаря тьме. Когда мы говорим, что никто, кроме Бога, не способен узреть (а возможно, и вынести) наготу человеческого сердца, «никто» подразумевает и наше собственное «я» – уже хотя бы потому, что наше чувство реальности предполагает присутствие других, кто видит и слышит то, что видим и слышим мы; мы никогда не можем быть уверены, что то, о чем знаем мы, больше никому не известно. Следствием потаенности нашего сердца становится то, что наша внутренняя жизнь, движения нашей души омрачены постоянными подозрениями, которые мы вынуждены выдвигать против себя и своих самых сокровенных мотивов. Другими словами, нездоровое недоверие Робеспьера к остальным, включая самых близких друзей, проистекало из вполне нормального подозрения к самому себе. С того момента как собственное кредо

* Закон от 17 сентября 1793 года, требовавший незамедлительного ареста всех «подозрительных лиц», какими признавались самые широкие категории граждан.

заставило Робеспьера ежедневно играть на публике роль «неподкупного» и как минимум один раз в неделю демонстрировать «добродетель» (открывать свое сердце, как он это понимал), он уже не мог быть уверен, что не является тем, кого опасался, возможно, больше всего в своей жизни – лицемером. Сердцу знакомо немало подобных внутренних единоборств; ему также известно, что часто то, что будучи скрытым от посторонних глаз выглядит прямым, в действительности может оказаться кривым. Сердце знает, как справляться с этими проблемами, руководствуясь собственной «логикой», но оно не способно их решить, потому что решение требует выйти из-под покровы тьмы на свет, а именно свет искажает жизнь сердца. Истина *âme déchirée** Руссо (помимо ее роли в формировании *volonté générale*) заключается в том, что сердце начинает биться как следует только в том случае, если оно было разбито или пребывает в состоянии конфликта, однако эта истина справедлива только в отношении жизни души, и ее нельзя применить к сфере человеческой деятельности.

Робеспьер перенес конфликты души, *âme déchirée* Руссо, в политику, где они стали смертоносными, потому что были неразрешимыми. «Охота за лицемерами не имеет границ и неспособна породить ничего, кроме деморализации»³⁷. Если патриотизм, по словам Робеспьера, был «уделом сердца», тогда в царстве добродетели в худшем случае господствовало бы лицемерие, а в лучшем – беспрестанно выслеживали бы лицемеров и боролись с ними; эта борьба, несомненно, могла закончиться только поражением, поскольку отличить истинного патрио-

* Разорванная душа (*фр.*).

та от фальшивого практически невозможно. Когда прочувствованный патриотизм Робеспьера и его вечно подозревающая добродетель выносились на всеобщее обозрение, они перестали быть принципами или мотивами, направляющими его действия, а деградировали до уровня голой видимости, становясь таким образом частью представления, в котором Тартюф играл главную роль. Так, словно картезианское сомнение – *je doute donc je suis** – стало основным правилом политики; и причина была в том, что Робеспьер в области действия произвел ту же интроверсию, какую Декарт совершил в области мысли. Безусловно, у каждого поступка есть мотив, цель и принцип; однако сам акт, несмотря на то, что он провозглашает свою цель и обнаруживает свой принцип, не раскрывает внутреннюю мотивацию субъекта, который его совершает. Мотивы поступка остаются скрытыми не только от других, но и большую часть времени от него самого. Следовательно, поиск мотивов, призыв, что каждый должен обнародовать самые сокровенные причины своих поступков, превращает всех действующих лиц в лицемеров, поскольку требует невозможного; как только мотив выставляется напоказ, лицемерие начинает отравлять отношения между людьми. К сожалению, любые попытки вынести свои благие намерения на публику, как правило, заканчиваются появлением на политической сцене преступлений и пре-

* Я сомневаюсь, значит, я есть (*фр.*). «Картезианское сомнение» – методологический принцип французского философа Рене Декарта (также известного как Картезий). Согласно Декарту то, что я существую, определяется моим мышлением, которое в свою очередь определяется тем, что я сомневаюсь. –

Прим. ред.

ступности. В политике, более чем где-либо еще, мы лишены возможности проводить различие между *быть* и *казаться*. В действительности в человеческой деятельности *быть* и *казаться* – это одно и то же.

V

Судьбоносная роль, которую лицемерие и страсть к его разоблачению стали играть в последние годы французской революции, – исторически зафиксированный факт, хоть это и не перестает вызывать удивление историков. До того как революция начала пожирать собственных детей, она разоблачала их, и французская историография на протяжении более чем ста пятидесяти лет воспроизводила и документировала все эти разоблачения – до тех пор, пока не осталось ни одного мало-мальски значимого действующего лица, которого не обвинили бы (или по меньшей мере не заподозрили) в коррупции, лживости и двуличии. Не отрицая научных достоинств работ историков французской революции от Мишле и Луи Блана до Олара и Матьеза, тем не менее нельзя не отметить, что те из них, кто не поддался чарам исторической необходимости, писали так, словно они все еще охотились за лицемерами. Мишле так отзывался о людях революции: «От их прикосновения идола рассыпались в прах, с мошенников срывались маски»³⁸. Они по-прежнему чувствовали себя участниками войны, которую добродетель Робеспьера объявила лицемерию; равно как и сегодня французы, памятуя о вероломном заговоре тех, кто некогда правил ими, единодушно реагируют на любую неудачу в военное или мирное

время: *nous sommes trahis**. Однако описанный выше опыт не ограничен лишь рамками национальной истории французского народа. Следует лишь вспомнить, что еще совсем недавно историографы американской революции, находившиеся под огромным влиянием работы Чарльза Бирда** «Экономическая интерпретация Конституции Соединенных Штатов» (1913), были одержимы желанием разоблачить отцов-основателей и раскрыть истинные мотивы создания американской конституции. Их попытки еще более примечательны тем, что трудно было отыскать какие-либо факты, способные поддержать это предвзятое мнение⁹⁹. Скорее то была чистая «история идей» – словно американские ученые и интеллектуалы, после того как в начале этого века Америка вышла из изоляции, ощутили потребность повторить хотя бы при помощи чернил и бумаги то, что в других странах было написано кровью.

Именно борьба с лицемерием превратила диктатуру Робеспьера в Царство Террора, и отличительной чертой этого периода была чистка в рядах правящего класса. Террор, насаждаемый Неподкупным, не следует путать с Великим Страхом (по-французски и один и второй называются *terreur*), который был результатом восстания народа, начавшегося с взятия Бастилии и похода женщин на Версаль и завершившегося тремя годами позже сентябрьской бойней. Страх перед террором и страх пе-

* Нас предают (*фр.*).

** Чарльз Бирд (1874–1948) – американский политический ученый. Бирд считал, что отцы-основатели американского государства при обсуждении проекта конституции руководствовались вовсе не принципом общественного блага, а своекорыстными экономическими интересами. – *Прим. ред.*

ред восстанием масс, который испытывает правящий класс, – совсем не одно и то же. Кроме того, в терроре не может быть повинна исключительно революционная диктатура – это была необходимая чрезвычайная мера в стране, находившейся в состоянии войны почти со всеми своими соседями.

Террор как узаконенный механизм, сознательно применяемый для придания ускорения импульсу революции, до русской революции был неизвестен. Не подлежит сомнению, что чистки, которые проводила большевистская партия, обосновывались и оправдывались событиями, определявшими ход французской революции; скорее всего, люди Октябрьской революции считали, что ни одна революция не может считаться завершенной без самоочищения партии, пришедшей к власти. Сходство подтверждается и тем, каким языком был оформлен этот одиозный процесс: речь всегда шла об обнаружении скрытого, срывании масок, разоблачении лжи и двуличия. И все же не следует забывать и о различиях: террор XVIII века все еще осуществлялся из благих побуждений. И если он и стал безграничным, то только потому, что охота за лицемерами в принципе не имеет границ. Причиной чисток в большевистской партии до ее прихода к власти служили в основном идеологические разногласия; и в данном случае взаимосвязь между террором и идеологией проявила себя с самого начала. После прихода к власти партия, все еще ведомая Лениным, институализировала чистки в качестве средства контроля над злоупотреблениями и некомпетентностью правящей бюрократии. Эти два вида чисток отличались друг от друга, но все же их объединяла одна общая черта: они были продиктованы исторической необходимостью, содержание которой определялось движением и контр-

движением, революцией и контрреволюцией, так что определенные «преступления» против революции должны были быть обнаружены, даже если не были известны преступники, способные их совершить. Понятие «объективного врага», столь незаменимое при проведении чисток и показательных сталинских процессов, полностью отсутствовало во французской революции, а вместе с ним отсутствовала и идея исторической необходимости, источником которой, как мы видели, был не столько опыт и мысли тех, кто совершил революцию, сколько попытки сторонних наблюдателей понять и терминологически осмыслить ее ход. «Террор добродетели» Робеспьера был, безусловно, ужасен; однако его целью оставались скрытый враг и скрытый порок. Он никогда не был направлен против людей, невиновных даже с точки зрения этого революционного властителя. Террор Робеспьера все еще срывал маску с замаскированного изменника, а не надевал маску изменника на произвольно выбранных людей, дабы распределить все имеющиеся роли в кровавом маскараде «диалектического движения».

Может показаться странным, что лицемерие, которое мы считаем меньшим из зол, вызывает большую ненависть, чем все остальные пороки, вместе взятые. Не лицемерие ли (у которого похвала добродетели всегда на устах) почти является пороком, который устраняет пороки, или по меньшей мере препятствует их проявлению и заставляет скрываться? И вслед за Мелвиллом, вопрошавшим в «Билли Бадде»: «Такое ли уж это чудовище – зависть?», хочется спросить: «Такое ли уж это чудовище – лицемерие?» Теоретически ответы на эти вопросы в конечном счете могут лежать в области одной из наиболее древних метафизических проблем в нашей традиции – проблемы

отношения бытия и явления, связь и взаимообусловленность которых в сфере политики была очевидной и служила предметом размышлений для философов по меньшей мере от Сократа до Макиавелли. Суть этой проблемы можно сформулировать кратко и (в нашем контексте) исключительно путем воспроизведения тех противоположных позиций, которые ассоциируются у нас с двумя этими мыслителями.

Следуя традиции греческой мысли, Сократ в качестве отправного пункта своих размышлений полагает неоспоримую веру в истинность явлений. Он учит: «Будь таким, каким ты хотел бы явить себя другим», имея в виду: «Являй себя самому себе таким, каким ты хотел бы явить себя другим». Макиавелли, напротив, в согласии с традицией христианской мысли, берет за аксиому существование трансцендентного Бытия по ту сторону явлений, наставляя: «Будь таким, каким ты хотел бы быть», подразумевая: «Никогда не ломай голову над тем, каков ты есть – в мире политики, где принимают в расчет только явления, а не “истинное” бытие, это неуместно; все, что могут потребовать от тебя судьи этого мира – явить себя другим таким, каким ты хотел бы быть». Не правда ли, его совет звучит как увещание лицемера; и то лицемерие, которому Робеспьер объявил бессмысленную и губительную войну, безусловно, включало в себя проблемы, поднятые учением Макиавелли. Робеспьер был достаточно современен для того, чтобы начать охоту за истиной, и тем не менее он еще не верил, как это делали некоторые из его последователей, что истину просто-напросто можно сфабриковать. Он более не считал, подобно Макиавелли, что истина является сама собой как в этом, так и в грядущем мире. Без веры в разоблачающую способность истины,

ложь и притворство во всех формах меняют свой характер; так, в Античности они не считались преступлением, если не подразумевали намеренного обмана или лжесвидательства.

С точки зрения политики, и Сократа, и Макиавелли волновал не вопрос лжи, а проблема скрытого преступления, то есть возможность преступного деяния, у которого нет свидетелей и которое остается неизвестным для всех, кроме того, кто его совершил. В ранних «Диалогах» Платона, где этот вопрос вновь и вновь становится темой дискуссии, Сократ всегда предусмотрительно добавляет, что речь идет о деянии «скрытом и от людей, и от богов». Это добавление «и от богов» является ключевым, поскольку для Макиавелли, чей политический аморализм был возможен именно потому, что он нисколько не сомневался в существовании всевидящего Бога, который в конце концов воздаст всем по заслугам, этот вопрос в подобной форме просто не мог существовать. Для Сократа же, напротив, проблема существования деяния, которое не «являет себя» никому, кроме того, кто его совершил, была реальной и подлинной. Сократово решение состояло в необычном открытии, что совершивший деяние и свидетель, то есть тот, кто делает, и тот, кому деяние должно «явить себя», чтобы обрести реальность (последний, согласно грекам, может сказать *δοκείμοι*, «мне кажется», и затем составить свое *δοξα*, мнение) – это одно и то же лицо. Его идентичность, в отличие от идентичности современной личности, формируется не единством, а постоянным взаимным переходом одного в другое; это движение наиболее ярко и достоверно представлено в мысленном диалоге, отождествляемом Сократом не с логическими операциями, такими как индукция, дедукция и умозаключение, для проведения которых

нужен не более чем один «оператор», а с той формой разговора, которая происходит между мной и моим «я». В данном случае для нас интерес представляет то, что совершивший деяние сократов субъект, поскольку он наделен мыслью, несет в себе свидетеля, от которого не может избавиться; куда бы он ни шел и что бы ни делал, у него есть собственная «аудитория», и подобно любой аудитории она в мгновение ока может превратиться в высший суд, в тот трибунал, который позднее будет назван «совестью». Решение проблемы сокрытого преступления у Сократа состоит в том, что ничто из содеянного человеком не может остаться «неизвестным для людей и богов».

Прежде чем продолжить, отметим, что в парадигме Сократа едва ли можно найти что-либо о феномене лицемерия. Безусловно, полис и вся политическая сфера представляли собой созданное человеком пространство явлений, где слова и поступки людей выносились на суд публики, которая удостоверяла факт их существования и оценивала их. В этой сфере были возможны и предательство, и обман, и ложь, поскольку люди, вместо того чтобы «являть» и представлять себя обществу, предпочитали создавать видимость и придумывать фантомы, призванные одурачить остальных; эти самодельные иллюзии лишь маскировали истинные процессы (истинные явления, или *φαινόμενα*), подобно тому, как оптическая иллюзия, распространившись по объекту, может препятствовать его появлению. И все же лицемерие – это не обман, и двуличие лицемера отличается от двуличия лжеца и плута. Лицемер, как на то намекает само слово (в греческом оно означает «лицедей»), изображая фальшивую добродетель, играет свою роль столь же последовательно, как и актер в пьесе, которому, чтобы добиться большего сце-

нического сходства, необходимо полностью вжиться в образ; для лицемера не существует *alter ego**, перед которым он мог бы предстать в своем подлинном облике, по меньшей мере до тех пор, пока он участвует в действии. Таким образом, двуличие возвращается к нему бумерангом, и он является жертвой собственной лживости не в меньшей степени, чем те, кого он намеревался обмануть. С точки зрения психологии можно сказать, что лицемер слишком амбициозен; он хочет казаться добродетельным не только другим, но и самому себе. Кроме того, мир, который он заполнил иллюзиями и ложными фантомами, лишается той единственной основы, из которой истинное явление, его собственное непогрешимое «я», могло бы возродиться вновь. Вероятно, ни один из живущих людей не может утверждать не только, что он безгрешен, но и что он не подвластен греху; сказанное не может быть справедливым в отношении внимательного и бдительного «я», для которого тайными остаются не наши слова и поступки, а скорее мотивы и движения нашего сердца. Как свидетели собственных поступков, а не намерений, мы можем быть подлинными или фальшивыми, и преступление лицемера в том и состоит, что он лжесвидетельствует против самого себя. Отчего предположение, будто лицемерие – это порок из пороков, выглядит столь правдоподобным? Оттого что целостность может существовать под покровом всех прочих пороков, кроме лицемерия. Действительно, только преступление и преступник подвергают нас в полную растерянность, ставя перед лицом радикального зла; но только лицемер действительно прогнил до мозга костей.

* Другого «я» (лат.).

Теперь мы можем понять, почему даже совет Макиавелли: «Будь таким, каким ты хотел бы быть», имеет мало отношения (если имеет вообще) к проблеме лицемерия. Макиавелли был достаточно хорошо знаком с пороком, и особенно с пороками Церкви, на которую он возлагал вину за испорченность (развращенность) народа Италии. Эту порочность он усматривал в той в роли, которую Церковь присвоила себе в мирских, светских вопросах, то есть в сфере явлений, принципы которой несовместимы с христианским учением. Для Макиавелли бытие и явление, тот-кто-есть и тот-кто-является отделены друг от друга хоть и не в сократовском двуедином смысле сознания и совести, но потому, что тот-кто-есть может явить себя в истинном бытии только перед Богом; если же он попытается сделать это перед людьми в сфере мирских явлений, то тем самым развратит свою сущность. Когда на сцену, какой является наш мир, он выходит в маске добродетели, он не лицемерит и не развращает мир, поскольку под бдительным взором вездесущего Бога его целостность всегда в безопасности, добродетели же, которые он демонстрирует, нельзя скрыть, поскольку они обретают значение, только будучи вынесенными в сферу публичного. Как бы ни судил о нем Бог, его добродетели будут делать мир лучше, пока его пороки будут оставаться в тени, и он будет знать, как скрыть их, не потому, что претендует на добродетель, а потому что чувствует, что им не следует быть увиденными.

Лицемерие есть порок, посредством которого испорченность обнаруживает себя. Его внутреннее двуличие, стремившееся представить себя тем, чем оно не являлось, заливало французское общество обманчивым, поражающим своим великолепием светом с тех самых пор, как французские короли ре-

шили собрать знать при дворе, чтобы привлечь, развлечь и развратить их одной из самых изощренных игр в шутовство, интриги, тщеславие, унижение и откровенно непристойное поведение. Большая часть того, что мы хотели бы знать об истоках современного общества – высшего общества XVIII века, светского общества XIX века и, наконец, массового общества нашего века, – увековечена в хронике французского двора с его «величественным лицемерием» (Лорд Актон) и крайне достоверно описана в «Мемуарах» Сен-Симона*, тогда как «вечное» и наиболее значимое мнение об этой разновидности мирского дошло до нас в «Максимах» Ларошфуко, которые и по сей день остаются непревзойденными. Благодарность здесь и впрямь была «подобна денежному кредиту», обещания давались «в той мере, в какой [люди] на это надеялись, и соблюдались в той мере, в какой они этого боялись»⁴⁰; любая история была интригой, а всякое намерение становилось заговором. Робеспьер знал, о чем он говорит, заявляя о «пороках», в которых «погрязли богатые», или восклицал – вполне в духе ранних французских повествователей об обычаях и *mores*** общества, которых мы называем моралистами, – «*Le reine du monde c'est l'intrigue!*»***.

Не стоит забывать, что царство террора наступило вслед за тем периодом французской истории, в котором на все полити-

* Имеются в виду «Мемуары» Клода Анри де Рувруа, герцога де Сен-Симон (1675–1755), считающиеся уникальным источником достоверных сведений о конце царствования короля Людовика XIV и периоде Регентства. См.: Сен-Симон. Мемуары. 1691–1701. М.: Ладомир: Наука, 2007. – Прим. ред.

** Нравы (фр.).

*** «Интрига – вот что правит миром!» (фр.).

ческие процессы оказывали влияние злополучные заговоры и интриги Людовика XVI. Насилие террора в известной мере стало реакцией на череду нарушенных клятв и невыполненных обещаний, которые являлись точным политическим эквивалентом общепринятых в придворном обществе интриг, с той лишь разницей, что Людовик XIV, который до этого момента еще мог отделить умышленно развращенные манеры от стиля управления делами государства, теперь пал их жертвой. Обещания и клятвы служили теперь не более чем грубо сконструированным фасадом, за которым можно было спрятаться и выиграть время на создание еще более бессмысленных интриг, призванных нарушить все данные ранее клятвы и обещания. И хотя в данном случае король давал обещания соразмерно своим страхам и нарушал их соразмерно своим ожиданиям, нельзя не удивиться точности афоризма Ларошфуко. Из этого опыта родилось широко распространенное мнение, будто наиболее успешными видами политического действия являются интрига, ложь и махинация, при условии, что они прямо не сопряжены с насилием, и потому неудивительно, что подобную *Realpolitik** сегодня мы легко обнаруживаем среди тех, кто достиг государственных должностей, минуя школу революционной традиции. Везде, где обществу было позволено вторгнуться в сферу политики (и в конце концов поглотить ее), оно навязало ей свои собственные *mores* и «моральные» стандарты, интриги и вероломство высшего света, на которые низшие слои общества отвечали насилием и жестокостью.

Война с лицемерием была войной, объявленной обществу в том его виде, в каком оно существовало в XVIII веке, и

* Реальная политика (нем.).

прежде всего войной с королевским дворцом в Версале как с центром французского общества. Если взглянуть на это общество со стороны, с позиции нищеты и несчастья, то его характеристикой служило бессердечие, а изнутри, в оценке тех, кто к нему принадлежал, оно являлось обществом порока и лицемерия. Тот факт, что бедные, влача жалкое существование, лицом к лицу сталкивались с порочной жизнью богатых, является ключевым для понимания утверждений Руссо и Робеспьера, будто люди «по природе» добры и портит их общество, и что низшие слои всегда должны быть «справедливыми и добрыми» просто потому, что они не составляют часть этого общества. С этой точки зрения революция выглядит как прорыв здорового внутреннего ядра сквозь прогнившую и обветшавшую оболочку. Именно в подобном смысле метафора, уподоблявшая насилие революционного террора родовым схваткам, которые возвещали конец старого и появление на свет нового организма, однажды обрела подлинное и убедительное звучание. Однако люди французской революции ее еще не использовали. Чаще всего они говорили о революции как о возможности сорвать маску лицемерия с лица французского общества, обнажить его прогнившую сущность и, наконец, разрушить фасад порока, за которым скрыто незапятнанное и честное лицо народа.

Весьма показательны, что из двух упомянутых выше сравнений, которые и по сей день используются для описания и объяснения революции, «органическая» метафора пришлась по вкусу историкам и теоретикам революций (например, Маркс очень любил упоминать о «родовых схватках»), тогда как непосредственные участники событий предпочитали описывать возникающие образы языком театра⁴¹. Тот глубокий

смысл, который заключен во многих политических метафорах, обязанных своим происхождением театру, возможно, лучше всего можно проиллюстрировать на примере истории латинского слова *persona*. Первоначально оно означало маску, которую надевали во время представлений античные актеры (латинскому *dramatis persona* соответствовало *τὰ τοῦ δράματος πρόσωπα* в греческом). Эта маска была призвана скрывать, или скорее заменять, лицо актера и его мимику, но так, чтобы при этом не создавалось препятствий звучанию его голоса⁴². Именно с этим двойным смыслом (маска, из-под которой звучит голос) слово *persona* стало метафорой и из театрального лексикона перекочевало в юридическую терминологию. В Риме частное лицо и гражданин различались тем, что у последнего была *persona*, или, как мы сказали бы сегодня, он был правосубъектным; другими словами, закон закреплял за гражданином роль, которую тот, как ожидалось, будет играть на публичной сцене, с тем условием, что его голос сможет звучать при этом свободно. Причина в том, что «перед судом предстает не естественное «я», а наделенная правами и обязанностями персона, созданная законом и являющая себя закону»⁴³. Без своей *persona* «я» – индивид без прав и обязанностей, «естественный человек» (человеческое существо, или *homo* в исходном латинском значении этого слова, указывающем, что данное лицо находилось вне правового и гражданского поля; примером может служить положение раба в Древнем Риме), не имеющий отношения к политической жизни общества.

Когда французская революция разоблачила интриги королевского двора и стала срывать маски со своих собственных детей, ее целью, конечно же, была маска лицемерия. С точки

зрения лингвистики первоначальное значение греческого *ὑποκριτής*, как и его более позднее метафорическое употребление, подразумевало актера, а не маску, *προσωπον*, которую тот носил. Слово *persona* же, напротив, изначально использовалось для обозначения маски, закрепленной на лице актера в соответствии с замыслом пьесы. Таким образом, метафорически *persona* означало «лицо», которое закон страны мог закрепить за отдельными людьми, группами и корпорациями, вплоть до «общей и постоянной цели», как в случае «лица, владеющего собственностью Оксфордского и Кембриджского колледжей и не являющегося ни уже умершим основателем, ни его ныне живущим наследником»⁴⁴. Суть этой метафоры заключается в том, что, срывая с индивида маску «персоны», поражая его в правах, мы открываем «естественного» человека, но если снять маску с лицемера, то невозможно обнаружить под ней что-либо дотоле скрытое, поскольку лицемер – актер как таковой, и он не надевает маски. Он выбирает роль и, начиная играть ее в обществе, делает это без лицедейства. Другими словами, столь одиозным лицемера делало то, что он заявлял не только о своей искренности, но и о своей естественности; а столь опасным вне общества, чьи пороки он олицетворял и проводил в жизнь, являлось то, что лицемер мог интуитивно выбрать любую «маску» из реквизита политического театра, сыграть любую роль из репертуара своих *dramatis personae*, и при этом маска, как того требовали правила политической игры, не могла быть использована в качестве рупора истины, напротив, она могла служить лишь приспособлением для обмана.

Однако люди французской революции не имели представления о *persona* и не слишком уважали гражданские права,

предоставленные и гарантированные государством. После того как во Франции массовая бедность вступила на путь революции, которая начиналась исключительно как политическое восстание третьего сословия (представители которого требовали, чтобы их допустили в политическую сферу и, более того, предоставили возможность участвовать в управлении), людей революции перестал занимать вопрос, как предоставить свободу гражданам или обеспечить их равенство в том его смысле, что все они должны иметь равные гражданские права, обеспечивающие их защиту и в то же время определяющие возможности их участия в жизни общества. Они верили, что освободили саму природу, вызволили на свет «естественного» человека и даровали ему Права Человека, которыми каждый индивид обладает по праву рождения, а не потому, что наделен политической властью. Другими словами, результатом их непрекращающейся охоты за лицемерами и страсти к разоблачениям явилось то, что хоть и не намеренно, но с общества была сорвана также и маска *persona*, и Царство Тerrorsа в конечном итоге превратилось в полную противоположность подлинного освобождения и равенства; всеобщее равенство выразилось здесь лишь в том, что все в одинаковой мере были лишены защищавшей их маски субъекта права.

Права Человека имеют множество внутренних противоречий, и известные аргументы Бёрка, выдвинутые против них, не являются ни устаревшими, ни «реакционными». В отличие от американского Билля о правах, который служил образцом для создания Декларации прав человека, в последней было закреплено, что основные позитивные права, неотъемлемые и неотчуждаемые от человеческой природы, не зависят от поли-

тического статуса гражданина; тем самым была предпринята попытка свести политические процессы к естественным процессам, подчиняющимся законам природы. Билль о правах, напротив, был призван учредить постоянный контроль над любой политической властью, таким образом, он предполагал наличие государства и действующей политической власти. Французская Декларация прав человека, как ее видела революция, учреждала источник любой политической власти, создавала самую основу политической системы, а не принципы контроля за ней. Новая политическая система должна была опираться на естественные права человека, на права, принадлежащие ему в силу человеческой природы: право «питаться, одеваться, воспроизводить вид», то есть удовлетворять основные жизненные потребности. Эти права понимались не как дополитические, которые правительство или политическая власть не могли ни изменить, ни нарушить, напротив, они составляли подлинное содержание и конечную цель деятельности любого правительства и политической власти. *Ancien regime** был обвинен в том, что он лишил человека не прав гражданина или права на свободу, а его естественного права на жизнь.

VI

Когда *malheureux* появились на улицах Парижа, казалось, будто внезапно здесь и сейчас материализовался «естественный человек» Руссо в его «первозданном состоянии» со всеми

* Старый порядок (*фр.*).

его «реальными потребностями», а французская революция в действительности была не более чем «опытом, который следовало провести, чтобы обнаружить» его⁴⁵. Лица этих людей не были скрыты под «искусственной» маской, поскольку от политической системы они отстояли на столь же большом расстоянии, как и от общества. Лицемерие не искажало их черты, но они и не имели правового статуса, который мог бы их защитить. С точки зрения *этих несчастных*, все социальное и политическое в равной мере было «искусственными», сомнительными приспособлениями, призванными подменить образ «подлинного человека» изображением его эгоистических интересов или нестерпимых страданий. С этого момента ход революции диктовали «реальные потребности», и в результате – как верно заметил Лорд Актон – «Учредительное собрание более не принимало участия в событиях, творивших будущее Франции», а власть «перешла к народу Парижа и его руководителям, а от них к тем людям, которые управляли народными массами»⁴⁶. После того как низы обнаружили, что конституция не являлась панацеей от бедности, они восстали против Учредительного собрания так же, как ранее восстали против Людовика XVI; в дискуссиях делегатов они нашли не меньше притворства, лицемерия и вероломства, нежели в интригах монарха. Только те из людей французской революции смогли выжить и добиться власти, кто отказался от «искусственных», созданных человеком законов еще не сформированной политической системы в пользу «естественных» законов, которым подчинялись массы – силе естественных потребностей, безусловно, законам самой природы, которые двигали ими.

Как только эта сила получила свободу, как только каждый смог убедиться, что только неприкрытая нужда и заинтере-

сованность лишены лицемерия, *malheureux* превратились в *enrages**, поскольку ярость была той единственной формой, которая позволяет несчастью начать действовать. И так, после того как с лицемерия была сорвана маска, а страдание выставлено на всеобщее обозрение, не буйство добродетели, которого так ждали, а ярость стала задавать тон политике – ярость разоблаченного порока, с одной стороны, и гнев несчастных – с другой. Именно интриги, а точнее интриги французского двора, сплели монархов Европы в союз против Франции. Страх и ярость в большей мере, чем необдуманная политика, вдохновили Европу на войну против Франции, на войну, от которой даже Бёрк мог потребовать: «Если иностранный государь когда-либо вступит на территорию Франции, он должен войти в нее, как в страну убийц. И тем французам, чьи действия определяет существующая система, не стоит ожидать, что будут применяться цивилизованные методы ведения войны». Кто-то может утверждать, что именно эта присущая революционным войнам угроза террора «внушила мысль, что террор может быть использован и в революциях»⁴⁷. Так или иначе, но на редкость точный ответ дали те, кто называл себя *les enrages* и открыто заявлял, что их поступки вдохновлялись мезтью. Словами Александра Русселина, члена фракции Эбера: «Мезть – это единственный источник свободы, единственная богиня, которой нам следует приносить жертвы». Возможно, его слова не были подлинным гласом народа, но, несомненно, они были более чем реальным мнением тех, кого даже Робеспьер отождествлял с народом. Тем, кто слышал все эти голоса – и голоса «великих»,

* Бешеные (фр.).

с чьих лиц революция срывала маски лицемерия, и «голоса природы», «естественного человека» (Руссо), представленного в бушующих народных массах Парижа, – было трудно поверить в благодать скрывавшейся под маской человеческой природы и непогрешимость народа.

Это была неравная схватка: гнев неприкрытого несчастья противостоял ярости разоблаченного порока, и результатом этой борьбы стала «непрерывная реакция» «прогрессирующего насилия», о которой говорил Робеспьер; совместно они скорее уничтожили, а не «проделали за несколько лет работу нескольких столетий»⁴⁸. Ярость не только бессильна по определению, она является той формой, которая позволяет бессилию, находящемуся на последней стадии крайнего отчаяния, начать действовать. *Enragés*, внутри или вне границ Парижской коммуны, были теми, кто отказался и дальше испытывать и терпеть страдания; однако они были не в состоянии избавиться от них или хотя бы облегчить их. В схватке они оказались более сильной стороной, поскольку источником их ярости служило их собственное страдание. Страдание, сила и достоинство которого в терпении, превращается в ярость, когда терпеть далее невозможно. Безусловно, этой ярости недостаточно, чтобы чего-либо добиться, но она несет с собой импульс истинного страдания, разрушительная сила которого гораздо больше и долговечнее, чем неистовое буйство неудовлетворенной потребности. Надо признать, что массы страждущих вышли на улицы по собственной воле, а не по зову тех ораторов, которые впоследствии стали представлять их интересы и направлять их действия. И это ставшее видимым для всех страдание превратило *malheureux* в *enragés* только после того, как революционеры – и

в первую очередь Робеспьер – с присущим им «пылом» стали превозносить его, провозглашая открывшуюся их взору нищету лучшей и, более того, единственной гарантией добродетели. Таким образом, хоть и не догадываясь об этом, но люди французской революции дарили народу свободу не как будущим гражданам, а как *malheureux*. Очевидно, что поскольку речь шла об избавлении от страданий, а не об освобождении народа, ход революции прямо зависел от высвобождения силы, составляющей саму природу страдания – безумной ярости. И хотя ярость бессилия в конечном итоге привела революцию к поражению, надо признать, что страдание, превратившись в ярость, способно стать сокрушительной силой. Отказавшись от основания свободы в пользу освобождения человека от страданий, революция сломала барьеры терпения и открыла дорогу разрушительным силам несчастья и нищеты.

Бедность с незапамятных времен омрачала человеческую жизнь, и в наши дни в большинстве стран за пределами западного мира люди еще продолжают жить, постоянно испытывая нужду. Еще ни одна революция не смогла решить «социальный вопрос» и освободить человека от бремени его потребностей, но все они, за исключением Венгерской революции 1956 года⁴⁹, следовали примеру французской революции и использовали мощь нищеты и лишений (и злоупотребляли ею) в своей борьбе против тирании или угнетения. И хотя опыт прошлых революций неопровержимо свидетельствует о том, что любая попытка решить социальный вопрос политическими средствами оканчивается террором и что именно вследствие террора революция терпит поражение, этой роковой ошибки почти невозможно избежать там, где революция происходит в условиях массовой бедности. Не только освобожде-

ние от необходимости как вопрос, требующий безотлагательного решения, который всегда будет брать верх над делом основания свободы, придавал следованию predeterminedенному пути французской революции такую привлекательность, еще более важным и опасным обстоятельством являлось то, что восстание бедных против богатых было наделено особой и гораздо более мощной движущей силой, чем восстание угнетенных против своих угнетателей. Эта сила легко могла стать неодолимой, поскольку ее источником служили биологические потребности человека. («Мятежи, вызываемые брюхом, есть наихудшие», – как сказал Фрэнсис Бэкон, рассматривая «недовольство» и «нищету» в качестве возможных причин бунта.) Несомненно, в походе на Версаль женщины «играли истинную роль матерей, чьи дети голодали в убогих домах; придав тем самым идеям, которых они не разделяли и не понимали, прочность алмазного сверла, движению которого не способен противостоять ни один материал»⁵⁰. И когда из глубины пережитого опыта Сен-Жюст восклицает: «*Les malheureux sont la puissance de la terre!*»*, мы слышим также и буквальное значение этих великих и ставших пророческими слов. Поистине, словно силы земли образовали с этим бунтом тайный союз, основой которого стала ярость, итогом – бессилие, осознанной целью – не свобода, а жизнь и счастье. Там, где крах традиционной власти вывел бедняков земли на марш, там, где они вышли из тени своих невзгод и бурным потоком вылились на площадь, их *furor*** выглядел столь же неодолимым, как движение звезд, стремительным потоком, обрушившимся с силой стихии и поглотившим весь мир.

* «Несчастные – сила земли!» (фр.).

** Бешенство, ярость, неистовство (лат.).

Токвиль (в его знаменитом пассаже, написанном за десятилетия до Маркса и, вероятно, до знакомства с гегелевской философией истории) был первым, кто задумался над тем, почему «доктрина необходимости ... столь привлекательна для тех, кто пишет историю во времена демократии». Причина, считает он, кроется в анонимности эгалитарного общества, в котором «стираются следы влияния отдельной личности на судьбу своего народа», так что «люди начинают верить, что ... над ними властвует некая высшая сила». Вывод, который на первый взгляд может показаться исчерпывающим, при более тщательном рассмотрении оказывается недостаточно убедительным. Бессилие отдельной личности в эгалитарном обществе может служить причиной веры в высшую силу, определяющую ее судьбу, однако она едва ли способна объяснить тот свойственный доктрине необходимости элемент движения, без которого та совершенно бесполезна для историков. Необходимость движения (изменений), эта «огромная замкнутая цепь, которая опоясывает и скрепляет человеческий род» и которую можно отмотать назад вплоть «до начала времен»⁵¹, вовсе осталась в стороне как от опыта американской революции, так и от американского эгалитарного общества. Другими словами, Токвиль наделил американское общество чертой, знакомой ему из истории французской революции, в которой уже Робеспьер заменил свободные и продуманные поступки людей на неодолимый и анонимный поток насилия, даже несмотря на то, что все еще верил – в противоположность гегелевскому пониманию французской революции, – что человеческая добродетель способна управлять его свободным течением. Однако и за верой Робеспьера в неодолимость насилия, и за верой Гегеля в невоз-

возможность противостоять необходимости – и насилие и необходимость постоянно находятся в движении и вовлекают в него все и всех, – просматривается хорошо узнаваемый образ парижских улиц, заполненных в дни революции массами бедных.

Поток бедных являлся воплощением неодолимости, которая, как мы выяснили, тесно связана с исконным значением слова «революция» и которая в этом метафорическом употреблении становится еще более достоверной. Неодолимость здесь вновь соединяется с необходимостью – с той необходимостью, которую мы относим к естественным процессам не потому, что эти процессы были описаны естественными науками и отражены в их законах, а потому, что мы, будучи органическими телами, испытываем естественные потребности и тем самым неизбежно оказываемся вовлечены в неодолимые процессы. Подлинный и наиболее легитимный источник любой власти лежит в желании человека освободить себя от бремени жизненных потребностей, и люди добиваются этого при помощи насилия, принуждая других нести это бремя. Такова была сущность рабства, и лишь развитие техники (а отнюдь не передовые политические идеи) опровергло старую и неприглядную истину, что лишь насилие и власть над другими людьми способны сделать человека свободным. Сегодня мы можем уверенно сказать, что нет ничего столь старомодного, как попытка избавить человечество от нищеты политическими средствами, и трудно найти что-либо более бесперспективное и более опасное. Насилие, к которому прибегают люди, освободившиеся от необходимости, не столь ужасно, хоть зачастую и не менее жестоко, чем первобытное насилие, которое человек использовал в своей борьбе с необходимостью и которое впервые было широко ос-

вещено в зафиксированных политических событиях Нового времени. Как результат, необходимость вторглась в область политики – единственную сферу, где люди могут быть подлинно свободными.

Массы бедных, то подавляющее большинство, которое французская революция назвала *les malheureux* и которых она же превратила в *les enragés* только для того, чтобы затем бросить на произвол судьбы и позволить скатиться до положения *les misérable**, как их окрестил XIX век, вновь получили необходимость, с незапамятных времен являвшуюся их главной проблемой, и насилие, всегда применявшееся для того, чтобы освободиться от нее. Вместе необходимость и насилие наделили их силой, которой невозможно было противостоять – *la puissance de la terre*.

* Жалких, презренных (фр.).

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

СТРЕМЛЕНИЕ К СЧАСТЬЮ

Необходимость и насилие. Насилие – оправданное и прославляемое во имя необходимости и необходимость, которой в великом деле борьбы за свободу более не сопротивлялись и не принимали с благочестивым смирением, а, напротив, перед которой искренне преклонялись как перед великой всепринуждающей силой, призванной, по словам Руссо, «заставить людей быть свободными». Мы знаем, что необходимость, насилие и их взаимоотношения стали отличительной чертой успешных революций XX века, вплоть до того, что и ученые, и обыватели сегодня считают их неотъемлемой характеристикой любого революционного события. Мы также знаем, что свободу, увы, лучше сохранили в тех странах, где революции удалось избежать даже вопреки открывавшимся вопиющим фактам о власти, и что гражданские свободы больше распространены там, где революции потерпели поражение, а не там, где они одержали победу.

СТРЕМЛЕНИЕ К СЧАСТЬЮ

Сейчас мы не будем останавливаться на этом вопросе и вернемся к нему позднее. Но прежде чем я продолжу, мне хотелось бы обратить внимание на тех людей, которых я назвала «людьми революции», тем самым проведя различие между ними и появившимися позднее профессиональными революционерами, чтобы взглянуть на главные принципы, которые вдохновляли их играть предназначенную им роль. Независимо от того, насколько широко революция распахивала перед массами бедных свои двери, ни одну из них не инициировали бедные; так же как ни одна из революций не была результатом мятежа даже там, где население выказывало недовольство властью и плело против нее заговоры. Революция была невозможной, как правило, в тех государствах, где авторитет политической системы поддерживался на должном уровне (в современных условиях это прежде всего подразумевает верность вооруженных сил и полиции гражданским властям). Причина, по которой революции с поразительной легкостью добивались успеха на начальной стадии, проста: вершащие ее люди просто первыми подбирали власть, фактически валявшуюся у них под ногами; революция – это всегда следствие и никогда – причина краха политического режима.

Однако это вовсе не означает, что революции всегда происходят там, где подорван авторитет правительства и утрачено доверие граждан к власти. Напротив, любопытным историческим фактом и примечательным феноменом политической истории Запада вплоть до начала Первой мировой войны является фантастическая долговечность отживших политических систем. Даже в тех странах, где власть очевидно утрачивала авторитет, революция могла произойти и добиться успеха

только при условии, что в них достаточное число людей было готово к падению старого режима, желало взять власть в свои руки, объединиться и действовать сообща для достижения общей цели. Это число не обязательно должно быть велико; как сказал однажды Мирабо, десять человек, действующих сообща, способны повергнуть в трепет сотни тысяч людей.

В отличие от появления на политической сцене французской революции масс бедных, которого никто не мог предугадать, утрата государственной властью авторитета уже с начала XVII века была хорошо известным в Европе и колониях явлением. Более чем за сорок лет до начала революции во Франции Монтескье писал о разложении политической системы Запада. Он опасался возврата Европы к деспотизму, поскольку европейцы хоть и руководствовались в своих поступках традициями и обычаями, более не чувствовали себя свободными, не доверяли законам и не признавали авторитета тех, кто ими правил. Монтескье не рассматривал будущее как новую эру свободы – напротив, поскольку он был убежден, что традиции, обычаи и манеры, или, короче, *mores* и моральные нормы, которые столь важны для жизни общества и столь бесполезны в политике, при возникновении любой чрезвычайной ситуации будут быстро забыты, он всерьез опасался, что свобода может исчезнуть в той единственной цитадели, где она была учреждена¹. И подобной оценки была удостоена не только Франция, где основы общественного и политического пространства были сформированы прогнившим *ancien régime*. Примерно в то же время в Англии Юм наблюдал, как «мало уважения внушает имя короля. Говорить о короле как о наместнике Бога на земле или наделять его лю-

быми из тех пышных титулов, которые в прошлом своим великолепием ослепляли человечество, означает заставить смеяться каждого». Юм не верил в спокойствие в стране, но был убежден – употребляя почти те же выражения, что и Монтескье, – что в случае «малейшего потрясения ... королевская власть, лишенная опоры из твердых принципов и более не поддерживаемая общественным мнением, тотчас же рухнет». Те же причины – непостоянство и нестабильность ситуации в Европе – заставили Бёрка с таким энтузиазмом приветствовать американскую революцию: «Только удар, который сотрясет земной шар до самого центра, способен вернуть европейским нациям ту свободу, которая так сильно отличала их от всех остальных. Западный мир был миром свободы до тех пор, пока не был открыт другой, еще более западный мир, и, возможно, именно здесь свобода найдет приют тогда, когда во всех остальных частях она уже будет истреблена»².

Можно было предвидеть (и Монтескье лишь первым это предположил), с какой невероятной легкостью будут свергаться правительства и как прогрессирующая утрата традиционными политическими институтами своей власти, которую он имел в виду, в XVIII веке будет становиться очевидной для всевозрастающего числа людей. Однако еще более очевидным было то, что эти политические преобразования – лишь первая ласточка в череде масштабных трансформаций нового времени. В общих чертах этот процесс можно описать как распад старой римской триады (религия, традиции и власть), основной принцип которой пережил превращение Римской республики в Римскую империю и трансформацию Римской империи в Священную Римскую империю; именно этот римский принцип

под нажимом Нового времени разлетелся на куски. Крушению политической власти предшествовали утрата традиций и ослабление традиционных религиозных верований – пожалуй, именно ослабление влияния традиций и религии подорвало авторитет политической власти и привело ее к краху. Из этих трех элементов, с начала римской истории совместно, во взаимном согласии управлявших мирскими и духовными делами, политической власти было суждено исчезнуть последней; она зависела от традиций и не могла сохраниться без прошлого, «освещающего будущее» (Токвиль), как не могла пережить и потерю религией своих санкций. Те огромные трудности, которые предвещала утрата религиозных санкций процессу основания новой власти, и растерянность, заставившую столь многих людей революции обратиться к вере (или хотя бы сослаться на нее), от которой они отказались еще до революции, мы должны будем обсудить позднее.

Если у людей, готовых к революции по обе стороны Атлантики – до того как произошли события, определившие их жизнь, сформировавшие их убеждения и в итоге отдалившие их друг от друга, – и было что-то общее, так это страсть к публичной свободе, во многом аналогичная той, о которой говорили Монтескье или Бёрк; но даже тогда, в век меркантилизма и, несомненно, прогрессивного абсолютизма, эта страсть была чем-то очень старомодным. Более того, они отнюдь не стремились к революции, но, как сказал Джон Адамс, «были призваны вопреки их ожиданиям и вынуждены делать то, к чему ранее были не склонны»; как заметил Токвиль, говоря о Франции, «даже предчувствие грозной революции было чуждо их умам. Ее не обсуждали, потому что о ней не помышляли»³. Однако

слова Адамса противоречат другому его высказыванию, что «революция свершилась до того, как началась война»⁴ не потому, что население английских колоний было исполнено особого революционного или мятежного духа, а потому, что «закон объединил их в политические сообщества» (*bodies politic*) и наделил «правом созыва ассамблей для обсуждения политических вопросов»; именно «на этих городских и районных ассамблеях формировалось мнение народа»⁵. Замечание Токвиля противоречит его же словам о «вкусе» или «страсти к публичной свободе», по его мнению, широко распространенных во Франции еще до начала революции и преобладавших в умах даже тех, кто вовсе не помышлял о революции и не предчувствовал, какую роль предстоит в ней сыграть.

Однако даже здесь нельзя не обратить внимания на различие между европейцами и американцами, мировоззрение которых формировалось в основном идентичными традициями. То, что во Франции было «страстью» и «вкусом», в Америке стало реальным опытом; и то, что когда в американском обиходе, особенно в XVIII веке, говорили о «публичном счастье», а во французском при этом использовали словосочетание «публичная свобода», довольно ясно определяет это различие. Под публичной свободой американцы понимали непосредственное участие в публичных делах, а потому любая связанная с этим деятельность не считалась обузой, а, напротив, дарила вовлеченным в нее несравнимое ощущение счастья, которое нельзя было получить где бы то ни было еще. Они хорошо знали (и Джон Адамс снова и снова формулировал это знание), что люди собирались на городские ассамблеи, а позднее их представители – на знаменитые «кон-

грессы» и «конвенты», не из чувства долга, и тем более не для того, чтобы отстаивать собственные интересы, а прежде всего потому, что они получали удовольствие от самого процесса обсуждения и принятия решений. Их объединяли «мир и общее дело свободы» (Харрингтон), ими двигала «страсть к различению», которую Джон Адамс считал «основной и наиболее выдающейся» из всех человеческих способностей: «Где бы мы ни находили мужчин, женщин или детей, были они стары или молоды, богаты или бедны, высокого или низкого положения, умны или глупы, невежественны или образованны, каждый из них был движим желанием быть увиденным, услышанным, чтобы о нем говорили окружающие, одобряли и уважали его и чтобы ему было известно об этом». Достоинством этой страсти Адамс называл «состязательность», «желание превзойти другого», а ее недостатком – «амбицию», «стремление к власти как средству различения»⁶. С психологической точки зрения это главные добродетели и пороки политического человека. Воля к власти и жажда господства как таковые, независимо от «страсти к различению», пусть даже они и являются характерными чертами тирании, более не могут считаться типично политическими пороками; скорее они представляют собой качества, которые способны полностью уничтожить политическую жизнь со всеми ее добродетелями и пороками. Тиранин не испытывает стремления к превосходству, и им не владеет страсть к различению, именно поэтому он получает такое удовольствие, возвышаясь над остальными; напротив, именно стремление к превосходству заставляет людей любить мир, наслаждаться обществом равных и принимать участие в делах общества.

В сравнении с этим американским опытом французские *hommes de lettres**, которые должны были совершить революцию, были готовы к этому в высшей степени теоретически⁷. Несомненно, «актеры» Французского собрания нравились самим себе, хотя они вряд ли в этом признались бы, да и, несомненно, у них не было времени, чтобы размышлять об этой стороне своей деятельности. У них не было опыта, на который они могли бы опереться, их вдохновляли и направляли лишь не подтвержденные реальностью идеи и принципы, которые были осмыслены, сформулированы и обсуждены еще до начала революции. Таким образом, они даже больше, чем их американские коллеги, опирались на опыт Античности и наделяли древнеримские слова смыслом, проистекающим из языка и литературы, а не из опыта и практических наблюдений. Так, латинское слово *res publica, la chose publique*** наводило их на мысль, что не существует такого явления, как публичная деятельность под властью монарха. Однако когда эти слова (и мечты, стоявшие за ними) стали воплощаться в жизнь на заре революции, они не были результатом обсуждений, дискуссий и решений, как это имело место в Америке; напротив, они являлись порождением того опьянения, главным элементом которого являлась толпа – масса, как ее описывал Робеспьер, «аплодисменты и патриотический восторг которой придавали столько очарования и блеска» присяге, данной в зале для игры в мяч. Бесспорно, его биограф был прав, когда добавлял: «Робеспьер испытал ... откровение руссоизма во плоти. Он слышал глас народа и думал, что

* Литераторы (фр.).

** Общее дело, государство (лат. и фр.).

это глас Божий. С этого момента начинается его миссия»⁸. И все же, сколь бы сильными ни были эмоции, которые испытывали Робеспьер и его коллеги, переживая этот беспрецедентный для античного мира опыт, их мысли и поступки упрямо обращались к латинскому языку. Например, показательно, что слово «демократия», которое подчеркивает роль и власть народа, стали употреблять гораздо позднее, чем слово «республика» с его особым акцентом на реально существующие институты. Слово «демократия» до 1794 года во Франции не употребляли; и даже казнь короля все еще сопровождалась возгласами: «*Vive la république!*»^{*}.

Теория революционной диктатуры Робеспьера, ставшая результатом революционного опыта, восходила к хорошо известному институту Римской республики; и в той теории, которая за эти годы добавилась к корпусу политической мысли Франции в XVIII веке, сложно было отыскать что-либо новое. Подобное имело место и в Америке. Отцы-основатели, несмотря на испытываемое ими глубокое ощущение новизны своего предприятия, гордились, что смело и без предрассудков применили на деле то, что было открыто задолго до них. Они считали себя магистрами политических наук, потому что осмелились провести этот эксперимент и знали, как на деле использовать накопленную мудрость прошлого. То, что революция – это прежде всего практическое применение определенных правил и истин политической науки, даже в Америке составляло в лучшем случае половину истины, не говоря уже о Франции, где непредвиденные события столь рано вмешались в происходящее,

^{*} «Да здравствует республика!» (фр.).

что воспрепятствовали принятию конституции и учреждению прочных институтов. И все же без энтузиазма отцов-основателей и их порой несколько комичной эрудированности в политической теории (обильные выдержки из древних и современных авторов, которыми пестрят страницы сочинений Джона Адамса, иногда наталкивают на мысль, что он коллекционировал политические принципы так же, как другие коллекционируют марки) революция никогда не была бы осуществлена.

В XVIII веке людей, подготовленных к власти и страстно, помимо прочего, желающих применить полученные ими знания на практике, называли *hommes de lettres*, и этот термин намного лучше им подходит, чем современное слово «интеллектуалы», под которым мы привычно понимаем класс профессиональных писак и писателей, в чьем труде нуждаются все более разрастающаяся современная бюрократия и управленческий аппарат, а также не менее стремительно растущая индустрия развлечений массового общества. Разрастание этого класса в Новое время было неизбежным и самопроизвольным. Оно происходило бы при любых обстоятельствах, а если принять во внимание те непревзойденные условия, которые сформировались для его развития в деспотиях Востока, можно заключить, что деспотическое или абсолютистское правление предоставляет ему даже более благоприятные шансы, чем современное конституционное общество. Различие между *hommes de lettres* и интеллектуалами – далеко не только в очевидных качественных несовпадениях; гораздо более важным для нас является фундаментальное отличие, продемонстрированное этими двумя группами с XVIII века в отношении к обществу – к той любопытной и в какой-то мере разнородной области, которую Новое

время поместило между старейшей и наиболее подлинной сферой публичного или политического с одной стороны и частного – с другой. Действительно, интеллектуалы всегда были и остаются неотъемлемой частью общества, которому они как группа обязаны своим существованием и особым положением. В них нуждались все дореволюционные правительства в Европе XVIII века, все они пользовались их услугами для «возведения свода специального знания и установления процедур, без которых не могла обойтись все более усиливающаяся деятельность правительства на всех уровнях, для процесса, призванного подчеркнуть эзотерический характер работы правительства»⁹. Литераторы, напротив, негодовали всего лишь против секретности в публичных вопросах; они начали свой путь с отрицания подобного рода государственной деятельности и отстранились сначала от общества королевского двора и придворной жизни, а позднее – от общества, собиравшегося в салонах. Они занимались самообразованием и развивали ум, добровольно отдав предпочтение уединению, отдалившись и от общества, и от политики (из которой они в любом случае были исключены) на необходимое расстояние, чтобы иметь возможность рассмотреть их в истинном свете. Лишь с середины XVIII века мы обнаруживаем, что они открыто взбунтовались против общества и его предрассудков; этому демонстративному предреволюционному неповиновению предшествовало более мирное, но оттого не менее сильное, продуманное и нарочитое презрение к обществу, которое давало пищу опытам Монтеня, сделало более глубокими размышления Паскаля и оставило следы на многих страницах работ Монтескье. Безусловно, между презрительным отвращением аристократа и сменившей его негодующей

ненавистью плебея лежит огромная пропасть; однако мы должны помнить, что объектом их презрения и ненависти являлось более или менее одно и то же.

Более того, к какому «сословию» ни принадлежали бы литераторы, они были свободны от бремени бедности. Не удовлетворенные любым положением, которое были способны им предоставить государство или общество *ancien régime*, они считали свой досуг больше бременем, чем благом, больше отлучением от подлинной свободы, чем свободой от политики, какую философы требовали для себя со времен Античности, чтобы заниматься деятельностью, которую они считали превыше публичной. Другими словами, их досуг был *otium** римлян, а не *αχολή*** греков; это была вынужденная бездеятельность, «томление в праздном уединении», где философия играла роль «лекарства от скорби» (*doloris medicinam*)¹⁰; и они все еще придерживались римского стиля, когда стали использовать свой досуг в интересах *res publica* (или *la chose publique*, как в XVIII веке, буквально переведя этот термин с латинского языка, стали называть сферу публичных отношений). В результате они принялись изучать труды греческих и римских авторов – не ради (и это главное) какой-то вековой мудрости или бессмертной красоты, возможно, содержавшихся в этих книгах, а почти исключительно для того, чтобы узнать о тех политических институтах, о которых они свидетельствовали. Это были поиски политической свободы, а не возвращавшей к Античности философской истины, и это чтение становилось реальной основой для

* Отдых (лат.). – Прим. ред.

** Досуг (др. греч.). – Прим. ред.

их размышлений и мечтаний о свободе. Говоря словами Токвиля: *Chaque passion publique se désguisa ainsi en philosophie**. Если бы они из реального опыта знали, что означает эта публичная свобода для отдельных граждан, они, возможно, согласились бы со своими американскими коллегами и говорили о «публичном счастье». Чтобы убедиться, насколько тесно современное содержание этих очевидно различных формул связано между собой, достаточно вспомнить довольно широко распространенное американское определение публичного счастья – например, данное Джозефом Уорреном в 1772 году – как «добродетельной и непоколебимой преданности свободной конституции». Публичная или политическая свобода и публичное или политическое счастье были теми воодушевляющими принципами, которые подготовили умы людей, впоследствии ставших заниматься тем, чем они даже не предполагали заниматься, и чаще всего вынужденных совершать такие поступки, к которым ранее они не были склонны.

Люди, которые во Франции подготовили ум к предстоящим событиям и сформулировали принципы грядущей революции, известны как *philosophes* Просвещения. Однако именовать их философами, как они на то претендовали, было бы не совсем верно: они имели ничтожно малое значение для истории философии, а их вклад в историю политической мысли нельзя сравнить с вкладом, который внесли оригинальные труды их предшественников в XVII и начале XVIII века. Но тем не менее они сыграли значительную роль в революции: она заключалась

* «Всякая общественная страсть стала принимать облик философского убеждения» (фр.).

в том, что они стали использовать термин «свобода» в новом, прежде почти не известном значении *публичной* свободы, тем самым показав, что под свободой они понимают нечто весьма отличное от свободы воли или свободы мысли, которые были известны философам со времен Августина. Их публичная свобода не была тем внутренним миром, где человек по своему желанию мог укрыться от давления внешнего мира, как не была она *liberum arbitrium**, которая заставляет волю сделать выбор между имеющимися альтернативами. Для этих людей свобода могла существовать только публично, она скорее была осязаемой мирской реальностью, тем, что было создано людьми и для людей, чем даром или способностью. Для них свобода была публичным пространством, созданным руками человека, рыночной площадью, которая во времена Античности являлась тем местом, где свобода являла себя и становилась видимой всем.

Отсутствие политической свободы в эпоху просвещенного абсолютизма в XVIII веке выражалось не столько в отрицании определенных личных свобод (разумеется, не для представителей высшего сословия), сколько в том факте, что «они не только были плохо знакомы с миром публичных отношений, он был для них невидимым»¹¹. Бедных и *hommes de lettres* объединял (независимо и прежде всякого сострадания к ним) именно мрак, в котором жили и те и другие. Если говорить более конкретно, публичная сфера оставалась для них «невидимой», а публичное пространство, в котором они могли являть себя и обретать какую-либо значимость, отсутствовало. Отличало их от бедных то, что в силу рождения и других обстоятельств им

* Свобода выбора (*лат.*).

был предложен социальный заменитель политической значимости, которым является право обсуждать политические события там, где люди лишены возможности на них влиять; и их личная исключительность как раз и состояла в том, что они отказались поселиться на этой «земле обсуждения» (как удачно окрестил сферу общества Генри Джеймс), предпочтя ей уединение частной жизни, где они по крайней мере могли поддерживать и культивировать свою страсть к свободе. Несомненно, страсть к свободе для свободы, единственно ради «удовольствия от способности говорить, действовать, дышать» (Токвиль), может возникнуть только там, где люди уже свободны в том смысле, что над ними нет господина. Очевидно, что эту страсть к публичной, или политической, свободе легко можно спутать с другой, гораздо более горячей страстью – лютой ненавистью к господам, тоской угнетенных по свободе. Эта ненависть, конечно же, стара как мир; однако еще никогда она не приводила к революции, так как не способна уловить, и тем более понять, главную идею революции – идею основания свободы, или, другими словами, учреждения политического организма, гарантирующего пространство, где появлялась бы свобода.

В современных условиях акт основания тождествен выработке конституции, и созыв конституционных ассамблей и собраний вполне закономерно стал приметой революции с тех пор, как Декларация независимости подтолкнула американские штаты к принятию собственной конституции – процесс, который подготовил почву для их объединения и достиг своей кульминации в конституции союза, обозначившей основание Соединенных Штатов. Вероятно, что этот американский прецедент подвиг французов к известной клятве, данной в зале для

игры в мяч, где депутаты третьего сословия поклялись, что не разойдутся до тех пор, пока конституция не будет написана и принята в установленном порядке королевской властью. Однако с этого времени трагическая судьба первой конституции Франции также стала приметой революции; не будучи принятой королем и не получив одобрения и полномочий от нации – если, конечно, не считать действительным выражением воли народа и одобрением свист и аплодисменты галерки, сопровождавшие дискуссии в Национальном собрании, – Конституция 1791 года так и осталась клочком бумаги, представляющим больший интерес для ученых и специалистов, нежели для народа. Авторитет конституции был подорван еще до того, как она вступила в силу, и задолго до того, как за ней непрерывным потоком последовали одна за другой прочие конституции, сменявшие друг друга вплоть до середины нашего века, до тех пор, пока под этой лавиной само понятие конституции не исказилось до неузнаваемости. Депутаты французского собрания, провозгласившие его постоянным органом власти, не позаботились о том, чтобы довести до народа свои решения и результаты дискуссии, и тем самым отрезали себе путь к подлинному источнику власти. Они не стали основателями или отцами основателей, хотя, бесспорно, и сыграли роль предшественников тех поколений экспертов и политиков, для которых сочинение конституций превратилось в любимое времяпровождение, так как они не были наделены ни властью, ни способностями оказывать влияние на ход событий. В результате процесс создания и принятия конституции утратил большую часть своего смысла, а понятие конституции начали связывать с недостатком реализма, излишним легализмом и формализмом.

Мы все еще находимся под действием чар этого исторического процесса, и потому нам довольно трудно понять, что революция, а вместе с ней и конституция, и основание нового политического организма – это разные части одного явления. Люди XVIII века считали очевидным, что лишь конституция способна очертить границы новой политической сферы и обозначить действующие в ней правила и что они должны основать новое политическое пространство, в котором будущие поколения могли бы культивировать «страсть к политической свободе» или «стремление к публичному счастью» в надежде, что их собственный «революционный дух» переживет действительное завершение революции. Но даже в Америке, где было успешно основано новое государство и где, следовательно, революция достигла своей цели, эта вторая задача революции – обеспечить дальнейшее существование духа, претворить в жизнь вдохновивший его принцип, задача, которую, как мы увидим, Джефферсон считал исключительно важной для выживания нового политического организма, – была почти с самого начала обречена на провал. Силы, которые привели к этой неудаче, можно обнаружить в самом понятии «стремление к счастью», собственноручно вписанном Джефферсоном вместо «собственности», определявшей в старой формуле «жизнь, свобода и собственность» гражданские, а не политические права.

В выполненной Джефферсоном замене слов прежде всего обращает на себя внимание тот факт, что он не употребляет термина «счастье народа», который широко использовался в литературе того времени и для Америки служил своего рода эквивалентом стандартного оборота из королевских прокламаций, где фраза «благосостояние и счастье нашего народа» не

двусмысленно подразумевала частное благосостояние королевских подданных и их же частное счастье¹². Так, сам Джефферсон в послании, адресованном Виргинскому конвенту 1774 года, которое во многих аспектах предвосхитило Декларацию независимости, заявил, что «наши предки», когда они покинули «британские владения в Европе», владели правом, «которое природа дала всем ... право основывать новые общества в соответствии с законами и порядками, больше всего содействующими, по их мнению, счастью народа»¹³. Если Джефферсон был прав и «свободные жители британских владений» эмигрировали в Америку в поисках «счастья народа», то колонии в Новом Свете с самого начала должны были служить рассадниками «революционного духа». Вдобавок к этому уже тогда они должны были испытывать некоторую неудовлетворенность правами и свободами англичан, желая такой свободы, какой не пользовались «свободные жители» самой метрополии¹⁴. Вкусив этой свободы, они назвали ее «счастьем народа»; теперь свобода заключалась в праве гражданина на участие в общественной жизни и управлении делами государства – говоря словами Джефферсона¹⁵, человек мог быть «участником правительственных дел». В этом состоит отличие счастья народа от общепризнанных прав индивида на защиту со стороны государства – даже если государство будет насаждать личное счастье против воли гражданского общества. То есть в этом заключается его отличие от прав, которые могут быть упразднены лишь тоталитарным режимом. Сам факт, что слово «счастье» было избрано, чтобы заявить о праве на участие в публичной власти, указывает, что еще до революции страна так или иначе уже была знакома со «счастьем народа» и люди понимали, что невозможно быть

полностью «счастливыми», если счастье будет ограничиваться частной жизнью.

Однако историческим фактом остается то, что в Декларации независимости речь идет о «стремлении к счастью», а не о счастье народа, и что, вполне возможно, сам Джефферсон не был точно уверен, какую разновидность счастья он имел в виду, когда причислял стремление к нему к неотъемлемым правам человека. Та «легкость пера», которой он славился, на этот раз оказала ему дурную услугу, смазав различие между «частными правами и счастьем народа»¹⁶, в результате чего во время дебатов в ассамблее подмена осталась незамеченной. Конечно, ни один из депутатов не мог предугадать поразительную судьбу, уготованную этому «стремлению к счастью», которому предстояло внести наибольший вклад в специфическую американскую идеологию, в то чудовищное недоразумение, согласно которому, по словам Говарда Мамфорда Джонса, люди обладают правом на «призрачную привилегию стремиться к фантому и обладать иллюзией»¹⁷. Для XVIII века формулировка «стремление к счастью» была достаточно привычной, чтобы не нуждаться в разъяснениях, однако каждое последующее поколение было вольно понимать ее так, как ему заблагорассудится. Тем не менее уже тогда существовала опасность смешения счастья народа и частного благополучия (хоть делегаты ассамблеи все еще и придерживались общей веры «колониальных публицистов о существовании неразрывной связи “между общественной добродетелью и счастьем народа” и свободой как сущностью счастья»¹⁸), поскольку Джефферсон, как, впрочем, и все остальные (возможным исключением может быть лишь Джон Адамс), не догадывался о вопиющем противоречии между новой револю-

ционной идеей счастья народа и традиционными представлениями о хорошем правлении, которые уже тогда воспринимались как «затасканные» (Джон Адамс) или демонстрирующие всего лишь «здравый смысл человека» (Джефферсон). Согласно традиционным представлениям, участвовавшие в «управлении и ведении публичных дел» не могли стать счастливыми, напротив, они взваливали на себя тяжкое бремя и обязанность. В XVIII веке счастье находилось не в сфере публичной деятельности, которая считалась тождественной сфере государственного управления, а само государство понималось как средство обеспечения счастья общества – «единственно законной цели хорошего правления»¹⁹. Вот почему любой разговор о счастье «участников» мог быть истолкован как проявление «неумеренной жажды власти», а желание участвовать в управлении могло быть оправдано лишь необходимостью сдерживать и контролировать столь «непростительные» претензии человеческой натуры²⁰. Утверждения, будто счастье лежит вне публичной сферы, «в кругу и любви своей семьи, в обществе своих соседей, книг, в полезных занятиях своим хозяйством и своими делами»²¹, другими словами, в уединении домашней жизни, на которую публичная жизнь не распространяется, можно найти и у Джефферсона.

Размышления и увещевания подобного рода довольно часто встречаются в речах и сочинениях отцов-основателей, и все же, на мой взгляд, они не играли большой роли – весьма незначительной была роль Джефферсона и еще меньшей Джона Адамса²². Если задаться целью выяснить, какого рода опыт лежит в основе расхожего представления о публичных делах как о бремени или, в лучшем случае, как об «обязанности ... возло-

женной на каждого человека», следует вернуться в Грецию V и IV веков до нашей эры, а не в Америку и Европу XVIII века нашей эры. Поскольку речь идет о Джефферсоне и других людях американской революции (возможным исключением может быть лишь Джон Адамс), их опыт изредка обнаруживает себя в рассуждениях общего характера. Действительно, некоторые из них отвергали «бессмыслицу Платона», однако при этом они не могли не замечать того, что всякий раз, пытаясь выразить свои мысли языком понятий, они находились в большей зависимости от «туманных речей» Платона, чем от собственного опыта²³. При этом можно привести ряд примеров, когда их глубоко революционные по своей сути действия и мысли прорывали слои традиционных высказываний, и их слова смогли передать величие и новизну их дела. К подобным примерам, безусловно, принадлежит Декларация независимости, которая вышла далеко за рамки философии «естественного права» – не будь это так, она бы «потеряла в глубине и тонкости»²⁴; ее подлинное значение состоит в «уважении мнения человечества», в «обращении к мировому суду ... за нашим оправданием»²⁵, которое вдохновило людей на написание этого документа и значение которого раскрывается, когда список вполне конкретных жалоб на вполне конкретного короля заканчивается отрицанием принципа монархии и королевской власти в целом²⁶. В отличие от прочих теорий, следы которых можно обнаружить в данном документе, это отрицание было чем-то абсолютно новым, а глубокий, и даже яростный, антагонизм монархистов и республиканцев, развившийся в ходе американской и французской революций, до их действительного начала был практически неизвестен.

В политической теории конца античного времени было принято проводить различие между правлением, сообразным закону, и тиранией: под тиранией понимали форму правления, при которой лицо, наделенное властью, управляет государством по своему произволу, преследуя собственные интересы и тем самым нарушая частные интересы, гражданские права и свободы подданных. Ни при каких обстоятельствах монархия как единоличное управление государством не могла быть приравнена к тирании; однако очень скоро именно такое отождествление предстояло сделать революции. Тирания в понимании революций являлась такой формой правления, при которой государь, даже если он руководствовался законом, монополизировал право действия, изгнав граждан из публичной области в частную сферу их домашних хозяйств и потребовав, чтобы они занимались своими частными делами. Другими словами, тирания лишала человека всеобщего счастья, хотя и не обязательно частного благополучия, республика же даровала каждому гражданину право «участвовать в управлении и ведении публичных дел», право быть увиденным в общественном действии. Тогда слово «республика» еще не употребляли; лишь после революции все нереспубликанские формы правления стали пониматься как деспотические. Однако принцип, на котором в конечном итоге была основана республика, так или иначе присутствовал во «взаимных обязательствах» жизнью, имуществом и честью, которыми, если речь шла о монархии, подданные «были взаимно обязаны не друг другу», а короне, олицетворявшей нацию в целом. Безусловно, Декларации независимости присуще величие, но заключено оно не столько в ее философии или в том, что она представляет «аргумент в поддержку

действия», сколько в том, что она являет собой совершенный пример того, как действие способно быть выражено в словах.

Вот как это представлялось самому Джефферсону: «Не стремясь к оригинальности мысли или чувства, не подражая какому-либо ранее написанному документу, она была задумана как выражение американского склада ума и была призвана придать этому выражению надлежащий тон и дух, соответствующий моменту»²⁷.

И поскольку здесь мы имеем дело не с произнесенным, а с написанным словом, то 4 июля 1776 года (дата принятия Декларации независимости) может считаться одним из тех редких моментов в истории, когда сила действия была достаточно велика для того, чтобы воздвигнуть монумент самой себе.

Еще один пример, который непосредственно выводит нас к вопросу о счастье народа, имеет хоть и менее важный, но, возможно, не менее серьезный характер. Этот пример можно обнаружить в той курьезной надежде, которую высказал Джефферсон в конце своей жизни, когда полушутя-полусерьезно принялся обсуждать с Адамсом перспективы загробной жизни. Очевидно, что подобные картины жизни, будучи после смерти лишены своей религиозной окраски, демонстрируют не что иное, как разнообразные идеалы человеческого счастья. Свое истинное представление о счастье (без каких-либо искажений, вызываемых применением традиционной системы категорий, которую, как оказалось, разрушить гораздо труднее, чем традиционную систему правления) Джефферсон выразил под маской игровой и несколько надменной иронии в концовке одного из своих писем к Адамсу: «Возможно, мы встретимся вновь здесь, в кон-

грессе, с нашими коллегами из Античности и получим от них слова одобрения: «Хорошо поработали, добрые и верные служители»²⁸. За иронией здесь можно уловить искреннее признание того, что для Джефферсона жизнь в конгрессе, удовольствие, которое он получал от процесса обсуждения, законотворчества, ведения дел и убеждения других, были не менее убедительным представлением о грядущем вечном блаженстве, чем удовольствие от чистого созерцания для средневекового благочестия. Для Джефферсона даже «знак одобрения» не был обычным воздаянием за добродетель; для него он означал аплодисменты, демонстрацию согласия, «уважения мира», о котором Джефферсон в другой связи сказал, что было время, когда «в моих глазах оно имело большее значение, чем все остальное»²⁹.

Чтобы понять, насколько необычным для нашей традиции было представление о всеобщем политическом счастье как прообразе вечного блаженства, необходимо вспомнить, что для Фомы Аквинского, например, *perfecta beatitudo** состояло исключительно в видении Бога, для чего не требовалось присутствия друзей (*amici non requiruntur ad perfectam beatitudinam***)³⁰; кстати, подобное представление пребывает в абсолютном согласии с платоновской идеей о жизни души после смерти тела. Для Джефферсона же, напротив, наилучшим и наиболее счастливым моментом жизни мог стать тот, когда круг его друзей расширился бы настолько, что он смог бы заседать «в конгрессе» вместе с самыми прославленными из своих «коллег». Единственный известный нам из истории образец похожего идеала

* Совершенное блаженство (лат.).

** Для совершенного созерцания друзья не надобны (лат.).

человеческого счастья обнаруживается в шутовском пожелании счастливой жизни, высказанном в знаменитом пассаже из «Апологии Сократа», где Сократ чистосердечно и с улыбкой признает, что все, чего бы он хотел попросить в будущей жизни, не содержит ничего необычного – ни островов блаженных, ни жизни бессмертной души, которая бы резко отличалась от жизни смертного человека, – а всего лишь пополнения в Аиде круга своих друзей прославленными людьми прошлого Греции: Орфеем и Мусеем, Гомером и Гесиодом, с которыми он не смог встретиться на земле и с которыми хотел бы вести нескончаемые беседы, мастером которых он был в этой жизни.

Как бы то ни было, но в одном можно быть уверенным: несмотря на то, что Декларация независимости размывала различия между частным и всеобщим счастьем, она все же допускала двойственное прочтение термина «стремление к счастью» – и как частное благополучие, и как право на всеобщее счастье, и как стремление к процветанию, и, наконец, как возможность «участвовать в публичных делах». Однако то, насколько быстро второе значение было забыто и слово «счастье» стали употреблять и понимать без пояснявшего его прилагательного, вполне может служить показателем того, что в Америке, так же как и во Франции, было утрачено его первоначальное значение и дух, заявивший о себе в ходе революции, был предан забвению.

Как мы уже знаем, во Франции поражение революционного духа обернулось величайшей трагедией. Страждущие, угнетенные и эксплуатируемые, уверовав, что наконец пробил час их освобождения, поспешили на помощь тем, кто хотел основать пространство для свободы, и неизбежным результатом этого явилось то, что приоритетом стало освобождение от бед-

ности и необходимости в ущерб тому, что люди революции первоначально считали первостепенной задачей, а именно – учреждению конституции. И прав Токвиль, отметивший, что «из всех чувств и идей, подготовивших революцию, идея, вкус и любовь к публичной свободе в ее собственном значении появились последними и исчезли первыми»³¹. И все же нельзя быть до конца уверенными в том, что настойчивое нежелание Робеспьера положить конец революции было, среди прочего, продиктовано убеждением, что «конституционное правительство занимается главным образом гражданской свободой, а революционное правительство – публичной свободой»³². Не были ли напрасными его опасения, что исчезновение революционной власти и появление конституционного правления ознаменуют собой конец «публичной свободы»? Что новая форма публичности, открытая революцией и опьянившая всех по сути так же, как опьяняет свобода, попросту отмерла бы, едва появившись на свет?

Какими бы ни были ответы на эти вопросы, четкое различие, которое Робеспьер проводил между гражданской и публичной свободами, имеет очевидное сходство с туманным и концептуально двусмысленным американским употреблением слова «счастье». Еще до того как произошли обе революции, *hommes de lettres* по обе стороны Атлантики, одни на языке гражданских прав и публичной свободы, другие – используя язык народного благосостояния и всеобщего счастья, пытались ответить на старый вопрос: «Что является целью правления?». Вполне естественно, что под влиянием революции этот вопрос стал звучать следующим образом: «Что является целью революции и революционного правления?», хотя в такой форме этот

вопрос был поставлен только во Франции. Чтобы понять ответы, полученные на этот вопрос, важно не упустить из виду тот факт, что люди первых революций, поступки которых все еще определялись феноменом тирании (формой правления, лишавшей своих подданных гражданских прав и свобод, частного благосостояния и всеобщего счастья и тем самым не проводившей различия между ними), смогли обнаружить отчетливое различие между частным и общественным, между частными интересами и общим благом лишь в процессе революции, когда эти два принципа вступили друг с другом в конфликт. Конфликт, равно присущий и американской, и французской революциям, принял в них различные формы. Для американской революции речь шла о том, следует ли новому правлению конституировать особую сферу для «всеобщего счастья» своих граждан, или же ему лишь надлежит более эффективно, чем старый режим, обеспечивать их стремление к частному счастью. Для французской революции вопрос ставился иначе: является ли целью революционного правительства введение «конституционного правления», которое, гарантируя гражданские права и свободы, положило бы конец публичной свободе, или же в обеспечение «публичной свободы» должна быть провозглашена перманентная революция? Гарантии гражданских прав и стремление к частному счастью долгое время считались неотъемлемой составляющей всех нетиранических режимов, где деятельность правителей ограничивалась рамками закона. Если бы на кону стояло исключительно революционное изменение правления, то упразднение монархии и учреждение республики должно было бы считаться случайностью, вызванной не чем иным, как заблуждениями старых режимов. Если бы это было

так, то ответом должны были стать реформы, а не революция, замена плохого короля лучшим, а не радикальное изменение формы правления.

Действительно, достаточно сдержанное начало обеих революций наводит на мысль, что их первоначальные намерения ограничивались проведением реформ, направленных на установление конституционных монархий, даже несмотря на то, что опыты американского народа в области «всеобщего счастья» должны были иметь место гораздо раньше, чем их конфликты с Англией. Однако суть заключается в том, что и французская, и американская революции чрезвычайно быстро перешли к настойчивому требованию республиканского правления, и эта настойчивость, вместе с новым яростным антагонизмом монархистов и республиканцев, произрастала непосредственно из самих революций. Как бы то ни было, но люди революций уже познакомились с «всеобщим счастьем», и этого опыта было достаточно, чтобы в любых обстоятельствах (если бы вопрос был неудачно сформулирован именно подобным образом) они отдали бы предпочтение публичной свободе, а не гражданским правам, и счастью народа, а не частному благополучию. За теориями Робеспьера, предвосхитившими идеи перманентной революции, угадывается нелегкий тревожный вопрос, который впоследствии будет беспокоить почти всех революционеров: «Если завершение революции и установление конституционного правления означает конец публичной свободы, стоит ли тогда вообще завершать революцию?».

Вполне вероятно, что Робеспьер укрепился бы в своих сомнениях, если бы дожил до того времени, когда смог наблюдать становление новой формы правления в Соединенных

Штатах, где революция никогда существенно не ущемляла гражданские права и, возможно, именно по этой причине преуспела в том, в чем французская революция потерпела неудачу; где, более того, отцы-основатели сами стали правителями, а конец революции не ознаменовал конец всеобщего счастья. А все потому, что почти сразу акцент сместился с содержания конституции – создания и разделения власти и обозначения границ новой области, где, словами Мэдисона, «амбиция сдерживалась бы амбицией»³³ (конечно же, амбиции превосходить и быть «значимым», а не карьерные амбиции) – на Билль о правах, который содержал необходимые конституционные ограничения правительства. Или, другими словами, с публичной свободы – на гражданские свободы, к которым помимо прочего относилась также и свобода от политики; с участия в публичных делах и стремления к всеобщему счастью – на гарантии того, что государство будет защищать стремление своих граждан к личному счастью. Новая формула Джефферсона – с самого начала наделенная двойным смыслом, одновременно воскрешавшая в памяти и королевские прокламации с их заботой о частном благополучии народа (что подразумевало его исключение из публичной сферы), и широко распространенную предреволюционную фразу о «счастье народа» – почти сразу была лишена этого двойного смысла и истолкована как право граждан преследовать свои личные интересы. Однако эти правила «просвещенного эгоизма», как называли его деятели англо-американской политической мысли, в действительности никогда не были сколь-нибудь «просвещенными».

Чтобы понять, что произошло в Америке, вполне достаточно вспомнить возмущение Кривкёра, этого большого люби-

теля американского дореволюционного равенства и процветания, когда его частное счастье фермера было нарушено началом войны и революции. «Демоны», считает он, были «напущены на нас» теми «великими личностями, которые столь высоко вознеслись над средними людьми» и которых независимость страны и основание республики заботили больше, нежели интересы фермера и главы дома³⁴. Этот конфликт между частными интересами и делами общества играл огромную роль в обеих революциях, и можно сказать, что мысли и действия людей революции в гораздо большей мере определялись истинной любовью к публичной свободе и всеобщему счастью, нежели жертвенным идеализмом. В Америке, где с самого начала на карту было поставлено существование страны и где народ поднял восстание из-за мер, не имевших сколь-либо существенного экономического значения, конституцию одобрили даже те (например, должники британских торговцев, для которых она означала, что федеральные суды отныне будут открыты для исков их кредиторов), кому с точки зрения частного интереса было что терять. Это говорит о том, что большинство встало на сторону основателей американской республики – по крайней мере на время Войны за независимость и революции³⁵. Однако даже в этот период можно ясно видеть, как от начала и до конца стремление Джефферсона найти место для публичной свободы и страсть Джона Адамса к «состоянию», его *spectemur agendo* – пусть нас увидят в действии, пусть нам предоставят пространство, где мы будем видимы и сможем действовать – вступают в конфликт с опасным и принципиально аполитическим желанием быть избавленными от всех общественных забот и обязанностей. Для тех, кто придерживался последней точки зрения, революция

нужна была лишь для того, чтобы создать механизм, посредством которого народ мог бы контролировать своих правителей, но чтобы одновременно сохранялась возможность пользоваться всеми преимуществами монархического правления, при котором человеком «правят без его собственного участия» и он не теряет таким образом времени на надзор, выборы общественных представителей или принятие законов, «сосредоточившись исключительно на своих личных интересах»³⁶.

В отличие от целей результат американской революции всегда был неоднозначным, и вопрос, чему должно служить правление – процветанию общества или свободе, так и остался неразрешенным. Бок о бок с теми, кто прибыл на этот континент в поисках нового мира или, пожалуй, чтобы построить этот новый мир на открытом континенте, всегда стояли те, чьи чаяния не распространялись за границы нового «образа жизни». И неудивительно, что последние превзошли первых; до XVIII века решающим фактором вполне могло стать то, что «после Славной революции переселение представителей влиятельных слоев английского общества в Америку прекратилось»³⁷. На языке основателей этот вопрос звучал так: либо «высшим предметом стремлений» было «реальное благосостояние большей части народа»³⁸, максимальное счастье максимального числа людей, либо «главной целью государства являлось регулирование (страсти превосходить и быть увиденным), которое в свою очередь стало его главным средством»³⁹. Как мы видим сегодня, эта альтернатива между свободой и процветанием вовсе не была четко очерчена и однозначно понята как основателями американского государства, так и французскими революционерами, однако из этого не следует, что этого вопроса не су-

ществовало. Не только различие, но и антагонизм между теми, кто, по словам Токвиля, якобы «любил свободу», а на самом деле «лишь ненавидел своего господина», и теми, кто знал, что *Qui cherche dans la liberté autre chose q'uelle-même est fait pour servir**⁴⁰, присутствовали всегда.

Насколько двойственный характер революций происходит из-за раздвоения в умах тех, кто их совершает, пожалуй, лучше всего иллюстрирует внутреннее противоречие формулировок, которые Робеспьер провозгласил как «Принципы Революционного Правительства». Сначала Робеспьер определяет цель конституционного правительства как сохранение республики, которую революционное правительство основало для установления публичной свободы. Однако сразу после того как главной целью конституционного правительства было названо «сохранение публичной свободы», он возвращается назад и поправляет себя: «При конституционном режиме почти достаточно охранять индивидуумов от злоупотреблений публичной власти»⁴¹. В этом предложении все еще полагается, что власть публична и находится в руках правительства, однако индивидуум уже становится безвластным и должен быть каким-то образом защищен от нее. Что же до свободы, то она меняет свое место: она более находится не в публичной сфере, а в частной жизни граждан, и уже является не публичной, а частной свободой, охранять которую и есть конечная цель государства. Свобода и власть разделились – это положило начало процессу уравнивания власти с насилием, политики со сферой деятельности правительства, правительства с необходимым злом.

* «Кто ищет в свободе что-либо другое, а не ее саму, тот создан для рабства» (фр.).

Можно было бы привести похожие, хоть и более иностранные выдержки из работ американских авторов, чтобы показать, что социальный вопрос вмешался в ход американской революции не менее остро, хоть и не столь драматично, чем в ход французской революции. Тем не менее различие огромно. Поскольку Америка фактически не знала нищеты, то на пути основателей республики стояла скорее «роковая страсть к быстрому обогащению», нежели необходимость. Эта разновидность стремления к счастью, всегда чреватая, по словам Пендлтона, «истреблением любого проявления политического и морального долга»⁴², должна была быть обезврежена хотя бы на время, достаточное для того, чтобы заложить фундамент и возвести новое здание, но недостаточное для изменения умов тех, кому довелось в это время жить. В противоположность европейскому результатом было то, что революционные идеи *всеобщего счастья* и *политической свободы* никогда не сходили с американской сцены; они стали неотъемлемой частью самой структуры политического организма республики. Прочный ли фундамент у этой структуры, способен ли он выдержать давление общества потребления, или же он разрушится под напором богатства так же, как европейские страны уступили натиску не счастья и нищеты, покажет будущее. На сегодняшний день есть множество признаков, вселяющих как надежду, так и опасение.

В этой связи наиболее существенной кажется мысль, что Америка, во зло или во благо, с самого начала была и остается предприятием европейцев. Не только американская революция, но и все имевшее место до и после нее «было событием внутри атлантической цивилизации как единого целого»⁴³. Подобно тому, как победа над бедностью в Америке серьезно отра-

зилась на ситуации в Европе, нищета, столь долго определявшая жизнь низших классов в Европе, оказала значительное влияние на ход событий в Америке после революции. Основание свободы предвляло освобождение от бедности, так как дореволюционное процветание Америки, достигнутое за сотни лет до того, как массовая эмиграция конца XVIII – начала XX века стала ежегодно выносить на ее берега сотни тысяч и даже миллионы представителей беднейших классов Европы, являлось, по крайней мере отчасти, результатом продуманных и последовательных усилий по освобождению от бедности, подобных которым страны Старого Света никогда не знали. Эти усилия, эта рано проявившаяся решимость справиться с казавшейся вечной нищетой, являются одним из величайших достижений западной истории и истории человечества в целом. Неприятный момент заключался в том, что под влиянием непрекращающейся массовой эмиграции из Европы борьба за искоренение бедности все больше и больше становилась зависимой от самих бедных, оказавшихся во власти представлений и идеалов, порожденных бедностью, а не принципов, вдохновлявших основание свободы.

И изобилие, и безграничное потребление – это идеалы бедных, они – мираж в пустыне нищеты. И в этом смысле изобилие и нищета – две стороны одной медали; узы необходимости вовсе не обязательно должны быть выкованы из железа, они могут быть сделаны и из шелка. Свобода и роскошь всегда считались несовместимыми, и современные попытки приписать настоятельные призывы отцов-основателей к умеренности и «простоте нравов» (Джефферсон) их пуританскому презрению к мирским удовольствиям гораздо больше свидетельст-

вуют о неспособности понять свободу, чем о свободе от предрассудков. «Роковая страсть к быстрому обогащению» никогда не была пороком чувственных натур; она была мечтой бедных. В Америке эта мечта была распространена практически с самого начала ее колонизации, так как уже в XVIII веке эта страна была не только «землей свободы, обителью добродетели и убежищем угнетенных», но также и землей обетованной для тех, кого условия жизни вряд ли подготовили к восприятию свободы и добродетели. Та постоянно растущая опасность, которой в Америке область политики подвергается со стороны потребительского массового общества, есть не что иное, как возмездие за бедность в Европе. Тайная мечта бедняков – не «каждому по потребностям», но «каждому по его желаниям». И если верно, что свободу могут получить только те, чьи потребности удовлетворены, столь же верно и то, что она обходит стороной тех, кто живет исключительно ради удовлетворения собственных желаний. «Американская мечта» в том смысле, в каком ее стали понимать под влиянием массовой эмиграции XIX и XX веков, не имела ничего общего ни с мечтой американской революции об основании свободы, ни с мечтой французской революции об освобождении человека. К несчастью, это была мечта об «обетованной земле», где текут молоко и мед. И то, что развитие техники вскоре позволило осуществить эту вековую мечту человечества и даже превзойти его самые смелые ожидания, естественным образом утвердило мечтающих в мысли, что воистину они прибыли в лучший из всех возможных миров.

В заключение следует признать: Кревкёр был прав, когда предсказывал, что «человек одержит верх над гражданином», что «политические принципы улетучатся», что идеал

«счастье моей семьи – единственный объект моего желания» получит почти всеобщее распространение, что во имя демократии будет дана воля негодованием в адрес «великих личностей, которые столь высоко вознеслись над людьми среднего уровня», что их устремления не вписываются в рамки частного счастья, и что от имени «среднего человека», прикрываясь несколько туманной идеей либерализма, люди ополчатся на публичную добродетель, которая по определению не является добродетелью главы семейства, и на тех «аристократов», которым они были обязаны своей свободой и которых теперь заподозрили (как в случае с бедным Джоном Адамсом) в «чудовищном тщеславии»⁴⁴. Трансформация гражданина революции в частного индивида общества XIX века обычно описывалась со ссылкой на французскую революцию, первой различившей *citoyens* и *bourgeois**. Более глубоко можно рассматривать это исчезновение «вкуса к публичной свободе» как уход индивидуума во «внутреннюю область сознания», где он находит «единственную сферу человеческой свободы» и откуда, как из рушащейся крепости, индивидуум, «одержавший верх над гражданином», будет защищать себя от общества, которое, в свою очередь, одержит «верх над индивидуальностью»⁴⁵. Именно этот процесс более чем любая революция определил облик XIX, а отчасти также и XX столетия.

* Гражданин и буржуа (*фр.*).

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

ОСНОВАНИЕ ПЕРВОЕ: CONSTITUTIO LIBERTATIS*

I

Факт существования в Старом Свете людей, мечтавших о публичной свободе, и в Новом Свете – людей, вкусивших всеобщего счастья, – таковы в конечном счете причины, породившие движение за реставрацию древних прав и свобод, вылившееся в революции по обе стороны Атлантики. И как бы далеко в успехах и поражениях ни развели их события и обстоятельства, американцы, пожалуй, все еще были готовы согласиться с Робеспьером, что высшая цель революции – это установление свободы, а задача революционного правительства – установление республики. А возможно, все обстояло как раз наоборот, и это Робеспьер испытывал влияние со стороны Американской революции, когда формулировал свои знаменитые

* Основание свободы (*лат.*).

«Принципы Революционного Правительства». Ибо в Америке за вооруженным восстанием колоний и Декларацией независимости последовал спонтанный процесс принятия конституций во всех тринадцати колониях – словно, по словам Джона Адамса, «тринадцать часов пробили, как одни» – так что не было никакого разрыва, пробела, не было даже времени, чтобы перевести дух между войной за освобождение и независимость, бывшей условием свободы, и трансформацией колоний в заново образованные штаты. И как верно, что «первый акт великой драмы» – «американская война за независимость» – был сыгран куда быстрее, чем Американская революция¹, столь же верно, что эти две совершенно различные стадии революционного процесса, освобождение и новое основание, начались практически одновременно и шли параллельно друг другу на протяжении всех лет войны.

Значимость подобного направления развития вряд ли возможно переоценить. Чудо, если это действительно было чудо, спасшее Американскую революцию, состояло не в том, что колонии оказались достаточно сильны и могущественны, чтобы выиграть войну против Англии, но в том, что эта победа не завершилась появлением «множества отдельных государств, преступлений и бедствий ... пока, наконец, истощенные провинции не оказались бы в рабстве под ярмом какого-нибудь удачливого завоевателя»², как того вполне обоснованно опасался Джон Дикинсон. Действительно, таковым был общий удел восстаний, за которыми не следовала революция, и тем самым – общий удел большинства так называемых революций. Если, однако, принять во внимание, что целью восстания выступает освобождение, тогда как цель революции – это основание свободы, то тог-

да представители политической науки по крайней мере получают возможность избежать той ловушки, которую трудно избежать историку, предпочитающему выпячивать первую, насильственную, стадию восстания и освобождения, борьбу против тирании, в ущерб второй, более спокойной стадии конституционных собраний; это происходит потому, что историку все драматические моменты истории кажутся содержащимися в этой первой стадии, и, возможно, также потому, что смута, которой сопровождается освобождение, столь часто ставит препоны революции. Куда опаснее этого пристрастия историка к драматизации теория, согласно которой конституция и конституционная лихорадка не только не выражают подлинно революционный дух страны, но на деле обязаны силам реакции и либо ставят крест на революции, либо препятствуют ее полному развитию. В соответствии с этой теорией, Конституция Соединенных Штатов, истинная кульминация всего революционного процесса, весьма часто оценивается как результат контрреволюции. В основе этого недоразумения лежит неспособность сделать различие между освобождением и свободой; нет ничего более бессмысленного, чем восстание и освобождение, не сопровождающиеся конституцией заново завоеванной свободы. Ибо «ни мораль, ни богатство, ни дисциплина армии, ни все это вместе не могут обойтись без конституции» (Джон Адамс).

Однако даже если удержаться от соблазна поставить знак равенства между революцией и борьбой за освобождение, остается дополнительная, и в данной связи более серьезная проблема: в форме или содержании новых революционных конституций было очень мало такого, что было бы просто новым, не говоря уже о революционном. Идея конституционного

правления, конечно же, никоим образом не является революционной ни по своему содержанию, ни по происхождению; оно означает ни больше ни меньше как правление, ограниченное законом, и защиту гражданских прав посредством конституционных гарантий, как те определялись различными биллями о правах, инкорпорированными в новые конституции, и зачастую рассматриваемыми как их наиболее важная часть. Однако эти билли никогда не предназначались для того, чтобы очертить власть, завоеванную народом в революции, напротив, они считались необходимыми, дабы оградить от злоупотреблений властью любое, даже вновь основанное правление. Билль о правах, как заметил Джефферсон, был тем, «на что полномочен народ против любого правительства, будь оно центральным или местным, и что ни одно правовое государство не должно отрицать или оставлять без внимания»³.

Другими словами, в то время и по сей день конституционное правление остается ограниченным правлением в том смысле, в каком XVIII век говорил об «ограниченной монархии», именно монархии, ограниченной в своей власти посредством законов. Гражданские права, также как и частное благополучие, гарантировались ограниченным правлением вне зависимости от его конкретной формы. Только тирания, оцениваемая в политической теории как «неправильная» форма правления, ставила себя над конституцией в том смысле, что была основана на законе власти. Однако права, гарантируемые законами правового государства, всегда имеют отрицательный характер, и это касается также и права представительства с целью налогообложения, в конечном счете ставшего всеобщим избирательным правом. В действительности они представляют собой «не власти как таковые,

но лишь гарантии от злоупотреблений властью»⁴; в них еще не содер­жится никаких притязаний на участие в делах государства, но только право на защиту от него. В данном отношении не столь важно, будем ли мы выводить идею подобного конституционного государства из *Magna Charta** и тем самым из феодальных прав, привилегий и пактов, заключенных между королевской властью и сословиями королевства, или же, напротив, признаем, что «мы нигде не обнаружим современного конституционализма до момента возникновения эффективного центрального правительства»⁵. Если бы в повестке дня революций стоял лишь вопрос о такого рода конституционализме, то в таком случае дело обстояло бы так, словно революции остались верны своим первоначальным интенциям в то время, когда они могли быть восприняты как попытки реставрации «издревле гарантированных свобод»; истина, однако, в том, что дело обстояло как раз наоборот.

Существует и другая, возможно, более веская причина, почему нам так нелегко признать в конституционном акте подлинно революционный элемент. Если ориентироваться не на революции XVIII века, но на ту серию восстаний и переворотов, которая последовала за ними в XIX и XX столетиях, то мы как бы окажемся перед альтернативой между «перманентными» революциями, не приведшими к принятию какой-либо конституции, и теми, где в конце концов в результате революционных переворотов возникло некоторое новое «конституционное» правле-

* *Magna Charta libertatum* – Великая хартия вольностей (лат.). Грамота, значи­тельно ограничившая королевскую власть, представленная восставшими ан­глийскими феодалами, рыцарями и горожанами королю Иоанну Безземельно­му и подписанная им 15 июня 1215 года.

ние, гарантирующее больший или меньший объем гражданских прав и максимум заслуживающее названия ограниченного правления независимо от того, приняло оно форму реставрированной монархии или республики. Революции в России и Китае, где власти предрержащие не только признавали факт, но даже гордились тем, что им удастся неопределенно долгое время поддерживать революционное правление, явно относятся к первому случаю; ко второму же принадлежат революции, происшедшие почти во всех европейских странах после Первой мировой войны, а также имевшие место во многих колониальных странах, добившихся независимости от европейских правительств после Второй мировой войны. В последних случаях конституции никоим образом не были результатом революции; напротив, они были навязаны после того, как революция потерпела поражение, и воспринимались населением данных стран как знак этого поражения. Обычно они являлись делом рук специалистов, однако не в том смысле, в каком Гладстон называл Американскую конституцию «самым удивительным произведением, когда-либо созданным ... мозгом и волей человека», но скорее в том, в каком Артур Янг еще в 1792 году отмечал, что французы заимствовали «новое слово», которое «они использовали так, как если бы конституция была пудингом, который следует делать по рецепту»⁶. Целью этих конституций было запрудить поток революции, и если они при этом также служили ограничению власти, то это касалось в первую очередь власти народа, проявление коей предшествовало их установлению⁷, а уже во вторую – власти правительства.

Одна, хотя, возможно, и немаловажная, трудность, стоящая на пути обсуждения подобного рода вопросов, имеет чисто вербальный характер. Не составляет секрета, что слово «кон-

ституция» обладает двумя смыслами, означая как сам акт конституирования, так и Основной закон, или правила правления, которые «конституированы» этим актом, независимо от того, запечатлены они в писанных документах или, как в случае Британской конституции, воплощены в институтах, обычаях и прецедентах. Очевидна невозможность называть одним и тем же именем и ожидать одинаковых результатов от тех «конституций», которые принимает нереволюционное правительство там, где народ и его революция оказались не в состоянии конституировать свое собственное правление, и другими «конституциями», которые либо, по выражению Гладстона, были «итогом прогрессивной истории» нации, либо же явились результатом сознательной попытки всего народа основать новый политический организм. Склонность ставить знак равенства или, наоборот, видеть принципиальное различие между этими типами понимания особенно хорошо заметны в известном определении, данном слову «конституция» Томасом Пейном, в котором он суммировал и осмыслил то, чему его научил процесс написания и принятия американской конституции: «Конституция не есть акт правительства, но народа, конституирующего правительство»⁸. Отсюда во Франции и в Америке проистекает потребность в учредительных собраниях и специальных конвентах, единственной задачей которых является подготовить проект конституции; отсюда возникает необходимость вернуться с этим проектом домой, к народу, и обсудить *Articles of Confederacy**

* Статьи Конфедерации (*англ.*) – название договора между 13 штатами Северной Америки, принятого 1 марта 1781 года и действовавшего в качестве временной конституции страны до 4 марта 1789 года.

статью за статьей, на городских собраниях, как позднее статьи Конституции – на конгрессах штатов. Ибо дело заключалось вовсе не в том, что местные конгрессы тринадцати штатов не могли надлежащим образом учредить правительства штатов, власть которых была бы должным образом ограничена, но в том, что положение «народ должен наделить правительство конституцией, а не наоборот»⁹ приобрело значение принципа конституционализма.

Что касается власти и авторитета, то достаточно беглого взгляда на судьбу конституционных режимов вне пределов англо-американских стран и сферы их влияния, чтобы ощутить огромную разницу между конституцией, навязанной народу правительством, и конституцией, посредством которой народ конституирует свою собственную форму правления. Составленные экспертами и навязанные европейским странам после Первой мировой войны, все конституции в значительной степени основывались на образце американской конституции и были сработаны вполне добротнo, если рассматривать их независимо друг от друга, каждую саму по себе. И несмотря на это, недоверие, вызываемое ими у народа данных стран, является установленным историческим фактом, как фактом было и то, что пятнадцать лет после низвержения монархического правления на европейском континенте более половины Европы жило при той или иной разновидности диктатуры; что же до остальных конституционных режимов, то, за весьма характерным исключением Скандинавских стран и Швейцарии, они демонстрировали ту же прискорбную утрату властью авторитета и стабильности, что и приснопамятная Третья республика во Франции. Ибо отсутствие власти и сопутствующая утрата авторитета бы-

ли бичом почти всех европейских стран со времени отмены абсолютных монархий, а четырнадцать конституций Франции между 1789 и 1875 годами привели к тому, что еще до лавины послевоенных конституций в XX веке само слово «конституция» стало звучать как издевательство. Наконец, можно вспомнить, что периоды конституционного правления были прозваны временами «системы» (в Германии после Первой мировой войны и во Франции – после Второй) – слово, каким народ окрестил такой порядок вещей, при котором коррупция, кумовство и закулисные махинации сделались альфой и омегой политики. Тем самым всякому нормальному человеку было обеспечено право исключить себя из этой «системы», ибо она едва ли была достойна, чтобы против нее восставать. Короче, сама по себе конституция – еще не благо, она, как говорил Джон Адамс, «есть стандарт, опора и скрепа, когда ее понимают, одобряют и любят. Однако без этого понимания и привязанности она может оказаться также мыльным пузырем, парящим в воздухе»¹⁰.

К этому различию между конституцией, являющейся актом правительства, и конституцией, посредством которой народ конституирует правительство, следует прибавить еще одно отличие, которое, хотя и тесно с ним связано, в то же время гораздо сложнее для понимания. Если и было что-то общее между создателями конституций XIX и XX веков и их американскими предшественниками в XVIII столетии, то это было недоверие к власти как таковой, и это недоверие в Новом Свете было выражено, пожалуй, даже сильнее, чем в Старом. То, что человек по самой своей природе «не подходит для того, чтобы доверять ему неограниченную власть», что те, кто наделен властью, легко могут обернуться «зверьми, алчущими добычи», что государ-

ство необходимо для обуздания человека и его стремления к власти и, тем самым, (как о том писал Мэдисон) является «трезвой оценкой человеческой природы», – все это в XVIII веке считалось общим местом не менее, чем в XIX, что же до «отцов-основателей», то эти истины были для них азами. Это недоверие к власти составляет подоплеку Билля о правах наряду с общим убеждением в абсолютной необходимости правового государства в смысле ограниченного законами правления. И все же для развития событий в Америке это соображение не являлось решающим. Наряду с опасениями основателей насчет чрезмерной власти правительства существовала также глубокая озабоченность относительно тех чрезвычайных опасностей для прав и свобод граждан, которые могут исходить не столько со стороны государства, сколько со стороны общества. Согласно Мэдисону, «огромную важность для республики имеет не только защита общества от угнетения со стороны властей предрержащих, но также предохранение одной части общества от несправедливости со стороны другой его части»; в первую очередь необходимо оградить «права отдельных лиц или меньшинства ... от направляемых интересами комбинаций большинства»¹¹. Именно это, и ничто иное, оправдывало конституирование публичной правительственной власти, которая в республике не должна быть легитимирована исключительно негативным образом – как конституционно ограниченное правление, хотя европейские эксперты и специалисты в области конституционализма именно в этом усматривали главное достоинство американской конституции. То, что их восхищало и с точки зрения европейской истории являлось вполне закономерным, было в действительности преимуществом «мягкого правле-

ния», как оно исторически сложилось в истории Британии, и поскольку все пункты, относящиеся к этой теме, были не только инкорпорированы во все конституции Нового Света, но и провозглашены в качестве неотчуждаемых прав всех людей, они оказались не в состоянии понять, с одной стороны, огромную первостепенную важность акта основания республики и с другой – факт, что действительным содержанием американской конституции было не гарантирование гражданских прав, а установление совершенно новой системы власти.

В этом плане факты, относящиеся к Американской революции, не оставляют никаких сомнений. Не конституционализм в смысле «ограниченного» в своей власти правового государства владел помыслами основателей. На этот счет их согласие не требовало ни дискуссий, ни пояснений. Даже в дни, когда недовольство английским королем и парламентом достигало наивысшего накала, они ни на минуту не забывали, что имеют дело с «ограниченной монархией», а не с государем, наделенным абсолютной властью. Задача Декларации независимости в действительности состояла не в том, как ограничить власть, но как ее установить; не в том, как ограничить существующее правительство, но в том, как основать новое. Конституционная лихорадка, охватившая страну после Декларации независимости, спасла от возникновения «вакуума» власти, а установление новой власти не могло зиждиться на том, что всегда было по существу негативом власти – на Билле о правах.

Не в Американской, а во Французской революции Декларация прав человека и гражданина стала играть такую важную роль, и этим правам надлежало не указывать на границы, где кончается власть государства, а, наоборот, служить самим

фундаментом, на котором должно было быть возведено любое государство. Помимо того, что декларация «Все люди рождаются равными», исполненная подлинно революционной силы в стране, которая все еще оставалась сословной по своей социальной и политической организации, не имела подобной окраски в Новом Свете, существовало еще более важное отличие, касавшееся абсолютно нового акцента в перечне гражданских прав – отныне эти права торжественно провозглашались правами всех людей, вне зависимости от того, кто они и где живут. Это отличие вышло на свет, когда американцы, хотя и перестали требовать от Англии обеспечения им «прав англичан», уже более не могли представлять себя как «нацию, в жилах которой течет кровь свободы» (Бёрк); даже наличия в их среде незначительного числа иммигрантов неанглийского и небританского происхождения было достаточно, чтобы напомнить им: «Англичанин ли ты, ирландец, немец или швед ... ты имеешь право на все свободы англичан и на свободу, предоставляемую этой конституцией»¹². Провозглашение прав человека означало для американцев лишь то, что права, которыми до этого момента обладали только англичане, в будущем должны были стать правами всех людей¹³ – другими словами, все люди были должны жить при конституционном, «ограниченном» правлении. Провозглашение прав человека во Французской революции, наоборот, в буквальном смысле слова означало, что каждый человек в силу самого факта рождения становится обладателем определенных неотчуждаемых прав. Последствия этого смещения акцента оказались огромными, причем не только в теории, но и на практике. Американская версия в действительности провозглашала не более как необходимость правового государства для

всего человечества; французская же версия провозглашала существование прав, по своей природе дополитических, тем самым уравнивая права человека *qua** с гражданскими правами. Поэтому нет необходимости останавливаться на противоречиях самой идеи прав человека, а также обсуждать причины прискорбной неэффективности всех деклараций, прокламаций и перечней прав человека. Основной их недостаток состоит в том, что они не могут не быть меньше нормальных прав, гарантируемых государством своим гражданам, и что к ним обращаются как за последним спасением те, кто по тем или иным причинам лишился своих гражданских прав¹⁴. Нам же следует только избегать рокового заблуждения, подсказанного ходом Французской революции, будто провозглашение прав человека или гарантирование гражданских прав могут каким-то образом стать целью и содержанием революции.

Цель конституций штатов, предваривших конституцию союза, вне зависимости от того, были они подготовлены провинциальными конгрессами или конституционными ассамблеями (как в случае Массачусетса), заключалась в создании новых центров власти после того, как Декларация независимости отменила авторитет и власть английской короны и английского парламента. Для осуществления задачи создания новой власти основатели и люди революции мобилизовали целый арсенал того, что сами они называли «политической наукой», ибо политическая наука, по их собственным словам, состояла в попытке поиска «форм и комбинаций власти в республиках»¹⁵. Хорошо зная о своей неосведомленности в этой области, они обратились к

* Как такового (*лат.*).

истории, собирая со скрупулезностью, граничащей с педантизмом, все образцы, древние и современные, подлинные и мнимые, республиканских конституций. Однако то, что они пытались в них обнаружить, не имело никакого отношения к гарантиям гражданских прав – предмету, о котором они знали много более, чем кто-либо до них, – но состояло исключительно в лучшем понимании природы власти и ее основных принципов.

Также в этом кроется причина чрезвычайной притягательности идей Монтескье, роль которого в Американской революции может быть уподоблена влиянию Руссо на Французскую революцию. Действительно, основной темой главной работы Монтескье, изучаемой и цитируемой в качестве авторитетного труда по всем конституционным и политическим вопросам по крайней мере за десятилетие до революции, была «конституция политической свободы»¹⁶. При этом слово «конституция» в данном контексте утратило все коннотации негатива, ограничения и отрицания власти; напротив, оно означало, что «величественный храм федеральной свободы» должен зиждиться на фундаменте правильного комбинирования и совмещения власти. Именно потому, что Монтескье, уникальный в этом отношении среди первоисточников, из которых основатели черпали свою политическую мудрость, утверждал неразрывность власти и свободы, что, если перейти на понятийный язык, политическая свобода имеет исток не в «Я хочу», но в «Я могу», и что тем самым политическое пространство должно быть сконструировано и конституировано таким образом, чтобы в нем сочетались власть и свобода, к имени его взывали практически во всех конституционных дебатах¹⁷. Монтескье подтвердил то, что основатели изучили на опыте колоний. А именно, что свобода есть не что иное,

как «естественная способность или власть делать или не делать то, что мы хотим». И когда в документах колониальных времен мы читаем, что «избранные депутаты должны обладать *властью и свободой* назначения», то и сейчас можем ощутить, насколько естественным для людей того времени было употреблять эти два слова почти как синонимы¹⁸.

Общеизвестно, что ни один вопрос не занимал большего места в этих дебатах, нежели вопрос разделения или баланса властей, так же как не подлежит сомнению, что идея подобного разделения не была открытием одного Монтескье. Сама по себе эта идея, не имеющая ничего общего с механистическим, ньютоновским воззрением на мир (как это не так давно пытались представить), весьма стара; она возникла, по крайней мере в неявной форме, в традиционных спорах о смешанных формах правления и тем самым прослеживалась уже у Аристотеля или, во всяком случае, у Полибия, который, возможно, и был первым, кто знал о некоторых достоинствах, присущих системе взаимных сдержек и противовесов. Монтескье же, судя по всему, был не в курсе всех этих предшествующих изысканий в данной области; он ориентировался на то, что, по его мнению, было особенностью английской конституции, вопрос же о том, верно он интерпретировал эту конституцию или нет, не представляет сегодня (как, впрочем, уже и в XVIII веке) никакой важности. Ибо открытие Монтескье затрагивало природу власти как таковой и столь разительно контрастировало со всеми традиционными представлениями на этот счет, что оказалось почти забытым, невзирая на то, что основание республики в Америке было в значительной степени вдохновлено именно им.

Это открытие, заключенное в предложении, расшифровывает забытый принцип, лежащий в основе структуры разделенных властей: что только власть сдерживает власть, то есть, должны прибавить мы, не разрушает ее, не ставя бессилие на место силы¹⁹. Ибо власть, конечно, может быть разрушена насилем; именно это имеет место при режиме тирании, где насилие одного разрушает силу многих, в результате чего они, согласно Монтескье, разрушаются изнутри; тирании погибают от того, что порождают бессилие вместо власти. Однако власть, вопреки нашему ожиданию, не может быть сдержана законами (во всяком случае, надежно), поскольку так называемая единоличная власть правителя, ограничиваемая и контролируемая в конституционном правлении, основанном на законах, на самом деле не власть, которая имеет место только там, где есть многие, а монополия на насилие. Вместе с тем законам же всегда угрожает власть многих, и в конфликте между законом и властью закон редко выходит победителем. Однако даже если допустить, что закон сам по себе в состоянии сдерживать власть – и на этом допущении должны основываться все истинно демократические формы правления, коль скоро они не хотят выродиться в худшую, основанную на крайнем произволе тиранию, – ограничение, налагаемое законом на власть, может обернуться упадком в ее силе и эффективности. Власть может быть ограничена только властью и при этом может сохранять свою силу лишь при помощи власти. Тем самым принцип разделения властей не только обеспечивает гарантию против монополизации власти одной частью государственного аппарата, законодательной или исполнительной, но в действительности устанавливает равновесие, делающее возможным генерирование новой

власти, которая в то же время лишена возможности разрастись и расширяться в ущерб остальным центрам или источникам власти. Известная мысль Монтескье, что даже добродетель нуждается в ограничении и что избыток разума нежелателен, возникает в его размышлении о природе власти²⁰; причина заключается в том, что добродетель и разум Монтескье рассматривает как политические факторы, как силы, а не как простые способности, в результате чего их сохранение и усиление должно отвечать тем же условиям, которые отвечают за сохранение и усиление власти. Очевидно, что Монтескье требовал их ограничения вовсе не потому, что хотел, чтобы добродетели и разума было меньше.

Факт, что разделение власти делает государство более сильным, нежели ее централизация, потому так часто остается незамеченным, что мы представляем это разделение власти только в рамках разделения на три ветви: законодательную, исполнительную и судебную. Однако главной задачей основателей было установить единство тринадцати «суверенных», легальным образом конституированных республик – *e pluribus unum*^{*}, не лишив их силы. Для начала ее решением явилось основание «конфедеративной республики», посредством которой в согласии с Монтескье они надеялись примирить преимущества монархии во внешних делах с достоинствами республиканизма во внутренних²¹. Чрезвычайно важно, что в задаче установления новых центров власти в стране посредством создания союза, что могло быть решено и в конечном счете было решено путем принятия Конституции, вопрос о гражданских пра-

* Из многих – единое (*лат.*) – девиз Соединенных Штатов.

вах имел значение только в той мере, в какой они могли содействовать гарантии ее сохранения. Главная же цель Конституции заключалась в возведении системы властей, которые бы сдерживали и уравнивали друг друга таким образом, чтобы сила ни союза, ни его частей – штатов – не ослабила целого и не подорвала бы одна другую.

Можно только удивляться, с какой тщательностью в дни основания республики они следовали этому аспекту учения Монтескье. На уровне теории наиболее глубоким последователем Монтескье был Джон Адамс, политическая мысль которого сконцентрировалась на вопросе балансе власти. И когда он писал: «Власти должна противостоять власть, силе – сила, мощи – мощь, интерес – интересу, также как разум – разуму, красноречие – красноречию и страсти – страсть», он определенно считал, что обрел в самом этом противопоставлении средство, как сделать власть более властной, силу – более сильной, разум – более разумным, а не как уничтожить их²². Что касается практики и создания политических институтов, то лучше всего обратиться к аргументации Мэдисона относительно равновесного разделения власти между федеральным правительством и правительствами штатов. Полагайся он на расхожие идеи о неделимости власти, что разделенная власть есть меньшая власть²³, он бы пришел к выводу, что новая власть союза должна быть основана на власти, которую штаты уступили и делегировали. Таким образом, чем сильнее бы становился союз, тем слабее должны были становиться его составные части. Подход Мэдисона заключался в том, что само установление союза создавало бы новый источник власти, который бы никоим образом не черпал свою силу из власти штатов, поскольку не был учрежден

за их счет. Так, Мэдисон настаивал: «Не штаты должны уступить свою власть национальному правительству, но скорее власть центрального правительства должна быть существенно расширена... Оно должно быть учреждено в качестве сдерживающего фактора, контроля за управлением правительствами штатов той значительной власти, которая остается в их распоряжении»²⁴. Тем самым, «если бы правительства отдельных штатов вдруг оказались упразднены, центральное правительство ради собственного самосохранения было бы вынуждено восстановить их в соответствующей юрисдикции»²⁵.

В этом отношении великим, а в длительной перспективе, возможно, величайшим достижением Американской революции явилось последовательное устранение притязаний власти на суверенитет в политической сфере республики, поскольку в ней суверенитет и тирания – это в конечном счете одно и то же. Изъяном конфедерации как раз и было отсутствие «разделения власти между центральным и местным правительствами»; правительство в Вашингтоне действовало скорее как высшая инстанция альянса, нежели как правительство. Опыт показал, что альянсы подобного рода таят в себе опасную тенденцию для тех, кто в него вступил. Вместо того чтобы поддерживать, гарантировать и одновременно сдерживать, власти нейтрализуют и парализуют друг друга, то есть порождают бессилие²⁶. Чего на практике опасались основатели – так это не власти, а именно бессилия, и их опасения подтверждались взглядом Монтескье, высказанным в главе, чаще других цитировавшейся в их дискуссиях, – о том, что республиканское правление оказывается эффективным только на относительно небольших территориях. Тем самым обсуждение повернуло к вопросу о са-

мой жизнеспособности республиканской формы правления, и Гамильтон и Мэдисон обратили внимание на другую идею Монтескье, согласно которой объединение республик способно решить проблемы больших стран при условии, что составляющие тела – небольшие республики, – не удовлетворяясь простым альянсом, были в состоянии образовать новый политический организм, федеративную республику²⁷.

Чтобы понять американскую конституцию, необходимо помнить о том, что ее подлинной целью было не ограничить власть, но создать больше власти, надлежащим образом конституировать и поставить на место конфедерации совершенно новый центр власти, призванный компенсировать новообразованной республике, обладающей большой и к тому же расширяющейся территорией, власть и авторитет, утраченный в результате отделения колоний от английской короны. Эта сложная и тонкая система, намеренно задуманная для того, чтобы сохранить в неприкосновенности потенциал власти в республике и предохранить от оскудения любой из многочисленных источников власти на случай дальнейшего расширения, «увеличения путем присоединения новых членов», явилась целиком детищем революции²⁸. Американская конституция в итоге консолидировала власть народа, освобожденную посредством революции, и, так как целью революции была свобода, она на деле стала тем, что Бракстон назвал *Constitutio Libertatis*, основанием свободы.

Полагать, будто недолговечные конституции послевоенной Европы или их предшественницы в XIX веке, обязанные своим существованием недоверию к власти в целом и страху перед революционной властью народа в частности, способны

конституировать ту же форму правления, что и американская конституция, возникшая из уверенности, будто она открыла принцип власти, достаточно сильный для создания «долговечного союза», значит принять желаемое за действительное.

II

Сколь бы досадными ни были эти недоразумения, они не случайны и потому не могут быть оставлены без внимания. Они бы не возникли, если бы не тот исторический факт, что революции начинались как реставрации, и действительно было непросто, особенно для самих людей революции, сказать, когда и почему попытка реставрации вылилась в неодолимый поток революционных событий. Так как их первоначальной интенцией было не основание свободы, но всего лишь возвращение прав и свобод ограниченного правления, совершенно естественным было то, что, столкнувшись теперь уже с задачей основания республики, люди революции предпочитали говорить о новой свободе, рожденной в процессе революции, как о состоящей не более чем в обладании древними правами и свободами.

Нечто весьма сходное имело место и по отношению к другим ключевым понятиям, в первую очередь – к тесно взаимосвязанным понятиям власти и авторитета. Ранее мы уже констатировали, что ни одна революция и редкое восстание не происходили до тех пор, пока авторитет политической системы оставался незыблемым. Так, с самого начала возвращение древних свобод сопровождалось реставрацией прежнего авторитета и прежней власти. Подобно тому, как древняя идея

«прав и свобод» в результате попытки их реставрации начала оказывать сильное влияние на осмысление нового опыта свободы, старое понимание власти и авторитета, даже при том что ранее их олицетворявшие понимания были развенчаны и низложены, почти автоматически вело к тому, что этот новый революционный опыт отливался в традиционные понятия. Именно этот автоматизм дал историкам возможность узреть преемственность там, где истории полагалось сделать скачок: «Нация заняла место абсолютного монарха» (Ф. У. Мейтленд), после того, однако, как сам монарх «занял место Папы и Епископа»; и в этом церковно-религиозном истоке абсолютизма кроется причина, почему «современное абсолютное государство, даже при отсутствии монарха способно выдвигать притязания, подобающие только Церкви»²⁹.

С исторической точки зрения, самое очевидное и самое значительное различие между Американской и Французской революциями состояло в том, что первая получила в наследство «ограниченную монархию», тогда как вторая унаследовала абсолютизм, восходивший к первым векам новой эры и последним векам Римской империи. Ничто, в самом деле, не представляется более естественным, чем то, что революция должна быть предопределена именно тем типом правления, который она ниспровергает. Ничто, следовательно, не обладает большим правдоподобием, чем объяснение нового абсолюта, абсолютной революции, предшествовавшей ей абсолютной монархией, из чего вроде бы напрашивается вывод, что, чем более абсолютным является правитель, тем более абсолютной будет смещающая его революция. История как Французской революции XVIII века, так и скопированной с ее образца Русской революции в ве-

ке XX – лишь наиболее характерные примеры, подтверждающие справедливость этой теории. Что, как не простую подстановку суверенитета нации на место, оставленное суверенным монархом, проделали многие, в их числе даже Сиейес? Для него не было ничего естественней, чем поставить нацию над законом, поскольку суверенность французского короля уже давно перестала означать независимость от феодальных договоров и обязательств и, по крайней мере со времен Бодена, означала подлинную абсолютность королевской власти, *potestas legibus soluta*, власть, свободную от соблюдения законов. И поскольку персона короля была источником всей земной власти, а его воля – истоком всего земного права, воля нации с этого момента, само собой разумеется, должна была сама стать правом³⁰. На этот счет люди Французской революции были столь же едины, сколь люди Американской были едины в вопросе о необходимости ограничить правительство посредством законов. И подобно тому, как теория Монтескье о разделении властей стала аксиомой для американской политической мысли, поскольку она отвечала требованиям английской конституции, так и идея «Общей Воли» Руссо стала аксиомой для всех фракций и партий Французской революции, поскольку «Общая Воля» представляла множество (нацию) по образцу одного лица и тем самым давала возможность поставить ее на место суверенной воли абсолютного монарха. Суть дела заключалась в том, что в абсолютной монархии, в отличие от конституционной монархии, король не только олицетворял жизнь нации в целом. «Король умер – да здравствует король!» в действительности означало, что король «сам по себе воплощает нечто бессмертное»³¹. Он также воплощал собой на земле некий божественный источник, в котором закон и

власть совпадали. Его воля, поскольку она якобы представляла волю Бога на земле, была истоком и закона, и власти, и именно это происхождение из единого источника делало закон властным, а власть законной. Следовательно, когда люди Французской революции поставили народ на место короля, народ для них совершенно естественным образом становился не только источником всякой законной власти, что само по себе находилось в соответствии с теорией древнеримского права, но также и истоком всех законов.

Не подлежит сомнению, что на долю Американской революции выпала редкая удача. Эта революция произошла в стране, которая не знала массовой бедности, и люди которой имели вековой опыт самоуправления; конечно же, не последнее место в числе этих преимуществ занимало и то, что революция выросла из конфликта с «ограниченной монархией». Правление короля и парламента не было *potestates legibus soluta*, властью, не подчиняющейся законам. Поэтому создатели американских конституций хотя и знали, что им надлежит установить новый источник закона и разработать новую систему власти, никогда не пытались вывести закон и власть из одного источника. Если народ являлся, так сказать, «седалищем» власти, то источником закона должна была стать конституция, письменно изложенный документ, нечто объективное. Документ, который, конечно же, мог рассматриваться с самых различных сторон, по отношению к которому были возможны многочисленные интерпретации, который можно было изменять и улучшать в соответствии с обстоятельствами, но который тем не менее никогда не являл собой субъективное состояние ума, подобно так называемой воле народа, выражавшей себя в выборах и опросах общественного

мнения. Даже когда в сравнительно более позднее время и, предположительно, под влиянием континентальной конституционной теории верховенство конституции обосновывалось «исключительно на основании ее укорененности в воле народа», было принято считать, что, раз решение принято, оно остается обязательным для политического образования, коему оно дало жизнь³². Даже если существовали люди, полагавшие, что в свободном государстве народ должен сохранять право «в любое время, по любому поводу или без повода, но по своему суверенному соизволению, изменить или отменить характер или форму любого правления и принять новое на его место»³³, они оставались довольно одинокими фигурами в высшем органе законодательной власти. То, что во Франции было подлинной политической или даже философской проблемой, в Америке приняло такую откровенно вульгарную форму, что оказалось дискредитированным еще до того, как кто-либо удосужился сделать из этого теорию. Ибо, хотя не было недостатка в тех, кто ожидал от Декларации независимости «формы правления, где каждый, будучи независимым от богатых, смог бы делать все, что ему заблагорассудится»³⁴, они не оказали никакого влияния на теорию и практику революции. И все же, сколь бы ни велика была удача Американской революции, ее не миновала самая сложная из всех проблем, сопряженных с революционным правлением: проблема абсолюта.

Что проблема абсолюта обязана возникнуть в революции, что она присуща самому феномену революции, мы, возможно, никогда бы и не узнали, не будь Американской революции. Если бы мы исходили исключительно из примеров европейских революций – гражданской войны в Англии XVII века,

Французской революции XVIII и Октябрьской XX, – то располагали бы столь значительным количеством исторических фактов, единодушно указывающих на взаимосвязь абсолютных монархий и наследующих им деспотических диктатур, что пришли бы к заключению об обусловленности проблемы абсолюта в сфере политики исключительно неблагоприятным историческим наследием, абсурдностью абсолютной монархии, имплантировавшей абсолюта в виде персоны государя в политический организм, абсолюта, которому впоследствии революции ошибочно и безуспешно пытались отыскать замену. Действительно, возникает соблазн возложить вину на абсолютизм, как на предшественника всех революций, за исключением Американской, за то, что его падение разрушило всю европейскую политическую структуру заодно с европейским политическим сообществом наций и что пламя революционного пожара, вызванного злоупотреблениями *anciens régimes*, в конечном счете объяло весь мир. Сегодня уже не столь важно, предуготовлялся ли новый абсолюта в начале Французской революции нацией Сиенсы на место абсолютного суверена, или же он возник в результате самой революции, оказавшись вместе с Робеспьером в финале четырех лет революционной истории. Ибо в конечном счете весь мир повергла в огонь именно комбинация революции и национализма, национальные революции или революционный национализм, национализм, говорящий на языке революции, или революции, пробуждающие массы националистическими лозунгами. И ход Американской революции не был когда-либо воспроизведен или повторен ни в одном из последующих случаев. Создание конституции никогда более не понималось как наипервейшее и наиважнейшее из всех революционных дел, и рево-

люционное правление, если оно вообще где-либо возникало, тут же оказывалось под угрозой быть уничтоженным тем самым революционным движением, которое привело его к власти. Не конституции – конечный продукт и изначальная цель всех революций, – но революционные диктатуры, призванные ускорить и интенсифицировать революционное движение, были до сих пор наиболее знакомым результатом современных революций. В том случае, конечно, если революция не терпела поражение и не сменялась той или иной разновидностью реставрации.

Ошибка всех подобных исторических построений, сколь бы обоснованными они ни были, заключается в принятии за очевидное того факта, который при более пристальном рассмотрении оказывается в высшей степени проблематичным. Европейский абсолютизм в теории и практике, абсолютный суверен, воля которого является источником одновременно и власти, и закона, был относительно новым феноменом; он явился первым и наиболее характерным следствием того, что мы называем секуляризацией, конкретно – эмансипации секулярной власти от авторитета Церкви. Абсолютная монархия, обычно и весьма обоснованно рассматриваемая как подготовка национального государства, была, к тому же, ответственна за возвышение секулярной мирской сферы, обладающей собственным достоинством и величием. Столь же краткая, сколь и бурная история итальянских городов-государств, духовная близость которых с революциями Нового времени состоит в общей привязанности к дохристианской Античности, могла бы служить предсказанием и предостережением тех перспектив и проблем, которые ожидали Новое время в области политики, в случае, конечно, если такие предсказания и предостережения

вообще возможны в истории. Вдобавок именно расцвет абсолютизма на века скрыл от глаз эти проблемы, ибо, казалось, он обрел в сфере политики удовлетворительную замену утраченной религиозной санкции мирской власти в персоне короля, или скорее в институте королевской власти. Однако это решение, которое революции разоблачили весьма скоро как псевдорешение, скрывало на протяжении нескольких веков самую серьезную проблему для всех современных систем правления: их кардинальную нестабильность, являющуюся результатом элементарной утраты авторитета.

Та особенная санкция, которую религия и религиозный авторитет даровали секулярной сфере, не могла быть заменена абсолютным суверенитетом, который, не обладая трансцендентным и внемирским источником, должен был сразу вырождаться в тиранию и деспотизм. Истина состоит в том, что, когда абсолютный монарх «занял место Папы и Епископа», он по этой самой причине более не выполнял религиозную функцию и не получал санкцию папы и епископа. Если выразиться на языке политической теории он был не преемником папы и епископа, но узурпатором, и все теории с начала Нового времени относительно суверенитета и божественных прав государей служили только тому, чтобы скрыть этот факт. Секуляризация, эмансипация секулярной сферы от опеки Церкви, неизбежно выдвигала проблему основания и конституирования нового авторитета, без которого мирская сфера не только не приобретала нового достоинства, но и лишалась бы даже того производного значения, которым она обладала под духовным покровительством Церкви. Теоретически дело обстояло так, как если бы абсолютизм пытался разрешить проблему авторитета, не

прибегая к революционным средствам нового основания; другими словами, он решил эту проблему в привычной системе координат, в которой легитимность правления в общем, и авторитет секулярного права и власти в частности, всегда обосновывались путем отнесения их к абсолютному источнику, который сам был как бы не от мира сего. Революции, даже если над ними не тяготело наследие абсолютизма (как в случае Американской революции), все еще оставались в рамках традиции, в значительной части основанной на событии, когда «слово становилось плотью», иначе говоря, на откровении абсолюта в историческом времени в качестве земной, мирской реальности. Именно в силу земной природы этого абсолюта авторитет как таковой стал невыносим без религиозной санкции того или иного рода. И так как задача революций состояла в установлении нового авторитета, лишённого помощи традиции, прецедента и ореола старинного происхождения, они не могли не поставить старую проблему со всей ее беспрецедентной остротой: не права и власти *per se**, но источника права, который бы дал позитивному праву свою легальность, и истока власти, который придал бы легитимность учреждаемым властям.

В дискуссиях о секуляризации обычно предпочитают не замечать того огромного значения, которое утраченная санкция религии имела для авторитета всего мирского. И это вполне понятно, ибо возникновение автономной мирской сферы, бывшее неизбежным результатом разделения Церкви и государства, эмансипации политики от религии, как оказалось, произошло исключительно за счет религии; секуляриза-

* Самих по себе (*лат.*).

ция явилась причиной того, что Церковь утратила значительную долю своих мирских богатств и, что еще более важно, лишилась протекции мирской власти. И все же фактом остается, что секуляризация коснулась обеих, и так же, как говорят об эмансипации мирского от религиозного, можно говорить, и, возможно, даже с большим основанием, об эмансипации религии от требований и бремени секулярного мира, которое тяжелой ношей лежало на христианстве с той поры, как распад Римской империи вынудил католическую церковь возложить на себя всю политическую ответственность. Ибо «истинная религия», как однажды заметил Уильям Ливингстон, «не нуждается в государях мира сего для своей поддержки; но она чахнет или изменяет самой себе там, где они вмешиваются в ее дела»³⁵. Многочисленные трудности и проблемы теоретического и практического плана, которые встали перед политикой с самого момента секуляризации, тот самый факт, что первым последствием этой секуляризации было становление абсолютизма и что революции, пришедшие ему на смену, ничего не искали с таким рвением, как абсолютизм, из которого можно было вывести легальность закона и легитимность власти, способны привести к выводу, что политика и государство нуждаются в санкциях религии даже более, чем религия и Церковь – в поддержке государей.

Потребность в абсолюте заявляла о себе различными путями, принимала различные обличья и получала различные решения. Функция же абсолюта в области политики, однако, всегда оставалась неизменной: он был необходим для того, чтобы разорвать два порочных круга, первый из которых, как кажется, неотъемлем от человеческого законодательства, тогда

как второй заключен в *petitio principii**, сопровождающем новое начинание, или, если переводить это на язык политики, присутствием самой задаче основания. Первый, порожденный потребностью всех позитивных, человеком созданных, законов во внешнем источнике, который даровал бы им легальность и возвысил в качестве «высшего закона» сам законодательный акт, конечно же, хорошо известен и заявил о себе уже в период формирования абсолютной монархии. То, что Сиейес утверждал по отношению к нации, что «было бы смешно предполагать, что сама нация связана какими-то формальностями или тою самую конституцией, которой она подчиняет своих уполномоченных»³⁶, с не меньшим основанием может быть отнесено и к абсолютному государю, который действительно, подобно нации Сиейеса, должен был «быть источником всякой законности», «основой справедливости», и по этой причине не мог выступать субъектом каких-либо позитивных законов. Ни по какой другой причине. Уже Блэкстон утверждал, что «абсолютная деспотическая власть должна в той или иной мере присутствовать во всех правлениях»³⁷. Благодаря этому становится ясно, что абсолютная власть превращается в деспотическую, коль скоро она эмансипируется от власти, более высокой, нежели она сама, – от всевластного Бога. Весьма показательно, что Блэкстон называет эту власть деспотической, и это служит ясным указанием на то, в какой мере абсолютизм освободил себя не столько от подвластного ему политического порядка, сколько от божественного или естественного порядка, которому он

* Предвосхищение основания (*лат.*) – логическая ошибка, заключающаяся в скрытом допущении недоказанной посылки для доказательства.

оставался подчиненным до Нового времени. И как верно то, что революции не «придумывают» проблемы мирской политической сферы, столь же верно и то, что с их наступлением, то есть с возникновением необходимости в новых законах и конституциях, закладывающих фундамент нового политического организма, все старые «решения» – такие как надежда, что функции «высшего закона» способен взять на себя обычай в силу «трансцендентального качества», присущего ему по причине «глубокой древности»³⁸; или же упование, что высокое положение монарха само по себе способно придать государственному аппарату ореол святости, как это звучит в часто цитируемой похвале Баджота британской монархии: «Английская монархия усилила наше правление силой религии», – на поверку оказываются скомпрометированными как дешевые уловки. В Новое время обнажение сомнительной природы государства происходило со всей серьезностью только в то время и в том месте, где в конечном счете и разражались революции. Однако на уровне мнения и идеологии оно распространилось еще ранее, разделив стороны на радикалов, признающих факт революции без понимания ее проблем, и консерваторов, уцепившихся за традицию и прошлое как за фетиши, с помощью которых можно заклинать будущее, без понимания того, что само явление революции на политической сцене со всей наглядностью продемонстрировало, что эта традиция лишилась своей силы, своего начала и основополагающего принципа.

Сиейес, которому в области теории не было равных среди людей Французской революции, разорвал этот порочный круг и *petitio principii*, о котором он говорил весьма красноречиво, сначала проведя свое знаменитое различие между *pouvoir*

*constituant** и *pouvoir constitué*** и затем выведя эту *pouvoir constituant*, то есть нацию, вообще за пределы сферы политики и поместив ее в неизменное «естественное состояние» (*On doit concevoir les Nations sur la terre, comme des individus, hors du liens social ... dans l'état de nature****). Тем самым он, по-видимому, одним махом решил обе проблемы. Во-первых, проблему легитимности новой власти, *pouvoir constitué*, авторитет которой не может быть гарантирован Учредительным собранием, *pouvoir constituant*, поскольку его власть неконституционна и не может быть таковой, ибо предшествует самой конституции. Во-вторых, проблему легальности новых законов, нуждавшихся в «источнике и верховном господине», «высшем законе», из которого они бы производили свою законность. И власть, и закон брали свое начало в нации, или, точнее, в воле нации, которая сама оставалась вне и над всеми правлениями и законами³⁹. Конституционная история Франции, где еще в годы революции одна конституция следовала за другой, в то время как власти предержавшие могли провести в жизнь лишь ничтожную часть своих революционных законов и декретов, – лишь еще одна иллюстрация того, что должно было стать ясно с самого начала. А именно – что так называемая коллективная воля (если это вообще не юридическая фикция) неустойчива по определению и что постройка, возведенная на подобном фундаменте, на самом деле покоится на зыбком песке. От немедленного коллапса и

* Власть конституирующая (уполномочивающая) (фр.).

** Власть конституируемая (уполномоченная) (фр.).

*** «Нации подобны отдельным личностям вне социальных связей, находящимся в естественном состоянии» (фр.).

катастрофы национальное государство спасла лишь та необычная легкость, с какой национальная воля позволяла собой манипулировать и поддавалась влиянию, если бы не отыскался желающий взять на себя бремя и славу диктатора.

Диктатура – режим, как нельзя лучше соответствующий сути национального государства. Наполеон Бонапарт был всего лишь первым в длинном ряду национальных диктаторов, кто под аплодисменты всей нации мог заявить: *Je suis le pouvoir constituant**. Однако в то время как диктат одной воли лишь на короткие периоды достигал фиктивного идеала национального государства – единодушной воли народа, – не воля, а интерес, прочная структура классового общества, составляла подлинную основу национального государства. И этот интерес, *intérêt du corps***, как его именовал Сиейес, ради которого не гражданин, но частное лицо «объединяется с другими в небольшие группы», никогда не был выражением воли, а, напротив, являлся манифестацией мира, или скорее тех частей мира, которые были общими для определенных групп, *corps* или классов, поскольку были между ними⁴⁰.

С точки зрения теории легко заметить, что решение Сиейесом парадоксов основания – установления новых законов и основания нового политического организма – не завершилось и не могло завершиться установлением республики в смысле «господства законов, а не людей» (Харрингтон), но заменило монархию, то есть власть одного, демократией – властью большинства. Сегодня нам трудно оценить, насколько существен

* «Уполномочивающая власть – это я» (фр.).

** Корпоративный, групповой интерес (фр.).

ным было это смещение акцента с республиканской формы правления на демократическую, поскольку мы обычно не отличаем господство большинства от решения большинства. Последнее, однако, есть не более чем технический прием, принятый практически во всех типах совещательных органов, будь то предвыборные собрания избирателей, или же *town-hall meetings*, или же назначенный правителем государственный совет. Другими словами, принцип большинства присущ самому процессу принятия решений и тем самым присутствует во всех формах правления, включая деспотизм, за возможным исключением одной тирании. Только там, где большинство, после того как решение принято, приступает к политическому, а в крайнем случае и к физическому устранению находящегося в оппозиции меньшинства, технический прием решения большинства становится принципом господства большинства⁴¹. Эти решения, конечно же, могут пониматься как выражения воли, и никто не станет оспаривать, что в современных условиях политического равенства в этом большей частью и заключается политическая жизнь общества. Существенным, однако, является то, что в республиканской форме правления политическая жизнь протекает и такие решения принимаются в рамках и в соответствии с правилами конституции, которая зависит от национальной воли большинства не более, чем судьба здания зависит от воли его архитектора или его обитателей. Первостепенное значение, придаваемое во время революций по обе стороны Атлантики конституциям как писанным документам, более чем что-либо свидетельствует об их элементарно объективном, мирском характере. В Америке, во всяком случае, они разрабатывались в недвусмысленном и сознательном намерении пре-

дотвратить, насколько это в человеческих силах, процедуры принятия решений, с их принципом большинства, от вырождения, деградации в *elective despotism*, «деспотизм, основанный на выборах» демократии, власти большинства⁴².

III

Злой рок Французской революции заключается в том, что ни одно из конституционных собраний не располагало достаточным авторитетом для того, чтобы дать стране конституцию; упрек, справедливо адресуемый им, всегда один: они сами не были конституционно оформлены. С теоретической точки зрения, роковая ошибка людей революции состояла в некритической вере в происхождение власти и закона из одного и того же источника. И, наоборот, огромной удачей Американской революции было то, что народ колоний еще до конфликта с Англией был организован в самоуправляющиеся общества, группы; в том, что революция, говоря языком XVIII века, не отбросила их в естественное состояние⁴³; в том, что никогда серьезно не оспаривалась правильность *pouvoir constituant* тех, кто вырабатывал конституции штатов и затем Конституцию Соединенных Штатов. То, что Мэдисон предлагал по отношению к американской конституции, а именно вывести ее «общий авторитет ... целиком и полностью из нижестоящих авторитетов»⁴⁴, было воспроизведением в национальном масштабе того, что было проделано самими колониями, когда они конституировали правительства своих штатов. Делегаты местных конгрессов или народных конвентов, подготовившие проекты конститу-

ций штатов, получили свои полномочия от многочисленных нижестоящих авторитетных органов: округов, районов, городских и сельских общин. Не дать ослабнуть их власти значило сохранить в неприкосновенности источник их собственного авторитета. Будь федеральный конвент избран не для того, чтобы создать и конституционно оформить новую федеральную власть, но с тем, чтобы урезать и упразднить власть штатов, основатели немедленно столкнулись бы с теми же проблемами, что и их французские коллеги; они лишились бы своей *pouvoir constituant*. И в этом, вероятно, крылась одна из причин, почему даже самые убежденные сторонники сильной центральной власти не хотели полного упразднения правительств штатов⁴⁵. Федеративная система не только являлась единственной альтернативой принципу национального государства; она была также единственной возможностью избежать порочного круга *pouvoir constituant* и *pouvoir constitué*.

Тот поразительный факт, что конституционная лихорадка во всех тринадцати штатах предшествовала, сопровождала и следовала за Декларацией независимости, внезапно обнаружил, до какой степени совершенно новое понимание власти и авторитета и совершенно новое представление о политике уже развилось в Новом Свете, несмотря на то, что его обитатели изъяснялись и мыслили на языке Старого Света и обращались все к тем же источникам за вдохновением и подтверждением своих теорий. Что отсутствовало в Старом Свете, так это *townships*, городские и сельские общины, и то, что (на взгляд европейского наблюдателя), когда «догмат верховенства народа вышел из общины и овладел правлением, произошла Американская революция»⁴⁶. Те, кто получил власть конституировать,

творить конституцию, были законно избранными делегатами уже конституированных органов; они получили свой авторитет снизу. Так что, когда они твердо придерживались римского принципа, что источником власти является народ, для них это не было фикцией. Народ не был для них абсолютом, наподобие нации, стоящей над всеми авторитетами и свободной от всех законов, но являл собой вполне реальную вещь, организованную множеством, чья власть осуществлялась в соответствии с законами и создавалась ими. Настойчивое различие Американской революцией между республикой и демократией, или господством большинства, зиждется на радикальном разделении власти и закона, каждый из которых обладает различными источниками, различными способами легитимации и различными сферами применения.

Заслуга Американской революции состоит в том, что она сделала достоянием гласности этот новый американский опыт в области политики, прежде всего – новое понимание американцами власти. Подобно идеям процветания и имущественного равенства эта новая идея власти была старше самой революции, однако в отличие от социального и экономического благополучия Нового Света – которое могло иметь место при любых обстоятельствах и практически при любой форме правления – она вряд ли бы выжила, если бы не был основан новый политический организм, специально задуманный для ее сохранения. Иначе говоря, без революции этот новый принцип власти остался бы неизвестен, он мог бы подвергнуться забвению или вспоминаться как своего рода курьез, представляющий интерес для антропологов или краеведов, но не представляющий никакого интереса для искусства управления государством или политической мысли.

Власть была не только старше революции, но в каком-то смысле старше даже колонизации континента – такое ее понимание людьми Американской революции являлось самоочевидным по той причине, что было воплощено во всех институтах самоуправления по всей стране. *Mayflower Compact** был составлен на борту корабля, а подписан по высадке. Для нас, пожалуй, не так важно, хотя все же и небезынтересно узнать, вынудила ли пилигримов заключить этот «ковенант», договор, плохая погода, помешавшая им высадиться дальше к югу в сфере юрисдикции Виргинской компании, пожаловавшей им патент, или же они почувствовали необходимость «объединиться вместе» потому, что пассажиры, взошедшие в Лондоне на корабль, были «нежелательной компанией», еще на корабле покушавшейся на юрисдикцию Виргинской компании и угрожавшей «взять бразды правления в собственные руки»⁴⁷. В любом случае они явно опасались так называемого естественного состояния, нехоженой пустыни, не имеющей никаких установленных человеком границ, равно как и неограниченной инициативы людей, не связанных каким-либо законом. В этих опасениях нет ничего удивительного; это вполне обоснованная реакция людей, решивших оставить цивилизацию и начать жизнь заново. В этой истории более всего поражает, что их явственный страх друг перед другом сопровождался не менее явственной уверенностью, что в их собственной власти, никем не дарованной и ни-

* «Мейфлауэрский договор» (соглашение) был подписан 11 (05) ноября 1620 года на борту судна «Мейфлауэр», доставившего в Америку из Англии пилигримов («отцов-пилигримов»), основавших первую постоянную колонию в Новой Англии.

кем не утвержденной и еще не подкрепленной никакими средствами насилия, объединиться вместе в *civil Body Politic*, гражданский политический организм, который, будучи удерживаемым от распада только силой взаимного обещания «в присутствии Бога и друг друга», в то же время полагался достаточно сильным, чтобы «создавать и вводить» все необходимые законы и органы управления. Этот случай быстро сделался прецедентом, и когда менее чем двадцать лет спустя колонисты из Массачусетса эмигрировали в Коннектикут, они выработали свои собственные «Фундаментальные порядки» и «плантационное соглашение» в еще не исследованной, необжитой пустыне, так что когда наконец подоспела королевская хартия, чтобы объединить новые поселения в колонию Коннектикут, она санкционировала и подтвердила уже существующую систему правления. И именно по той причине, что королевская хартия от 1662 года только санкционировала Фундаментальные порядки от 1639 года, та же хартия могла быть принята практически без изменений в 1776 году как «Гражданская Конституция данного Штата под исключительной властью его народа, независимого от любого короля или правителя».

Поскольку соглашения в колониях первоначально заключались безо всякой апелляции к королевской власти, дело предстало так, как если бы революция вернула процессу заключения соглашений его первоначальный вид, который он имел в первые дни колонизации. Уникальность североамериканских колоний и их отличие от других колониальных предприятий состояли в том, что эмигранты из Британии с самого начала настаивали на том, что они конституировали себя в «гражданские политические организмы». Эти «политические организмы» не

были учреждениями в собственном смысле слова; они не предполагали управления и разделения народа на управляющих и управляемых. Лучшим доказательством тому служит факт, что объединенный в них народ более чем на полторы сотни лет мог оставаться лояльным подданным Англии. Эти новые политические организации были по сути «политическими сообществами», и их значение для будущего состояло в формировании политического пространства, в котором были возможны власть и требование прав без притязания на суверенность⁴⁸. Величайшая революционная инновация – открытие Мэдисоном федеративного принципа для основания республик на больших территориях – отчасти основывалась на опыте, на тесном знакомстве с этими политическими институтами, внутренняя структура которых воспроизводилась в структуре республик, побуждая их составные части к беспрестанному расширению, принципом которого, однако, были не экспансия и не завоевания, но исключительно комбинирование власти. И в эти ранние времена колониальной истории был открыт не только фундаментальный федеративный принцип, но и само название «федерация» в смысле «комбинации» или «косоциации»; новое название союза, нареченного Соединенными Штатами Америки, было подсказано желанием «называться именем Соединенных Колоний Новой Англии»⁴⁹. И именно этот опыт, более чем какая-либо теория, поощрил Мэдисона к проработке случайной ремарки Монтескье, утвердив Мэдисона в мысли, что республиканская форма правления, будучи основанной на федеративном принципе, применима для больших и растущих территорий⁵⁰.

Джон Дикинсон, как-то раз заметивший: «Опыт должен быть нашим единственным советчиком. Разум может увести нас

по ложному пути»⁵¹, возможно, интуитивно догадывался об этом уникальном, но теоретически не разработанном пласте американского эксперимента. Так часто указывалось, «сколь многим Америка обязана идее общественного договора»⁵², что в результате оказался оставленным без внимания тот факт, что первые колонисты, задолго до революции «применившие идею на практике», на самом деле не имели ни малейшего представления о теории. Скорее наоборот, когда Локк в известном своем пассаже констатирует: «Любое политическое общество начинается и образуется не чем иным, как согласием любого числа свободных граждан, располагающих большинством, объединиться и присоединиться к этому сообществу», а затем называет этот акт «началом любого правового государства в мире», это выглядит так, словно влияние, оказанное на него событиями в Америке, превзошло влияние, оказанное его собственными *Treatises of Civil Government**⁵³ на самих основателей США. Доказательством (если в таких вопросах возможны доказательства) может служить любопытный и невинный способ, каким Локк сконструировал свой собственный «первоначальный договор» – в духе современных ему теорий общественного договора – как передачу прав и власти правительству или сообществу, то есть вовсе не как «взаимный» договор, но как соглашение, в котором отдельное лицо уступает свою власть государству и соглашается, чтобы им управляли в обмен на защиту его жизни и собственности⁵⁴.

Прежде чем продолжить, следует напомнить, что в различных теориях XVIII века проводилось четкое различие меж-

* «Два трактата о государственном правлении» – работа английского философа Джона Локка (1690).

ду двумя типами «общественного договора». Один являлся договором между отдельными лицами. Предполагалось, что он дает жизнь обществу. Другой заключался между народом и его правителем и предположительно имел своим результатом правовое государство. Тем не менее решающие различия между этими двумя разновидностями (между которыми едва ли больше общего, чем название) поначалу оставались незамеченными, ибо теоретики в первую очередь занимались поисками универсальной теории, охватывающей все формы публичных отношений – общественных и политических. Тем самым две различные версии «общественного договора», которые, как мы увидим, в действительности взаимно исключали друг друга, рассматривались как аспекты единого договора, распадающегося на две фазы. К тому же, с точки зрения теории, оба договора являлись скорее гипотезами, призванными объяснить, с одной стороны, существующие общественные отношения, а с другой – отношения между обществом и государством. И тогда как история этой теоретической гипотезы уходит корнями в глубокое прошлое, до колониального предприятия британцев не предоставлялось ни единого случая проверить, истинна ли она.

Основные различия между этими двумя типами общественного договора можно представить в следующем схематическом виде: взаимный контракт, договор, посредством которого люди объединяются вместе, с тем чтобы образовать сообщество, основан на двусторонних отношениях и предполагает равенство; его действительным содержанием выступает обещание, и его результатом в самом деле является «общество», или «косоциация», на языке Древнего Рима означающая *societas* – союз, альянс. Он вбирает в себя разрозненные силы вступивших

в него партнеров, объединяя их в новую властную структуру посредством «свободных и искренних обещаний»⁵⁵. В отличие от этого, в так называемом общественном договоре между уже существующим обществом и его правителем мы имеем дело с гипотетическим изначальным актом, посредством коего каждый член этого общества уступает свою отдельную силу и власть с тем, чтобы приобщиться к «благам» регулярного правления. Не приобретая новой власти, большей по сравнению с той, которую он имел раньше, он передает свою власть как она есть и не связывает себя с другими путем обещаний; он попросту выражает «согласие» быть управляемым государством, власть коего складывается из полной суммы сил, которые все отдельные лица ему уступили и которую оно монополизировало якобы для пользы всех подданных. В той мере, в какой дело касается отдельного человека, очевидно, что он приобретает столько же власти при системе взаимных обещаний, сколько теряет при согласии на монополию ее в руках государства. И наоборот, те, кто «заключают договор и объединяются вместе», теряют в силу взаимности совершенного свою первоначальную изоляцию, тогда как в первом случае именно эта изолированность может быть гарантирована и защищена.

В то время как акт согласия не требует от каждого отдельного лица преодоления собственной изолированности, а потому происходит только «в присутствии Бога», акт взаимного обещания по определению совершается «в присутствии друг друга»; в принципе он независим от санкции религии. Более того, политический организм, образующийся в результате соглашения и «комбинации», сам становится источником власти для каждого отдельного лица, вне политического сообщества оста-

ющего бессильным. Государство же, возникающее как результат согласия, стяжает монополию власти, делая своих подданных политически бессильными до тех пор, пока они не решаются вернуть свою исконную власть с тем, чтобы изменить порядок и облечь своей властью другого, лучшего правителя.

Иначе говоря, договор, в котором власть конституирована путем взаимного обещания, содержит *in nuce** как древний республиканский принцип *potestas in populo*, власти у народа, где «взаимное подчинение» имплицитно отрицает принцип господства – «когда народ управляет, кем он управляет?»⁵⁶, так и федеративный принцип – принцип «расширяющегося государства» (как Харрингтон нарек свою утопическую страну *Oceana*), в соответствии с которым политические сообщества могут объединяться и вступать в долговременные союзы, не теряя самобытности. Это очевидно так же, как и то, что общественный договор, требующий передачи власти государству и согласия на опеку с его стороны, *in nuce* содержит принцип абсолютизма, абсолютной монополии власти «держат всех в страхе» (Гоббс) (который, кстати, скорее всего будет сконструирован по образу божественной власти, ибо только Бог всемогущ), и принцип национального государства, в соответствии с которым в качестве представителя нации как целого и для воплощения ее общей воли должен быть только один правитель.

«В начале весь мир был Америкой», – заметил однажды Локк. Для теорий общественного договора Америка должна была бы служить ключом к объяснению и обоснованию существующих политических реалий; не случайно в колониальной Амери-

* В зародыше (*лат.*)

ке внезапному расцвету различных теорий общественного договора в первые столетия Нового времени предшествовали и сопутствовали ему разнообразны соглашения, объединения, «ко-социации» и конфедерации. Так бы оно и было, если бы не неопровержимый факт, что теории Старого Света жили своей отдельной жизнью в полном неведении о событиях Нового Света. У нас также нет никаких оснований утверждать, будто колонисты, покинув Старый Свет, унесли с собой мудрость новых теорий в поисках новой земли, где они могли бы испытать и применить их на практике. Эта тяга к экспериментированию, наряду с сопутствующим убеждением в абсолютной новизне предпринимаемого, *novus ordo saeculorum*^{*}, столь же явным образом отсутствовала в умах колонистов, сколь явным образом присутствовала в умах тех, кому полтора столетия спустя выпало совершить революцию. Если и было какое-то теоретическое влияние, наложившее отпечаток на договоры и соглашения ранней американской истории, то таковым, конечно же, было влияние Ветхого Завета, и в особенности заново открытая идея договора между Богом и народом Израиля, которая для пуритан стала «способом объяснения почти всех отношений человека к человеку и человека к Богу». Однако, хотя, быть может, и верно, что «теория пуритан о происхождении церкви с согласия верующих прямо вела к популярной теории о происхождении государства с согласия подданных»⁵⁷, она не могла привести к другой, гораздо менее популярной теории о происхождении «гражданского политического организма» путем взаимных обещаний и обязательств членов, его составляющих. Ибо библейский договор,

* Новый порядок веков (*лат.*), см. об этом следующую главу.

как его понимали пуритане, был соглашением между Богом и Израилем. В этом договоре Бог дал закон, и Израиль согласился соблюдать его; и тогда как этот договор подразумевал правление по согласию, он никоим образом не предполагал наличия какого-либо политического органа, в котором правящие и управляемые были бы равны, то есть где более бы не действовал принцип господства одних над другими⁵⁸.

Но как только от теорий и спекуляций мы обратимся к самим документам с их простым, безыскусным и подчас даже грубоватым языком, перед нами предстанет само событие, событие величайшей значимости и важности для будущего, отмеченное печатью времени и обстоятельств, и при этом обдуманное и всесторонне рассмотренное. Что побудило колонистов «торжественно и взаимно перед лицом Бога и друг друга заключить соглашение и объединиться вместе в гражданский политический организм...» и «в силу этого создавать и вводить такие справедливые и одинаковые для всех законы, ордонансы, акты, конституции и административные учреждения, которые в то или иное время должны были считаться наиболее подходящими и соответствующими всеобщему благу колоний, и которым... [они] обещали следовать и подчиняться»? Это были те «трудности и разочарования, которые подстерегали при осуществлении этого дела». Ясно, что еще до того как колонисты сошли на землю, они отдавали себе отчет в том, что «все это предприятие было основано на общем доверии, питаемом нами к верности и решимости друг друга, так что никто из нас не осмелился бы на него, не будучи уверенным в остальных». Не что иное, как простое и ясное осознание сути этого совместного предприятия, потребность в «лучшем ободрении для нас самих и тех, кто при-

соединится к нам в этом деле», послужили причиной их одержимости идеей договора, вновь и вновь побуждали «обещать и обязываться» друг другу⁵⁹. И никакая теория, будь она теологической, политической или философской, но их собственное решение оставить Старый Свет и отважиться на беспрецедентное предприятие подвигло их на действия, итогом которых могла бы быть гибель, не открой они почти случайно то, что фактически лежало перед глазами: элементарную грамматику политического действия и его несколько более сложный синтаксис, чьи правила определяют взлеты и падения человеческой власти. Но ни грамматика, ни синтаксис не были чем-то совершенно новым в истории западной цивилизации; чтобы отыскать свидетельства равной значимости в сфере политики и язык с равной подлинностью и оригинальностью – то есть свободный от общепринятых идиом и оборотов – во всем огромном арсенале исторических документов, следовало бы вернуться в очень далекое прошлое, прошлое, о котором колонистам, во всяком случае, ничего не было известно⁶⁰. То, что они открыли, не было теорией общественного договора в первой или второй его форме, а скорее представляло собой несколько элементарных истин, на которых эта теория основывалась.

В целях настоящего исследования и ради нашей попытки охарактеризовать революционный дух было бы целесообразным сделать в этом месте достаточно продолжительную паузу, дабы попробовать перевести (пусть даже попытки ради) суть этих дореволюционных и даже доколониальных опытов на менее непосредственный, но более артикулированный язык политической мысли. В таком случае получается, что этот специфически американский опыт научил людей революции, что действие, да-

же если оно может быть начато людьми в одиночку и по самым различным мотивам, может быть доведено до конца только совместными усилиями, в которых мотивация отдельных лиц – например то, являются ли они «нежелательной компанией» или нет – не играет более роли, а значит, не требует единства прошлого и происхождения, этого кардинального принципа национального государства. Совместное усилие весьма эффективно уравнивает различия как в происхождении, так и в личных качествах. Именно в этом мы можем также обнаружить и исток удивительного реализма «отцов-основателей» в отношении человеческой природы. Они могли позволить себе просто проигнорировать утверждение Французской революции о том, что человек добр вне общества, в некоем гипотетическом естественном состоянии, которое в конечном счете было утверждением эпохи Просвещения. Они могли позволить себе реализм и даже пессимизм в данном вопросе, поскольку знали, что, каковы бы ни были люди в отдельности, они могут объединиться в сообщество, которое, даже если состоит из «грешников», но при этом основано на верных принципах, не обязательно должно отражать эту «грешную» сторону человеческой природы. Таким образом, общественное состояние, которое для их французских коллег служило источником всего человеческого зла, для них было единственной разумной надеждой на спасение от зла и испорченности, коего люди могут достичь даже в этом мире и без какой-либо помощи свыше. В этом, к слову, можно усмотреть также подлинный источник многократно искаженного американского оптимизма, основанного на вере в способность человека к совершенствованию. До того как обыденная философия Америки пала жертвой воззрений Руссо, сделанных на этот счет – а это произошло не

ранее XIX века, – американская вера никоим образом не основывалась на псевдорелигиозном доверии к человеческой природе, но наоборот – на возможности укрощения присущего человеку как изолированному индивиду зла силой общих уз и взаимных обещаний. Для каждого отдельного человека надежда заключалась в факте, что не один человек, но многие люди населяют землю и образуют мир. Именно эта мирскость, мирской характер человека, способны уберечь его от соблазнов, сопутствующих человеческой природе. И потому сильнейшим аргументом, какой Джон Адамс мог выдвинуть против государства, вся власть в котором принадлежала одной палате, было то, что, по его словам, это государство было «подвержено всем тем порокам, глупостям и слабостям, что и отдельный человек»⁶¹.

С этим тесно связано и проникновение в природу человеческой власти. В отличие от силы, являющейся даром природы, которым в различной степени обладают все отдельные индивиды, власть возникает там и в том случае, где люди объединяются вместе с целью действия, и исчезает, когда они расходятся и оставляют друг друга в одиночестве. Тем самым обязательства и обещания, объединения и соглашения суть способы, посредством которых власть поддерживает свое существование; где и когда людям удастся сохранить в неприкосновенности власть, зародившуюся среди них в ходе конкретного действия или дела, они уже участвуют в процессе основания; конституции, законы и институты, возводимые ими при этом, жизнеспособны только в той мере, в какой они способны сохранить в себе раз возникшую власть живого действия. В человеческой способности давать и сдерживать обещания есть нечто от способности человека к мироустройству. Подобно тому, как обеща-

ния и соглашения имеют дело с будущим и обеспечивают стабильность в океане неопределенности, где непредсказуемое может ворваться в любую дверь, так и способность человека к основанию, установлению чего-то нового и другие способности к мироустройству затрагивают не столько нас самих и наше время, сколько наших «последователей» и «потомков». И как к грамматике действия относится то, что оно есть единственная человеческая способность, которая предполагает плюральность, множественность людей, так и к синтаксису власти – что она есть единственный человеческий атрибут, который приложим не к самому человеку, но исключительно к тому мирскому промежуточному пространству, посредством которого люди соединяются в акте основания благодаря способности давать и сдерживать обещания, которую в области политики вполне можно считать главнейшей из человеческих способностей.

Другими словами, если рассуждать теоретически, суть произошедшего в колониальной Америке до революции (чего не случилось ни в одной другой части света, ни в старых странах, ни в новых колониях) сводилась к тому, что совместное действие людей привело к образованию власти, и эта власть поддерживалась на плаву заново открытыми средствами – взаимными обещаниями и ковенантами (договорами). Сила этой власти, порожденной действием и сохраненной обещанием, заявила о себе, когда, к большому изумлению всех великих держав, колонии, конкретно и провинции, районы и города, при всех различиях между собой, выиграли войну против Англии. Однако эта победа явилась сюрпризом только для Старого Света; сами колонии, имея за своими плечами полторы сотни лет заключения различных соглашений, происходили из страны, которая была организована сверху дони-

зу – от провинций и штатов до последней сельской общины – в политические образования, каждое из которых было своего рода отдельной республикой, с собственными представителями, «свободно избранными с согласия любящих друзей и соседей»⁶²; вдобавок каждое было задумано как «расширяющееся», ибо основывалось на взаимных обещаниях «сожителей», как они себя называли, и когда они «соединились, чтобы быть как одно Публичное Государство или Республика (*Commonwealth*)», они предназначали его не только для своего «потомства», но также для «тех, кто присоединится к ним когда-либо в последующем»⁶³. Люди, имевшие за своей спиной традицию, позволившую им «сказать Британии последнее “прощай”», были уверены в своем будущем с самого начала; они знали о том огромном потенциале власти, который возникает, когда люди «взаимно обязываются друг другу своими жизнями, имуществом и святой честью»⁶⁴.

Таков был опыт, на который могли опереться люди революции; он научил не только их, но и народ, избравший и обличивший их своим доверием, как создать публичные органы и институты. И как таковой он не имел аналогов в других частях света. Однако этого никоим образом нельзя сказать об их «разуме», или, лучше, способе мышления и аргументации, по поводу коего Дикинсон питал справедливые опасения, полагая, что «разум» способен ввести их в заблуждение. В самом деле, их разум, как по стилю, так и по содержанию, был сформирован эпохой Просвещения, влияние которой ощущалось по обе стороны Атлантики. Их понятийный аппарат вряд ли отличался от того, какой использовали их французские и английские коллеги, и когда между ними и европейцами возникали разногласия, дискуссия велась в привычной системе категорий. Так, Джеф-

ферсон мог говорить о «согласии» народа, из которого правительства «заимствуют свою справедливую власть», в той же самой Декларации, которую он заключал принципом взаимных обязательств; причем ни он, ни кто-либо иной не подозревали об элементарном и очевидном различии между «согласием» и взаимным обещанием, также как и между двумя типами теорий общественного договора. Этот недостаток понятийной четкости в обозначении реалий был бичом западной истории с тех пор, как по завершении эпохи Перикла люди действия отделились от людей мысли и мышление принялось полностью эмансипировать себя от реальности, в особенности от политической эмпирии и опыта. Одно из основных упований Нового времени и его революций состояло в том, что этот разрыв удастся преодолеть; одна из причин, почему его так до сих пор не удалось осуществить, почему, словами Токвиля, даже Новый Свет не смог создать новую политическую науку, заключается в необычайной живучести нашей традиции мысли, пережившей все ревизии и переоценки ценностей, посредством которых мыслители XIX века пытались ее подорвать и разрушить.

В любом случае Американская революция опиралась на опыт, а не на теоретические спекуляции. Опыт научил колонистов, что хартии короля и патенты компаний не учреждали или основывали их *commonwealth*, но скорее подтверждали и легализовывали уже существующие; что они подчинялись только тем «законам, которые они приняли при их первом поселении, или же тем, которые были позднее приняты соответствующими законодательными собраниями»; и что их права и свободы были в первую очередь «подтверждены политическими конституциями, которые они приняли» и только во вторую – «различными

хартиями от Короны»⁶⁵. Да, конечно, «колониальные теоретики много написали о британской конституции, правах англичан и даже естественных законах и тем самым приняли британскую посылку, в соответствии с которой колониальные правительства производили свою легитимность от британских хартий и поручений»⁶⁶. И все же во всех этих теориях обращает на себя внимание характерное понимание, или скорее непонимание, британской конституции как фундаментального закона, способного ограничить законодательную власть парламента. Оно объясняется интерпретацией британской конституции с точки зрения американских договоров и соглашений, которые и были по сути таким «фундаментальным законом», таким «непреклонным» авторитетом, «рамками», которые даже верховная законодательная власть не могла «преступить ... не разрушив своего основания». Именно твердая вера американцев в собственные договоры и соглашения позволяла им апеллировать к британской конституции и их «конституционному праву» «совершенно независимо от принятия во внимание прав, пожалованных хартией». Тем самым уже не столь важно, что они, следуя моде того времени, утверждали, будто это право является «неотъемлемым, естественным правом», так как для них, во всяком случае, это право стало законом только потому, что они считали его «присущим британской конституции в качестве ее фундаментального закона»⁶⁷.

Опыт преподавал колониалам урок на тему природы человеческой власти, достаточный для того, чтобы, отталкиваясь от терпимых в принципе злоупотреблений властью со стороны конкретного короля, прийти к выводу, что монархия как таковая представляет форму правления, недостойную свободных людей, и что «Американская республика ... есть единственная

форма правления, которую мы желаем видеть установленной; ибо мы никогда не сможем добровольно подчиниться другому королю, кроме такого, который, обладая бесконечной мудростью, добротой и честностью, единственно достоин неограниченной власти»⁶⁸. И это происходило в то время, когда колониальные теоретики еще вели пространные дебаты на тему достоинств и недостатков различных форм правления – так, словно этот вопрос не был давно решен. Наконец, именно опыт – «совокупная мудрость Северной Америки ... собранная в едином конгрессе»⁶⁹ – более, нежели любая теория или доктрина – научил людей революции подлинному пониманию *potestas in populo* римлян, тому, что власть принадлежит народу. Они знали, что римский принцип власти способен к созданию формы правления, только будучи дополненным другой римской формулой: *auctoritas in senatu*, авторитет у сената, из чего помимо прочего вытекает, что власть и авторитет – не одно и то же, что государство нуждается и в том, и в другом – *senatus populusque Romanus**, как гласит римская формула, объединившая власть и авторитет. Королевские хартии и лояльность колоний по отношению к королю и английскому парламенту обеспечивали власть американского народа дополнительной поддержкой авторитета. Этот источник авторитета был утрачен с провозглашением колониями своей независимости, так что главной проблемой Американской революции оказалось не только установление новой системы власти, но и одновременно с этим поиск нового источника авторитета, который мог бы оказать этой власти дополнительную поддержку.

* Сенат и римский народ (*лат.*) – формула, записываемая аббревиатурой SPQR.

ГЛАВА ПЯТАЯ

ОСНОВАНИЕ ВТОРОЕ: NOVUS ORDO SAECLORUM

Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo.

Virgil*

I

Между властью и авторитетом не более общего, чем между властью и насилием. Мы уже говорили о различии этих последних, но о нем стоит вспомнить еще раз. Лучший способ подтвердить оправданность этих различий и разграничений – это рассмотреть крайне не похожие друг на друга последствия одной догмы, которой придерживались люди XVIII столетия: убеждения, будто источник и начало легитимной политической власти находятся в народе. Ибо согласие между ними бы-

* «Сызнава ныне времен зачинается строй величавый». Вергилий – пер. С. Шервинского.

ло не более как внешним. Народ во Франции, *le peuple*, как его понимала Французская революция, не был ни организован, ни конституирован; все существующие в Старом Свете корпорации, будь то парламенты, ранги или сословия, основывались на привилегиях рождения и профессии. Они представляли собой отдельные частные интересы, оставляя публичные дела монарху, который в просвещенном абсолютизме полагался как «единое просвещенное лицо, противостоящее многим частным интересам»¹ – под этим понималось, что в «ограниченной монархии» частные лица имеют лишь право на обжалование и на отказ в согласии. Ни один из европейских парламентов не мог сам издавать законы; в лучшем случае он обладал правом сказать «да» или «нет»; однако инициатива принадлежала не ему. Без сомнения, лозунг «Никаких налогов без представительства», с каким начиналась Американская революция, все еще не выходил за рамки «ограниченной монархии», фундаментальным принципом которой было согласие подданных. Сегодня нам непросто оценить заключенный в этом принципе потенциал, поскольку для нас тесная взаимосвязь собственности и свободы не является самоочевидной. Для XVIII века, как ранее для XVII и позднее для XIX, функция закона состояла первым делом в защите собственности, а не в гарантировании свободы; собственность, а не закон как таковой, обеспечивала права и привилегии. Лишь в XX веке люди оказались безо всякой защиты перед лицом государства и общества; и только когда появились массы людей, бывших свободными и лишенными собственности, защищавшей их свободу, возникла потребность в законах, которые бы защищали непосредственно отдельных лиц и личную свободу, вместо того чтобы просто защищать их соб-

ственность. В XVIII веке, однако, и особенно в англоязычных странах, понятия «собственность» и «свобода» еще совпадали; говоря «собственность», человек говорил «свобода», возврат или защита прав собственности равнялись борьбе за свободу. Именно в попытке вернуть эти «древние свободы» состояло наиболее характерное сходство Американской и Французской революций.

Причина, почему конфликт между королем и парламентом во Франции возымел совершенно иные последствия, нежели конфликт между народными представителями в Америке и английским правительством, кроется целиком и полностью в совершенно различной природе американских политических институтов. Разлад между королем и парламентом действительно поверг всю французскую нацию в «естественное состояние»; он автоматически разрушил политическую структуру страны заодно со всеми связями, существующими между ее обитателями, поскольку они основывались не на взаимных обещаниях, но исключительно на различных привилегиях и наследственных правах сословий, пожалованных и гарантированных короной. В строгом смысле, ни в одной из частей Старого Света не существовало каких-либо политических структур или органов, они были нововведением, обязанным своим возникновением необходимости и изобретательности тех европейцев, кто решил покинуть Старый Свет не только с целью колонизации нового континента, но также для того, чтобы установить новый мировой порядок. Конфликт колоний с королем разрушил всего лишь дарованные колонистам хартии и те привилегии, которыми они пользовались по праву англичан; он избавил страну от губернаторов, но не от законодательных ассамблей, и народ,

отрекшись от своей верности королю, в то же время не чувствовал себя освобожденным от многочисленных договоров, соглашений, взаимных обещаний и «косоциаций»².

Поэтому когда люди Французской революции говорили, что власть принадлежит народу, они понимали под властью некую «естественную» силу, начало которой лежит вне сферы политики, силу, которая в форме насилия была высвобождена революцией и подобно урагану смела все институты *ancien régime*. Эта сила по своей мощи воспринималась как сверхчеловеческая и рассматривалась как выход наружу насилия, накопленного массой, стоящей вне всяких законов и политических организаций. Попытки, проделанные Французской революцией с людьми, ввергнутыми в «естественное состояние», не оставляли сомнения, что при известных обстоятельствах и под давлением массовой нищеты народное восстание может обернуться вспышкой насилия, перед которой не устоит ни одна власть. Однако эти опыты также научили, что, вопреки всем теориям о позитивной роли насилия в истории, никакое насилие не способно породить власть, что подобного рода народное восстание ни к чему не ведет. Люди Французской революции, не знавшие разницы между насилием и властью, и убежденные, что вся власть должна происходить из народа, отождествили эту власть с естественной, дополитической силой масс, толпы, в результате чего они оказались сметены этой силой так же, как ранее были ею сметены король и старые власти. Люди Американской революции, напротив, понимали под властью нечто прямо противоположное дополитическому естественному насилию. Для них власть ассоциировалась с институтами и организациями, основанными на взаимных обещаниях, соглашениях

ях и обязательствах; только такая власть, которая основывалась на взаимности и двусторонности, была реальной и легитимной властью, тогда как так называемая власть королей, принцев и аристократов основывалась только на согласии, была властью неподлинной и узурпированной, поскольку не имела своим началом взаимность. Сами они весьма хорошо знали, что дало им возможность одержать победу там, где всем другим нациям суждено было потерпеть поражение; «пройти через революцию» Соединенным Штатам позволило, словами Джона Адамса, «доверие друг к другу и к простому народу»³. И это доверие основывалось не на общей идеологии, но на взаимных обещаниях, и потому стало фундаментом для «ассоциаций», в которых собирался народ, объединенный общей политической целью. Как бы прискорбно это ни звучало, но идея «доверия друг к другу» в качестве принципа организованного действия в остальных частях света ценилась у заговорщиков и в тайных обществах.

И все же, хотя потенциала этого доверия было достаточно, чтобы «пройти через революцию», не провоцируя безграничного и неконтролируемого массового насилия, все же этого доверия ни в коей мере не было достаточно для установления «долговечного союза», что означало не что иное, как основание нового авторитета. Ни договора, ни обещания, на котором основываются договоры, недостаточно, чтобы обеспечить долговечность, иначе говоря, придать делам человека ту меру стабильности, без которой они были бы не в состоянии оставить в этом мире для своих потомков что-то, что пережило бы их самих. Для людей революции, гордившихся тем, что они основали республику, то есть правление «закона, а не людей»,

проблема авторитета возникла в обличье так называемого высшего закона, который обеспечил бы легитимность позитивным, законным правам. Нет сомнения, законы своим действительным существованием обязаны власти народа и его представителям в законодательных органах; однако эти люди не могут в то же самое время представлять высший источник законности, если эти законы должны быть обязательными и авторитетными для всех – для большинства и меньшинства, для настоящих и будущих поколений. Тем самым задача выработки нового закона страны, которому надлежало олицетворять для будущих поколений «высший закон», освящавший все остальные законы, вывела на первый план в Америке, не в меньшей степени, нежели во Франции, необходимость в абсолюте; и единственной причиной, почему эта необходимость не привела людей Американской революции к тем же нелепостям, к каким она привела их коллег во Франции, в том числе самого Робеспьера, было то, что первые делали четкие и однозначные различия между истоком власти, берущей начало «снизу», в народе, и источником закона, место пребывания которого – «сверху», в некоторой высшей, трансцендентной сфере.

Если рассуждать теоретически, то обожествление народа во Французской революции было неизбежным следствием попытки вывести и закон, и власть из одного и того же начала. Претензия абсолютной монархии на устройство земного, секулярного царства по образу и подобию божественного, в котором Бог одновременно обладает всемогуществом и выступает законодателем универсума, иначе говоря, по образу Бога, Воля которого есть Закон. «Общая воля» Руссо и Робеспьера все еще есть эта божественная Воля, которой стоит только пожелать,

чтобы произвести закон. В историческом плане ни в чем более разительно не проявляется различие между Американской и Французской революциями, как в единодушном заверении последней, что «закон есть выражение Общей Воли» (статья VI *Declaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* от 1789 года). Ничего подобного мы не найдем в Декларации независимости или Конституции Соединенных Штатов. На практике же, как мы уже видели, дело обернулось так, что даже не народ и его «общая воля», но сам революционный процесс стал источником всех «законов», источником, без устали производившим новые законы, точнее, декреты и указы, которые устаревали в момент их написания, сметенные Высшим Законом революции, только что давшим им жизнь. *Une loi révolutionnaire*, – сказал Кондорсе, обобщив почти четырехлетний опыт революции, – *est une loi qui a pour objet de maintenir cette révolution, et d'en accélère ou régler la marche* («Революционный закон – это закон, целью которого выступает поддержание этой революции, ускорение или регулирование ее хода»⁴). Верно, что Кондорсе также выражал надежду, что революционный закон, ускорив ход революции, «приблизил бы ее окончательное завершение»; однако этой надежде не суждено было сбыться. В теории и на практике остановить революционный процесс способно только контрдвижение, *contrévolution*, которое само становится законом.

«Великая проблема политики, которую я сравнил бы с проблемой квадратуры круга в геометрии ... как найти форму правления, которая ставила бы закон над человеком»⁵. В теоретическом плане постановка этого вопроса Руссо напоминает порочный круг Сиейеса: те, кто собираются вместе, чтобы учредить конституционное правление, сами не имеют конститу-

ционных полномочий, то есть не обладают авторитетом для того, что намереваются осуществить. Этот порочный круг обнаруживает себя не в повседневном законодательном процессе, а когда дело касается создания фундаментального закона, закона страны или конституции, с этого момента считающейся воплощением «высшего закона», из которого все остальные законы в конечном счете «вырабатывают» свой авторитет. И эта проблема, принявшая форму потребности в некоем абсолюте, встала перед людьми Американской революции с не меньшей остротой, чем перед их французскими коллегами. Основное затруднение – еще раз процитируем Руссо – состояло в том, что для того, чтобы не только теоретически найти такую форму правления, которая бы ставила закон над человеком, но и ввести ее на практике, *il faudrait des dieux*, «нужны были бы боги».

Эта потребность в божественном содействии проявилась в ходе Французской революции в отчаянной попытке Робеспьера ввести новый культ – культ Верховного Существа. В то время, когда Робеспьер выступил с этим предложением, казалось, будто главная функция этого культа заключалась в сдерживании революции, утратившей самоконтроль. В этом отношении планируемое торжество – этот убогий и заранее обреченный эрзац конституции, которую революция так и не смогла произвести, – полностью провалилось; новый бог, как оказалось, не был даже в состоянии провозгласить всеобщую амнистию и проявить минимум снисходительности, не говоря уже о милосердии. Нелепость предприятия была настолько очевидной, что должна была бросаться в глаза тем, кто присутствовал на первых церемониях, не говоря уже о позднейших поколениях; уже тогда оно должно было смотреться так, словно «бог фи-

лософов», о котором с неприкрытым презрением отзывались Лютер и Паскаль, в итоге решил выставить себя в наряде циркового клоуна. Если нужны подтверждения того, что революции Нового времени предполагают не разложение религиозной веры, но крайнюю утрату ими своего влияния на политику, достаточно одного этого примера с культом Верховного Существа Робеспьера. Однако даже Робеспьер, известный отсутствием чувства юмора, постарался бы избежать этой комедии, не будь потребность в культе столь отчаянной. Ибо то, в чем нуждался Робеспьер, ни в коей мере не было только «Верховным Существом» (термин принадлежит не ему); он нуждался скорее в том, что он сам окрестил «Бессмертным Законодателем», а через него – в возможности «беспереывного призыва к справедливости»⁶. Другими словами, он нуждался в вечно пребывающем источнике авторитета, который был бы отличен от общей воли нации или самой революции; он искал некий абсолютный суверенитет («деспотическую власть» у Блэкстона), который мог бы наделить суверенитетом нацию, и абсолютное Бессмертие, которое могло бы гарантировать если не бессмертие, то по крайней мере некоторое постоянство и стабильность республики, и, наконец, абсолютный Авторитет, в котором только и могли быть локализованы право и справедливость и на который должны были ориентироваться все остальные законы.

Именно Американская революция продемонстрировала, что из этих трех потребностей нужда в «Бессмертном Законодателе» была наиболее животрепещущей и менее всего predeterminedенной конкретными историческими условиями Франции. У нас может пропасть всякое желание смеяться над цирковым клоуном, когда мы обнаружим у Джона Адамса те же самые

идеи, очищенные от всяких несуразностей, который подобно Робеспьеру требовал поклонения Верховному Существу, также называемому им «великим Законодателем Вселенной»⁷, или когда вспомним торжественность, с которой Джефферсон в Декларации независимости обращается к «законам природы и ее Богу». Мало того, потребность в божественном принципе, некоем трансцендентном санкционировании политической сферы, как и тот примечательный факт, что эта потребность наиболее остра как раз в революциях, то есть в момент основания новой формы правления, – все это с достаточной определенностью было предвосхищено почти что всеми теоретическими предтечами революций, за, пожалуй, единственным исключением Монтескье. Даже Локк, твердо веровавший, что «принцип действия был привит человеку самим Богом» (так что людям оставалось лишь следовать внутреннему голосу богоданной совести без всякого обращения к трансцендентному творцу), был убежден, что только «обращение к Богу на Небесах» способно помочь тем, кто вышел из «естественного состояния» и намеревался начертать фундаментальный закон гражданского общества⁸. Тем самым, как в теории, так и на практике, мы едва ли можем избежать того парадоксального вывода, что именно революции Нового времени побудили самых «просвещенных» людей XVIII века обратиться за того или иного рода религиозной санкцией в тот самый момент, когда они вознамерились полностью эмансипировать секулярную сферу от влияния Церкви и разделить религию и политику раз и навсегда.

Чтобы лучше понять природу проблемы, связанной с этим парадоксом, хорошо было бы вспомнить, что ни римская, ни греческая Античность ею никогда не задавались. Еще более

примечательно, что Джон Адамс – еще до начала революции настаивавший на том, что «права, имеющие приоритет перед любой земной властью ... исходят от великого Законодателя вселенной» и впоследствии употребивший все свое влияние на отстаивание «естественного права в качестве прибежища, к которому мы будем вынуждены обратиться в нашем конфликте с английским парламентом гораздо скорее, чем мы о том думаем»⁹, – твердо придерживался убеждения, что «по общему мнению древних, только Божеству под силу такое дело, как снабдить человека законами»¹⁰. Это убеждение примечательно тем, что оно основывается на заблуждении: ни *vóμος* греков, ни *lex* римлян не имели божественного происхождения, и ни греческая, ни римская концепция законодательства не нуждалась в божественном наитии¹¹. Сама идея божественного законодательства подразумевает, что законодатель должен стоять вне и над собственными законами, однако в Античности издание законов, которым сам законодатель не подчинялся, было признаком не бога, но тирана¹². Хотя и верно, что в Греции зачастую законодатель призывался со стороны – им мог быть чужеземец или даже человек, специально приглашенный из-за рубежа, – однако это свидетельствует лишь о том, что законодательство считалось делом дополитическим, предшествующим возникновению полиса, города-государства, подобно тому, как возведение городских стен было условием существования города. Законодатель греков стоял вне политического сообщества, однако он не стоял над ним, как не был он и божественного происхождения. Само слово *vóμος*, оставляя в стороне его этимологию, обрело свой полный смысл как антитеза естественным, природным вещам и подчеркивало прежде всего «искусственный», условный, измышлен-

ный человеком характер законов. Более того, хотя на протяжении веков греческой цивилизации слово νόμος принимало различные значения, оно никогда не утрачивало полностью своего «пространственного смысла», а именно «представления области или провинции, в пределах коей определенная власть могла бы осуществляться законным образом»¹³. Очевидно, что по отношению к такого рода законам не существовало никакого «высшего закона», и даже платоновские законы не претендовали на его роль¹⁴. Единственный след античного представления о законодательстве, обнаруживаемый в истории революций, содержится в известном предложении Робеспьера, чтобы «члены Учредительного собрания торжественно пообещали оставить другим заботу возведения храма Свободы, фундамент которого они заложили; сами же они должны со славой устраниваться от следующих выборов». Античные истоки этого благородного жеста Робеспьера встретили столь мало понимания среди историков современности, что они «строили различные предположения относительно скрытых мотивов его поступка»¹⁵.

Римский закон, в остальных отношениях не имевший ничего общего с греческими законами, также не нуждался в трансцендентном источнике авторитета, и если и испытывал потребность в помощи богов – одобрительном кивке головой, которым, если верить римской религии, боги выражали свое согласие с решениями людей, – то не в большей мере, нежели любое другое значительное человеческое деяние. В отличие от νόμος греков *lex* римлян не был связан с основанием города, и законодательство не было в Риме дополитической деятельностью. Исконное значение слова *lex* – «внутренняя связь». Конкретнее – нечто, связывающее две вещи или двух людей, которых свели вместе

внешние обстоятельства. Тем самым существование народа в смысле этнической, племенной или органической общности вполне возможно без всяких законов. Коренные обитатели Италии, по свидетельству Вергилия, «справедливость блюли не под гнетом законов: Сатурнов род добровольно хранит обычай древнего бога»¹⁶. Только после того, как Эней со своими воинами прибыл из Трои и разразилась война между ними и туземцами, возникла потребность в «законах» для регулирования отношений между вновь прибывшими и коренным населением. Эти «законы» были чем-то большим, нежели простыми средствами восстановления мира; они были договорами и соглашениями, с помощью которых образовался новый союз, новое единство двух совершенно различных народов, которых свела война и которые отныне становились партнерами. Что до римлян, то для них задачей войны была не просто победа над врагом или установление мира; война только тогда завершалась к их удовлетворению, когда бывшие враги становились «друзьями» или союзниками (*socii*) Рима. Целью Рима было не подчинение всего мира власти и *imperium** Рима, но распространение римской системы союзов на все страны земли. Вергилий выражал именно Римскую идею, и это была не просто фантазия поэта. Сам римский народ, *populus Romanus*, был обязан своим существованием такому партнерству, рожденному войной, а именно союзу между патрициями и плебеями, конец внутренним раздорам между которыми был положен известными *Leges XII Tabularum***.

* Владычество (*лат.*).

** «Законы 12 таблиц» (*лат.*) – древнейшая письменная фиксация римского права (451–450 гг. до н. э.), являлись основой римского права.

ный древностью документ своей истории римляне не считали боговдохновенным; они предпочитали верить, что Рим послал комиссию в Грецию для изучения тамошних систем законодательства¹⁷. Таким образом, Римская республика, сама основывающаяся на законе – бессрочном союзе между патрициями и плебеями, – использовала инструмент *leges* главным образом для договоров и управления провинциями и общинами, принадлежавшими к римской системе союзов, иными словами, к беспрестанно расширяющейся группе римских *socii*, которые образовывали *societas Romana*.

Как упоминалось, среди теоретиков, оказавших позднее влияние на людей революции, только Монтескье никогда не считал необходимым вводить в область политики абсолют, божественную или деспотическую власть. Это тесно связано с тем фактом, что, насколько мне известно, лишь один Монтескье всегда использовал французское слово *loi*, «закон», в его древнем, строго римском значении, определяя его в первой главе *Esprit des Lois** как *rappport*, отношение между различными сущностями. Правда, он тоже допускал некоего «Творца и Хранителя» вселенной, и он говорил о некотором «естественном состоянии» и о естественных законах, однако эти «отношения», существующие между Творцом и творением или между людьми в естественном состоянии, суть не более чем «правила», или *règles*, по которым совершается управление миром и без которых мира вообще бы не было¹⁸. Ни религиозные, ни естественные законы не составляют, таким образом, для Монтескье «вы-

* «О духе законов» (*фр.*) – произведение французского философа Шарля Луи Монтескье (1776).

сшего закона» в строгом смысле слова; они суть не более чем отношения, посредством которых существуют и сохраняются различные сферы бытия. И поскольку для Монтескье, как и для римлян, закон был всего лишь отношением между двумя вещами и тем самым относительным по определению, он не нуждался в источнике абсолютного авторитета и имел возможность говорить о «духе законов», вовсе не касаясь такого сложного вопроса, как вопрос об их абсолютной действенности.

Эти исторические реминисценции и размышления должны навести нас на мысль, что вся проблема абсолюта, который бы смог наделить действенностью позитивные, созданные человеком законы, отчасти явилась наследием абсолютизма, который в свою очередь унаследовал ее от тех долгих веков в истории Запада, когда не существовало такой автономной секулярной области, которая в конечном счете не основывалась бы на санкции, данной ей Церковью. Другими словами, когда секулярные законы понимались как мирское выражение богооткровенных заповедей. Это, однако, лишь часть вопроса. Более важно и показательно то, что за протекшие века само слово «закон» приобрело значение, совершенно отличное от своего первоначального смысла. Несмотря на огромное влияние римской юриспруденции и законодательства на развитие средневековых и современных систем права и интерпретаций, сами законы стали пониматься по образцу божественных заповедей, говоривших людям: «ты должен!» или «ты не должен!». Подобные заповеди, как легко можно понять, не были обязательными для исполнения без высшей, религиозной санкции. Только в той мере, в какой мы отождествляем закон с заповедью, требующей от людей слепого повиновения независимо от их согла-

сия или взаимного соглашения, закон для своей действенности нуждается в трансцендентном источнике авторитета.

Этим, конечно же, не утверждается, будто старое *ius publicum*, публичное право, которое позднее получило название «конституции», или же *ius privatum*, ставшее позднее гражданским правом, обладали характером божественных заповедей. Однако модель, по образцу которой Запад осмыслял суть всех законов, даже тех, римское происхождение которых не вызывало сомнений и в юридической интерпретации которых употреблялись термины римского судопроизводства, не была римской; она была древнееврейской в своем истоке и воплощалась в Десяти заповедях Ветхого Завета. И эта модель не претерпела изменений, когда в XVII и XVIII веках естественное право заняло место божества – то есть место, которое некогда занимал ветхозаветный Бог, бывший творцом законов в силу того, что он был Творцом Вселенной; место, впоследствии занятое Христом, зримым представителем и телесным воплощением Бога на земле, от которого римские папы и епископы, подобно последовавшим за ними королям, вырабатывали свой авторитет, пока, наконец, мятежные протестанты снова не обратились к древнееврейским законам, и договорам, и фигуре самого Христа. Неудобство естественного права в этой его роли ни в коем случае не состояло в его безымянности, а потому оно могло быть понято только как закон природы в смысле безличной, сверхчеловеческой силы, которая обладает принудительным характером. Чтобы естественное право могло стать источником авторитета для созданных человеком законов, необходимо было присовокупить к нему «божественный закон» и «Бога природы», как это сделал Джефферсон, благодаря чему станови-

лось не столь важным, обращается ли этот Бог к своим созданиям в духе времени посредством голоса совести, или просвещает их посредством света разума вместо того, чтобы делать это посредством откровения Библии. Решающим в данном случае являлось то, что сам естественный закон нуждался в божественной санкции, дабы стать обязательным для людей¹⁹.

В ходе революций очень скоро обнаружилось, что эта религиозная санкция для человеческих законов обернулась чем-то большим, нежели простым требованием теоретической конструкции «высшего закона» или веры в «Бессмертного Законодателя» и поклонения Верховному Существо. Она была невысказана без веры в «загробное воздаяние и наказание» в качестве «единственного основания моральности»²⁰. И это относилось не только к Французской революции, где народ или нация заняли место абсолютного монарха и где Робеспьер только «вывернул наизнанку старую систему»²¹. (Здесь действительно была необходима идея «бессмертия души», которой было назначено служить в качестве *rappel continuel à la justice**²²; страх перед адом оказался единственным возможным сдерживающим фактором, способным удержать суверенный народ, этого нового абсолютного правителя, свободного от своих собственных законов, от совершения преступных деяний). Подобно абсолютному государю, нация, на языке публичного права как то понималось Французской революцией, была непогрешима, поскольку выступала новым наместником Бога на земле; однако поскольку, подобно государю, она могла и должна была совершить очень серьезные ошибки, ей предстояло подлежать наказанию, которое было бы

* Непрестанный призыв к справедливости (фр.).

взыскано никем иным, кроме «Бога возмездия», по образному выражению Брактона). Сказанное выше еще более справедливо по отношению к Американской революции, в которой угрожающие напоминания о «загробном воздаянии и наказании» встречаются во всех конституциях штатов, хотя мы не обнаружим и следа их ни в Декларации независимости, ни в Конституции Соединенных Штатов. Однако из этого вовсе не следует вывод, будто создатели конституций штатов были менее «просвещенными» в сравнении с Джефферсоном или Мэдисоном. Сколь бы ни было велико влияние пуританизма на формирование американского характера, основатели республики и люди революции принадлежали эпохе Просвещения; все они были деистами, не верящими всерьез в персонального Бога, и их вера в «загробную жизнь» резко контрастировала с их религиозными убеждениями. Определенно, не религиозный пыл, но опасения чисто политического порядка относительно огромных опасностей, подстерегающих в секулярном мире человеческих дел, заставили их обратиться к единственному элементу традиционной религии, политическая целесообразность которого в качестве инструмента власти не вызывала сомнения.

Как можем мы, имевшие богатые возможности испытать, на что способен человек, утративший всякую веру в «загробную жизнь» и потерявший страх перед Страшным Судом и «Богом возмездия», отказывать в политической проницательности «отцам-основателям» там, где они крепко держались за веру, представлявшуюся им уже устаревшей? Именно эта политическая мудрость, а не религиозные убеждения, продиктовала Джону Адамсу следующие пророчески звучащие слова: «Может ли так случиться, что нити управления нациями попадут в руки людей,

проповедующих одну из самых безутешных из всех вер: что люди – лишь разновидность букашек, и это *все* не имеет отца? Это ли путь внушить уважение к человеку как таковому? И не приведет ли это к тому, что убить человека станет столь же простым делом, как подстрелить воробья, а истребление народа Рохиллы столь же невинным, как проглотить мошек с куском сыра»²³. На том же основании, конкретно, на основании нашего собственного опыта, следовало бы также пересмотреть расхожее мнение историков о том, будто Робеспьер был противником атеизма потому, что последний был распространен среди аристократов; нет причин не верить ему, когда он говорит, что для него невозможно понять, как законодатель вообще может быть атеистом – ибо он неизбежно должен полагаться на «религиозное чувство, которое вызывает в душе идею санкции, данной предписаниям морали силой, превосходящей человеческую»²⁴.

Наконец (и для будущего американской республики, возможно, более важно), преамбула к Декларации независимости содержит вдобавок к апелляции к «Богу природы» еще одно предложение, содержащее отсылку к традиционному источнику авторитета для законов вновь созданного государства; и это предложение не диссонирует с деистическими убеждениями основателей или умонастроением Просвещения XVIII века. Знаменитые слова Джефферсона: «Мы считаем эти истины самоочевидными» исторически уникальным образом сочетают факт согласия – «мы считаем», – которое само по себе не может не быть относительным, с абсолютом, а именно с аксиоматической истиной, которая не нуждается ни в каком согласии на свой счет в силу собственной самоочевидности; она принуждает, не требуя аргументов или политического убеждения. По при-

чине этой своей самоочевидности, эти истины являются дорациональными – они осведомляют, информируют разум, не являясь результатами доказательств, – и поскольку их самоочевидность ставит их вне доказательности и дискурсивного рассуждения, они в каком-то смысле не менее принудительны, нежели «деспотическая власть», и не менее абсолютны, чем богооткровенные истины религии или аксиомы математики. По собственным словам Джефферсона, к таковым относятся «человеческие мнения и взгляды, зависящие от собственной воли людей, но невольно следующие очевидности, заложенной в их рассудке»²⁵.

Нет, пожалуй, ничего удивительного в том, что именно эпохе Просвещения довелось испытать принудительную природу аксиоматической, или самоочевидной, истины, парадигматическим примером которой со времен Платона служила истина математики. Совершенно прав был Мерсье де ла Ривьер*, писавший: *Euclide est un véritable despote et les vérités géométrique qu'il nous a transmises sont des loi véritablement despotiques. Leur despotisme légal et le despotisme personnel de ce Législateur n'en font qu'un, celui de la force irrésistible de l'évidence***²⁶. Более чем за сто

* Пьер-Поль (Ле) Мерсье де Ла Ривьер де Сен-Медар (ок. 1719 – ок. 1792) – французский экономист, представитель физиократов, разделявший взгляды Франсуа Кене. Выступал за свободу конкуренции, отмену всех ограничений в торговле, отстаивал важность земледелия как главного источника богатства. – *Прим. ред.*

** «Эвклид – подлинный деспот, и геометрические истины, которые он нам завещал, – подлинно деспотические законы. Их правовой деспотизм и личный деспотизм их законодателя – в одном и том же, в неодолимой силе очевидности» (*фр.*).

лет до этого Гроций, подобно ему, настаивал, что «даже Бог не может сделать так, чтобы дважды два не равнялись четырем». (Каковы бы ни были теологические и философские импликации формулы Гроция, ее политические интенции заключались в том, чтобы найти, чем связать и ограничить суверенную волю абсолютного монарха, притязавшего на воплощение божественного всеисия на земле, – то, над чем даже Бог не имел власти. Вопрос обладал большой теоретической и практической значимостью для политических мыслителей XVII века по той простой причине, что божественная власть, будучи по определению властью. Одного, могла проявлять себя на земле только как сверхчеловеческая сила, другими словами, сила, приумноженная и сделанная неодолимой средствами насилия. В данном контексте важно отметить, что только математические законы представлялись достаточно неодолимыми для того, чтобы сдерживать власть деспотов).

Ошибка данного подхода состояла не столько в уравнивании этой законодательной деятельности человеческого разума с аксиоматическими положениями, очевидность которых являлась принудительной для рассудка, благодаря чему возможно говорить о *dictamen rationis*, «диктате разума», сколько в уверенности, что эти математические «законы» той же природы, что и законы политики, или что первые могут каким-то образом влиять на последние. Очевидно, что Джефферсон должен был догадываться об этом хотя бы смутно. В противном случае он не позволил бы себе несколько несуразную фразу: «Мы считаем эти истины самоочевидными», но сказал бы: «Эти истины самоочевидны, а именно, они обладают принудительной властью, которая столь же неодолима, сколь и власть деспотическая; не они полагаются

нами, но мы полагаемся ими; они не нуждаются ни в каком согласии на свой счет». Он прекрасно знал, что высказывание «Все люди сотворены равными» не может обладать той же принудительной очевидностью, что и высказывания типа «дважды два равно четырем», ибо первое действительно представляет высказывание разума, или даже такого рода разумное высказывание, которое, если только не допустить, что человеческий разум направляем Богом к тому, чтобы признать некоторые определенные истины за самоочевидные, нуждается в согласии на свой счет; последнее же высказывание, напротив, укоренено в физической структуре человеческого мозга и в силу этого «неодолимо».

Если бы перед нами стояла задача интерпретировать систему американской республики исходя исключительно из двух ее главнейших документов, Декларации независимости и Конституции, то в таком случае преамбула к Декларации независимости была бы единственным источником авторитета, из которого Конституция (не в смысле акта конституирования правления, но в качестве закона страны) производила бы свою легитимность; поскольку сама Конституция, как в преамбуле, так и в поправках, составляющих Билль о правах, странном образом обходит молчанием вопрос о высшем авторитете. Авторитет самоочевидной истины может быть менее внушителен, нежели авторитет «Бога возмездия», однако он все еще определенно несет явные признаки божественного происхождения. Истины такого рода, как писал Джефферсон в первоначальном варианте Декларации независимости, «священны и неопровержимы». Однако не только человеческий разум, поднятый Джефферсоном до ранга «высшего закона», облакал бы авторитетом новый закон страны и старые законы морали, но также и божественно

инспирированный разум, «свет разума» (на языке той эпохи) и его истины просвещали бы совесть людей, так что люди могли бы следовать внутреннему голосу совести, посредством которого Бог обращается к человеку, говоря ему: «Ты должен сделать это» и, что более важно: «Ты не должен делать этого».

II

Без сомнения, существует множество способов обнаружить концы исторических «узлов», «завязанных» так или иначе на проблему абсолюта. Если взять Старый Свет, то можно указать на непрерывность традиции, которая уводит нас прямоком к последним векам Римской империи и первым векам христианства. Когда после того как «Слово стало плотью», воплощение божественного абсолюта на земле вначале оказалось представленным заместителями самого Христа, епископами и папой, которых сменили притязавшие на власть в силу своих божественных прав короли, пока, наконец, за абсолютной монархией не последовала не менее абсолютная суверенность нации. Переселенцы в Новый Свет освободились от бремени этой традиции не тогда, когда пересекли Атлантику, но когда под давлением обстоятельств – в страхе перед пустыней, где не ступала нога человека, и пугающей тьмой человеческого сердца – они по собственной инициативе конституировались в «гражданские политические организмы», взаимно обязав друг друга на предприятие, для которого не существовало никакого иного принудительного фактора; это не было революцией, но это было новое начинание в истории Запада.

Бросая взгляд назад, в прошлое, мы можем с нашей сегодняшней точки зрения оценить, какими преимуществами и недостатками обернулось это бегство. Нам известно, что оно спасло Америку от развития по образцу европейских национальных государств, поскольку прервало изначальное единство атлантической цивилизации более чем на сто лет и отбросило страну в «забытую Богом пустыню» нового континента, таким образом лишив ее духовных достижений Европы. В довершение этого (что в нашем случае наиболее важно) Америка избежала знакомства с самым упрощенным и опасным обличьем, какое в политической области когда-либо принимал абсолют: обличьем национального суверенитета. Цена за это, цена «изоляции», оторванности народа от своих корней и истоков в Старом Свете, возможно, не была бы столь высокой, если бы это политическое освобождение привело к избавлению от концептуальных, интеллектуальных шор западной традиции, которое, конечно же, не следует смешивать с забвением прошлого. Этого, к сожалению, не произошло; новизна политического развития Нового Света не привела к адекватному развитию новой мысли. Тем самым избежать проблемы абсолюта оказалось невозможным – даже при том, что ни один из многочисленных институтов или конституционных органов страны не имел аналогов в политической практике абсолютизма – в силу ее неотъемлемости от традиционной концепции закона. Если по умолчанию признать сутью секулярного закона заповедь, приказ или запрет, в таком случае, чтобы наделить подобный закон действенностью, необходимо божество. Если ориентироваться на естественные права, им будет Бог – творец природы. Если придерживаться «рационалистической» ориентации – то божественно направляемый разум.

Однако когда речь идет о Новом Свете, это замечание справедливо только теоретически. В принципе верно, что люди Американской революции интеллектуально и понятийно оставались привязанными к европейской традиции. Они оказались способными теоретически оформить опыт знакомства с колоссальными возможностями, которые заключала практика взаимных обещаний колониального периода, не в большей степени, чем были в состоянии признать в принципе (а не только в отдельных случаях) внутреннюю взаимосвязь между «счастьем» и действием. А именно что «действие, а не покой, доставляет нам удовольствие» (Джон Адамс). Если бы это слепое следование традиции оказало такое же влияние на судьбы американской республики, как и на умы теоретиков, то в таком случае авторитет этой новой формы правления вряд ли бы устоял перед натиском современности – в которой утрата политической сферой религиозной санкции является свершившимся фактом, – как не устоял он во всех других революциях. Однако этого не произошло. И от подобной участи Американскую революцию уберег не «Бог природы», не самоочевидная истина, а единственно сам акт основания.

Часто отмечалось, что действия людей революции в огромной степени вдохновлялись и направлялись примерами римской Античности. Это справедливо не только в случае Французской революции, действующие лица которой в самом деле проявляли чрезвычайную тягу к театральности. Американцы, пожалуй, в меньшей степени равнявшиеся на образцы Античности – что, однако, не мешало Томасу Пейну повторять об Америке, что она «будет в увеличенном размере тем, чем Афины были в миниатюре», – также имели представление о римской добродетели. Когда Сен-Жюст восклицал: «Мир пуст пос-

ле римлян и полнится только памятью о них, которая на сегодня – наше единственное пророчество свободы», он вторил Джону Адамсу, для которого «Римская конституция сформировала благороднейший народ и величайшую власть, какие когда-либо существовали»; замечание Пейна предшествовало предсказанию Джеймса Уилсона, что «слава Америки будет соперничать со славой Греции и затмит ее»²⁷. Мы уже говорили о том, насколько странным было это восхищение Античностью, насколько оно диссонировало с духом того времени, насколько неожиданным было обращение людей революции к отдаленному прошлому, столь яростно разоблачаемому учеными и философами XVII века. И все же, если вспомнить, с каким пиететом по отношению к «античному благоразумию» Харрингтон и Мильтон еще в XVII веке приветствовали непродолжительную диктатуру Кромвеля, с какой безошибочной интуицией в первой половине XVIII века Монтескье обратил внимание на римлян, вполне можно прийти к заключению, что без классического образца, не утратившего своей привлекательности в течение прошедших тысячелетий, никто из людей революции по обе стороны Атлантики не отважился бы предпринять действия, обернувшиеся в итоге беспрецедентной акцией. В историческом плане дело обстояло так, словно возрождение Античности во времена Ренессанса, оборвавшись с наступлением Нового времени, внезапно обрело второе дыхание, словно республиканский пыл непродолжительной и бурной истории итальянских городов-государств – обреченных, как хорошо знал Макиавелли, с приходом национального государства – затаился только до той поры, чтобы дать европейским нациям время окрепнуть под опекой абсолютных государей и просвещенных деспотов.

Как бы то ни было, причиной, по которой люди революции обратились к Античности за помощью и вдохновением, никоим образом не было романтическое томление по прошлому и традициям. Романтический консерватизм (а какой консерватизм, заслуживающий этого имени, не был романтическим?) явился последствием революций, или, более конкретно, – последствием неудачи революций в Европе; и этот консерватизм обратился к Средним векам, а не к Античности; он превознес те века, когда секулярная область мирской политики светила светом величия Церкви, то есть не своим, а отраженным светом. Люди революции гордились своей «просвещенностью», своей интеллектуальной свободой от традиции, и так как они еще не знали, как дорого обойдется им это небрежение традицией, они не были испорчены сентиментальностью на тему добрых старых времен, которой была насыщена интеллектуальная атмосфера XIX века. Их обращение к мудрости древних произошло потому, что они открыли в них нечто, что не было донесено ни традицией обычаев и институтов, ни традицией западной мысли. Не традиция обратила их к началу истории Запада, но, напротив, их собственный опыт, нуждавшийся в моделях и прецедентах. И основной моделью и прецедентом, при всей их риторике на тему славы и величия Афин и Греции, была для них, как ранее для Макиавелли, Римская республика, ее история и институты.

Для того чтобы яснее понять, какие именно уроки и прецеденты хотели извлечь люди революций, обратившись к примеру Рима, надо вспомнить другой часто упоминаемый факт, который, правда, играет заметную роль только в Американской революции. Многие историки, особенно в XX веке, не

сколько смущались тем обстоятельством, что Конституции, которая, по словам Джона Куинси Адамса, была путем величайших усилий «добыта под давлением необходимости у не проявлявшей ни малейшего энтузиазма нации», назначено было в одночасье превратиться в объект «неразборчивого, почти слепого поклонения», как однажды заметил Вудро Вильсон²⁸. Можно даже несколько видоизменить слова Баджота насчет английского правления и утверждать, что Конституция усилила американское правление «силой религии». С той только поправкой, что то, что связало американский народ с его Конституцией, не было ни христианской верой в Бога, ни древнееврейским послушанием Творцу, бывшему одновременно Законодателем вселенной. Если отношение американцев к революции и Конституции вообще может быть названо религиозным, то слово «религия» должно быть понято в исконно римском смысле, в каком оно первоначально не означало ничего большего, чем *religare*^{*}, связывание себя с началом, подобно тому, как римское *pietas*^{**} состояло в связи с началом римской истории, основанием Вечного города. В исторической перспективе люди Американской революции, подобно своим коллегам по другую сторону Атлантики, были неправы, полагая, будто революция состоит только в *re-volutio*, в возврате назад к «раннему времени» с целью вернуть древние права и свободы. Однако в политической перспективе они были правы, когда выводили авторитет и стабильность любого политического образования из его начала. Ошибка же их состояла в том, что они и не помышляли об ином

* Связывать сзади, привязывать (*лат.*).

** Набожность, благочестие, милосердие (*лат.*).

начале, кроме того, что имело место в далеком прошлом. Вудро Вильсон, даже не подозревая об этом, назвал американское поклонение Конституции «слепым» и «неразборчивым», потому что ее истоки не были освящены ореолом времени; возможно, политический гений американского народа или великая удача, выпавшая на долю американской республики, как раз и состояли в этой слепоте, или, говоря по-другому, в необычной способности взирать на вчерашний день глазами грядущих веков.

Может возникнуть мысль, будто бы большая часть успеха американских основателей в организации нового политического организма – деле, в котором других революционеров подстерегала неудача, – достаточно стабильного, чтобы устоять перед натиском грядущих веков, была предрешена в тот самый момент, когда Конституции стали «поклоняться», едва она вступила в силу. И так как именно в этом отношении Американская революция наиболее явно отличалась от всех других, последовавших за ней, может возникнуть соблазн сделать вывод, что именно авторитет, заключенный в самом акте основания, а не вера в «Бессмертного Законодателя» или обещания воздаяния или угрозы наказания в «загробной жизни», как и не сомнительная самоочевидность истин, перечисленных в преамбуле к Декларации независимости, гарантировал стабильность новой республики. Этот авторитет, конечно же, не имел ничего общего с абсолютном, который люди революций искали с таким отчаянием, дабы обеспечить источник действенности своих законов и исток легитимности нового правления. В конечном счете римская модель здесь снова утвердилась почти автоматически в умах тех, кто, полностью отдавая отчет в собственных намерениях, обратился к римской истории и римским политиче-

ским институтам с целью подготовить себя для политического поприща.

Авторитет, на котором основывалось римское государство, заключался не в законах и не нуждался в вышестоящем авторитете. Он был воплощен в политическом институте, римском сенате – *potestas in populo*, но *auctoritas in Senatu*, – и тот факт, что верхняя палата конгресса была названа по аналогии с этим римским институтом, свидетельствует только о том, что американский сенат имеет мало общего с римской или даже венецианской моделью; он отчетливо указывает, насколько полюбилилось это слово тем, кто настроился на дух «античного благоразумия». Среди «многочисленных нововведений на американской сцене» (Мэдисон), пожалуй, самое значительное, и уж, конечно, самое заметное, состояло в перемещении места пребывания авторитета из (римского) сената в Верховный суд. Что оставалось близким римскому духу, так это необходимость в установлении конкретного института, который, в явном отличии от законодательной и исполнительной властей, был задуман специально как воплощение авторитета. Именно этим некорректным употреблением слова «сенат», или скорее своим нежеланием наделять авторитетом законодательную власть, «отцы-основатели» продемонстрировали, насколько хорошо они усвоили свойственное римлянам различие между властью и авторитетом. Ибо причина, по которой Гамильтон настаивал, что «величие национального авторитета должно проявить себя через посредство судов справедливости»²⁹, состояла в том, что, с точки зрения власти, судебная власть, не обладая «ни силой, ни волей, но только суждением ... вне всякого сравнения была слабейшей из всех трех властей»³⁰. Другими словами, сам авторитет сделал ее непригод-

ной для власти, также как, наоборот, само обладание законодательной властью сделало сенат непригодным в качестве носителя авторитета. Даже судебный контроль, этот, согласно Мэдисону, «уникальный вклад Америки в политическую науку», не обошелся без своего прототипа в виде римского института цензуры; и еще в качестве «Совета Цензоров» «в Пенсильвании в 1783-м и 1784 году» ему довелось «исследовать, “не нарушена ли конституция и не превысили ли свои полномочия законодательная и исполнительная власти”»³¹. Суть, однако, состоит в том, что, когда этот «великий и новый эксперимент в политике» был инкорпорирован в Конституцию Соединенных Штатов, он вместе со своим именем утратил и признаки, свойственные ему в Античности – власть *censores*, цензоров*, с одной стороны, их сменяемость – с другой. Если смотреть на это с точки зрения социальных институтов, именно отсутствие власти в сочетании с несменяемостью судей свидетельствовало о том, что подлинным местом средоточия авторитета в американской республике и является Верховный суд. И этот авторитет принял форму непрерывного конституционного процесса, поскольку Верховный суд действительно, по выражению Вудро Вильсона, представлял «своего рода непрерывную сессию Конституционной Ассамблеи»³².

Тем не менее, хотя американская институциональная дифференциация между властью и авторитетом имеет явно

* Цензор (*лат.*) – один из двух крупных магистратов Древнего Рима, в обязанности которого входили проведение цензовой переписи, наблюдение за правильным поступлением налогов, сдача на откуп госдоходов и надзор за благообразием населения; избирались сначала на 5 лет, с 434 года до н. э. – на полтора года.

римские черты, ее собственное понятие авторитета совершенно иное. В Древнем Риме функция авторитета была политической и состояла в подаче совета – *alicui auctorem esse*. В Америке функция авторитета – правовая и состоит в интерпретации. Авторитет Верховного суда был заключен в Конституции, определенным образом прописанном документе. Римский сенат, *patres*, или отцы, Римской республики, обладали авторитетом, поскольку представляли (или скорее олицетворяли) предков, притязание которых на авторитет в государстве основывалось на том факте, что они основали это государство, что они в буквальном смысле явились его «отцами-основателями». Римские сенаторы были представителями основателей города Рима, а вместе с ними был представлен дух основания, начало, и *principium* и принцип тех *res gestae**, которые стали неотъемлемой частью истории народа Рима. Ибо *auctoritas*, этимология которого восходит к *augere*, означающему «расти и приумножать», зависел от жизнеспособности духа основания, посредством которого и было возможно приращивать, увеличивать и расширять основания, заложенные предками. Непрерывность этого прирастания, бывшего также авторитетом в смысле *auctoritas*, могла осуществиться только через традицию, через передачу принципа, установленного в начале, от поколения к поколению, через непрерывный ряд последователей. В Риме быть в этом непрерывном ряду последователей значило обладать авторитетом. А оставаться связанным с начинанием предков узамы благочестивого поминовения и почитания означало обладать римской *pietas*, быть «религиозным», или «привязанным»,

* Дела, подвиги (лат.).

к своим собственным началам. Тем самым не издание законов (хотя оно весьма высоко ценилось в Риме) и не власть как таковая обладали в глазах римлян добродетелью высочайшей пробы, но основание новых государств или же сохранение и приращение уже основанных: *Neque enim est ulla res in qua proprius ad deorum numen virtus accedat humana, quam civitates aut condere novas aut conservare iam conditas**³³.

Слияние авторитета, традиции и религии, – все то, что одновременно брало начало в акте основания, было становым хребтом римской истории от начала и до конца. По той причине, что авторитет означал прирастание основания, Катон мог сказать, что *constitutio rei publicae*, установление и конституирование государства «было делом не одного человека и не одного времени». Посредством *auctoritas* постоянство и изменчивость связывались воедино, в силу чего, хорошо ли, худо ли, на протяжении римской истории изменение не могло означать ничего иного, кроме увеличения и расширения старого. Для римлян, по крайней мере, завоевание Италии и строительство империи были оправданными в той степени, в какой завоеванные территории расширяли основание города и оставались связанными с ним.

Последний момент, а именно идея тесной взаимосвязи между основанием, приумножением и сохранением, вполне могла явиться наиболее значительной из всех идей, какую люди революции почерпнули не путем сознательного размышления,

* «Ведь ни в одном деле доблесть человека не приближается к могуществу богов более, чем это происходит при основании новых государств и при сохранении уже основанных». См.: Цицерон. О государстве. Кн. 1.

но благодаря тому, что прошли школу римской Античности. Из этой школы вышла идея Харрингтона «*commonwealth for increase*»*, постоянно увеличивающегося государства, ибо как раз таковым была Римская республика. Несколькими веками раньше Макиавелли почти дословно воспроизвел знаменитое высказывание Цицерона, хотя и не посчитал нужным упомянуть его имя: «Ни один из людей не возносился на такую высоту ни за какие из своих деяний, как те, кто реформировали республики и королевства новыми законами и институтами... После богов эти люди первыми достойны похвал»³⁴. Если ограничиться XVIII веком, то людям революции должно было представляться, будто их главная непосредственная проблема, превратившая теоретический и правовой вопрос об абсолюте в камень преткновения для практической политики – как сделать союз «долговечным»³⁵, как придать основанию постоянство, как обрести легитимность для политического организма, который не может претендовать на древность (и что, как не древность, до сих пор всегда производила на человека «впечатление правоты», как однажды заметил Юм?), – получила простое, почти механическое решение в Древнем Риме. Концепция римского авторитета предполагает, что акт основания сам собой неизбежно порождает и гарантирует свою собственную стабильность и постоянство, и авторитет в данном контексте

* «The Commonwealth of Oceana», «Республика Океания» – политический трактат в жанре утопии английского публициста и политического деятеля Джеймса Харрингтона (1611–1677). Опубликован впервые в период протектората Кромвеля в 1656 году и вышел с авторским посвящением «его высочеству Лорду Протектору Республики Англии, Шотландии и Ирландии...»

есть ни больше ни меньше как своего рода необходимое «прирастание», посредством которого все нововведения и изменения остаются привязанными к основанию, одновременно приращиваемому и увеличиваемому ими. Так, поправки к Конституции приращивают и увеличивают первоначальные основания американской республики; нет надобности говорить, что сам авторитет американской конституции зиждется на ее внутренней способности улучшаться* и прирастать. Эта идея совпадения основания и сохранения посредством приращения – взаимосвязи «революционного» акта начинания чего-то совершенно нового и консервативного духа заботы об этом новом начале на протяжении веков – является типично римской и может быть обнаружена практически на каждой странице римской литературы. Само это совпадение революционного и консервативного, пожалуй, лучше всего иллюстрирует латинский эквивалент слова «основывать» – *condere*** , происходящего от имени раннелатинского бога Кондитора, основная функция которого состояла в наблюдении за приростом и урожаем; судя по всему, он был новатором и охранителем в одном лице.

То, что эта интерпретация Американской революции через призму римского духа не является плодом фантазии, удостоверяется тем любопытным фактом, что не одни мы называем людей революции именем «отцы-основатели». Они сами осмыслили себя подобным же образом. Этот факт не так давно послужил

* Собственно, и само англ. слово *amendment* (от глаг. *to amend*, улучшать) – так называется поправка к Конституции США – буквально означает «улучшение».

** Латинский глагол, который помимо значений «положить начало», «учредить», «основывать» имеет также смысл «оберегать», «хранить».

основанием для весьма неблагоприятного вывода, будто эти люди вообразили себя наделенными большей добродетелью и мудростью, чем ожидали от своих потомков³⁶. Однако даже беглого знакомства с образом мысли и стилем того времени достаточно, чтобы убедиться, сколь чуждой была их уму эта мнимая самонадеянность. Дело обстоит гораздо проще: они мнили себя основателями, поскольку сознательно ориентировались на подражание римскому образцу и на состязание с римским духом. Когда Мэдисон говорит о «преемниках», на которых будет «возложено ... улучшить и увековечить» великий замысел, «выношенный предшественниками», он имеет в виду «ту печать благоговения, которую время накладывает на каждую вещь и без которой мудрейшее и свободнейшее государство не обладает требуемой стабильностью»³⁷. Без сомнения, однажды американские основатели облачились в одежды римских *maiores*, предков, которые по одному тому только, что были предками, заслуживали права называться «величайшими». Однако дух, в котором совершалось надевание этих одежд, ни в коей мере не был духом самонадеянности, высокомерия; он проистекал из того простого рассуждения, что либо они – действительно основатели и тогда автоматически попадают в ранг *maiores*, либо же они, если потерпят поражение, вообще никто. В расчет здесь брались не мудрость, не добродетель, но исключительно сам акт основания, который был неоспорим. Они отдавали себе отчет в том, что совершили, и вполне разбирались в истории, чтобы быть благодарными судьбе за то, что «им довелось жить в такое время, в какое не отказались бы жить величайшие законодатели древности»³⁸.

Ранее мы уже отмечали двойственность значения слова «конституция», Мы можем понимать под ней, вслед за Томасом

Пейном, «предшествующий правительству» акт конституирования, посредством которого народ образует или конституирует себя в политический организм, при этом не забывая о том, что обычно мы понимаем под ней результат этого акта – конституцию как писанный документ. Если мы еще раз переключим наше внимание на то «неразборчивое и слепое поклонение», с которым народ Соединенных Штатов взирал все это время на свою «Конституцию», мы можем заметить, насколько двойственным всегда было это поклонение. Ибо в одно и то же время его объектом являлся и акт конституирования, и писанный документ. В свете весьма необычного факта, что культ Конституции в Америке пережил более сотни лет придирчивой критики и яростных разоблачительных атак как на сам документ, так и на все те «истины», которые для основателей были самоочевидными, может возникнуть соблазн сделать вывод, что воспоминание о самом событии – сознательном основании народом нового государства – продолжало заслонять действительный результат этого акта, сам документ, оберегая их от воздействия времени и изменившихся обстоятельств. Можно, пожалуй, даже предсказать, что авторитет республики останется целым и невредимым до тех пор, пока не подвергнется забвению сам акт, начало как таковое.

Факт, что люди Американской революции полагали себя «основателями», свидетельствует о том, что они таким образом предвосхитили следующее: что именно акту основания суждено в конечном счете сделаться истоком авторитета в новом политическом организме, а вовсе не Бессмертному Законодателю, или самоочевидной истине, или любому другому трансцендентному, надмирному источнику. Из этого следует, что бесполезно искать абсолют, чтобы разорвать порочный круг, в кото-

ром неизбежно запутывается всякое начинание, ибо этот «абсолют» заключен в самом акте начинания. До некоторой степени это никогда не составляло секрета, хотя никогда не получало достаточного выражения в теоретической мысли по той простой причине, что проблема начала до наступления эры революций была окутана завесой тайны и оставалась предметом для спекуляций. Акт основания вышел на дневной свет и предстал перед глазами современников только сейчас. А до той поры, на протяжении тысячелетий, оставался объектом легенд об основании, в которых воображение пыталось проникнуть в события, лежащие за пределами досягаемости памяти. Если не касаться фактической стороны этих легенд, можно сказать, что их историческое значение состоит в демонстрации того, какими путями человеческий ум пытался решить проблему начала – нового, не связанного с предыдущим события, вторгающегося в непрерывную последовательность исторического времени.

Что до людей революции, были только две легенды об основании, с которыми они были знакомы не понаслышке: библейская история об исходе племени Израиля из Египта и история Вергилия о странствиях Энея после того, как он покинул горящую Троию. Обе легенды повествуют об освобождении. Одна – об освобождении от рабства, вторая – об освобождении от угрозы уничтожения; и обе истории ставят во главу угла будущее обещание свободы, конечное завоевание обетованной земли или основание нового города – как в самом начале своей великой поэмы Вергилий обозначает ее действительное содержание. В отношении революции эти легенды содержат один важный урок; с поразительным единодушием обе они настаивают на существовании некоторого разрыва между концом старого

порядка и началом нового, и в данном случае уже не так важно, чем заполнен этот разрыв, пробел: бесцельным сорокалетним скитанием племен Израиля по пустыне или приключениями и опасностями, которые подстерегали Энея по дороге в Италию. Если эти легенды и способны чему-то научить, то этот урок – в указании, что свобода не в большей мере является автоматическим результатом освобождения, чем новое начало является автоматическим последствием конца. Для тех, кто принимал активное участие в революционных событиях, революция должна была представляться мифическим разрывом, пробелом между концом и началом, между уже-нет и еще-нет. И эти времена перехода от рабства к свободе должны были приковывать их воображение, поскольку легенды в один голос говорили о великих лидерах, появляющихся на исторической сцене именно в эти периоды разрыва исторического времени³⁹. Более того, вопрос об этом пробеле, разрыве так или иначе проникает во все спекуляции на тему природы времени, отклоняющиеся от обычного представления о нем, как о непрерывном потоке; тем самым он являлся вполне привычным предметом человеческих рассуждений и воображения в той мере, в какой они затрагивали природу начала. Однако то, что было известно из спекулятивных мыслей и легенд, впервые явилось как действительная реальность. И если кто-то пытается датировать революцию, вписывая ее в рамки существующей хронологии, он в действительности занимается невозможным, ибо как вообще можно запечатлеть, подогнать под всеобщий ранжир этот разрыв, пробел в хронологии и в историческом времени?⁴⁰

Эта произвольность заложена в самой природе начала. Оно находится не только вне логики причинных связей, цепо-

чек, в которых каждое следствие само тут же становится причиной для новых следствий, оно вообще не имеет ничего, за что можно было бы ухватиться; дело выглядит так, будто оно явилось ниоткуда – как во времени, так и в пространстве. Так, словно на миг, миг начала, начинатель отменил само время, или если бы актеры внезапно выпали из непрерывного временного потока. Проблема начала, как известно, впервые возникает в размышлениях на тему возникновения вселенной, и решение ее парадоксов, предложенное древними евреями, состоит в допущении существования Бога-Творца, находящегося вне собственного творения подобно тому, как ремесленник находится вне изделий своего ремесла. Другими словами, проблема начала в данном случае решена путем допущения начинателя, чьи начинания не могут более оспариваться потому, что он есть «от вечности до вечности». Эта вечность есть временной абсолют, и в той мере, в какой начало вселенной восходит к этой области абсолютного, оно уже более не является произвольным, но укоренено в чем-то, что, хотя, быть может, и выходит за пределы доступного человеческому разумению, тем не менее обладает разумом, своим собственным рациональным основанием. Курьезный факт, что люди революций ударились в отчаянный поиск абсолюта в тот самый момент, когда от них требовались действия, вполне мог быть вызван стандартами мыслительных навыков людей Запада, в соответствии с которыми любое совершенно новое начало нуждается в абсолюте, из которого оно проистекает и посредством которого «объясняется».

Но как ни объясняй иудео-христианской традицией эти невольные мысленные реакции людей революции, в своих сознательных усилиях справиться с парадоксами проблемы начала

в делах основания они, вне сомнения, обращались не к «В начале сотворил Бог небо и землю», но к «античному благоразумию», к политической мудрости Античности, более конкретно – к римской Античности. Нет ничего случайного в том, что возрождение античной мысли и попытки воссоздать элементы политической жизни Античности обошли (или не поняли) греков и ориентировались почти исключительно на образцы римской истории. Римская история буквально вращалась вокруг идеи основания, так что ни одно из фундаментальных политических понятий, таких как авторитет, традиция, религия, закон, *et cetera*, не может быть понято без обращения к великому делу, стоящему у истока римской истории и летоисчисления *urbs condita*, основания Вечного города. Тогдашнее решение римлянами проблемы, связанной с этим начинанием, пожалуй, лучше всего может быть проиллюстрировано известным призывом, с которым Цезарь обратился к Сципиону, предложив ему стать *dictator rei publicae constituendas*, установить диктатуру на роковой период конституирования – или скорее реконституирования – публичного пространства, республики в ее исконном значении⁴¹. Это решение стало источником, вдохновившим «деспотизм свободы» Робеспьера, и если бы Робеспьер захотел оправдать свою диктатуру в целях создания конституции свободы, он вполне мог бы сослаться на Макиавелли: «Основать новую республику или полностью реформировать старые институты существующей может быть делом только одного человека»⁴²; в данном вопросе он мог бы также опираться на Джеймса Харрингтона, который, ссылаясь «на древних и их ученого ученика Макиавелли (единственного политика последних времен)»⁴³, также утверждал, что «законодателем» (который для Харрингтона был тождественен основателю)

«должен быть один человек, и... Государство должно быть создано все целиком и сразу.. По коей причине мудрый законодатель ... вполне законно может пытаться сосредоточить суверенную власть в своих собственных руках. И ни один здравомыслящий человек не станет осуждать те чрезвычайные меры, какие будут в таком случае необходимы, если их целью будет не что иное, как конституция хорошо устроенной республики (*commonwealth*)»⁴⁴.

Как бы ни были близки люди революций к духу древних римлян, сколь бы ревностно ни следовали они совету Харрингтона «перерывать архивы античного благоразумия»⁴⁵ (и никто не посвятил этому занятию больше времени, чем Джон Адамс), по отношению к их основному занятию – конституции, совершенно нового, не связанного ни с чем ранее существовавшим политического организма, – эти архивы хранили молчание. Удивительно, но в римской концепции основания доминировало представление о том, что не только все решающие политические изменения в римской истории были реконституциями, конкретно – реформами старых институтов и восстановлением первоначального акта основания, но даже этот первоначальный акт основания считался переустановлением, восстановлением и реставрацией. На языке Вергилия, основание Рима было воссозданием Трои, Рим в действительности был второй Троей. Даже Макиавелли, отчасти потому, что он был итальянцем, частично оттого, что он был близок к римской истории, мог сохранять уверенность, что новое основание чисто секулярной сферы политики, вокруг которого вращалась его мысль, на деле было ни чем иным, как радикальной реформой «древних институтов»; и даже Мильтон многими годами позднее мог все еще мечтать не об основании нового Рима, но о строительстве «Рима заново».

Единственным мыслителем, постигшим идею основания во всей ее глубине, был Харрингтон, и лучшим доказательством тому служит факт, что он начинает оперировать совершенно отличными образами и метафорами, чуждыми римскому духу. Защищая «чрезвычайные меры», необходимые для кромвелевой *commonwealth*, он внезапно выходит за рамки римской традиции и употребляет образ из области, не имеющей никакого отношения к политике: «Как нет книги или здания, которые достигли бы совершенства, если у них не было одного единственного автора или архитектора, так и республика (*commonwealth*) той же природы»⁴⁶. Под «чрезвычайными мерами» он понимает средства насилия, являющиеся обычными и необходимыми для цели устройства именно потому, что в этом случае создается нечто. Создается, однако, не из ничего, но из имеющегося материала, который должен быть подвергнут насильственному воздействию в процессе устройства для того, чтобы из него возник объект, который мы строим. При этом нельзя сказать, что римский диктатор был устройтеlem и граждaне, на которых распространялась его чрезвычайная власть, были чем-то большим, нежели человеческим материалом, из которого можно что-либо «построить». Безусловно, Харрингтон еще не мог знать о тех великих опасностях, которые сулило океаническое предприятие, как не мог он предвидеть, каким образом распорядится «чрезвычайными мерами» насилия Робеспьер, уверовавший в роль архитектора, возводящего из человеческого материала новую республику, как будто это архитектурное сооружение. Вышло так, что вместе с новым начинанием на сцену европейской политики вновь проникло первородное легендарное преступление человека Запада, как если бы

братоубийству вновь довелось служить началом братства, а зверству – источником гуманности, с той разницей, что ныне, в разительном контрасте с извечными мечтаниями человека (как и с более поздними упованиями Маркса на насилие как повивальную бабку истории), насилие не дало жизни ничему новому и стабильному, но, напротив, утопило в «революционном потоке» как само начинание, так и его начинателей.

Возможно, именно по причине этой внутренней близости между произвольностью, присущей любому начинанию, и человеческой склонностью к преступлению римляне решили вести свое происхождение не от Ромула, убившего Рема, но от Энея⁴⁷ – *Romanae stirpis origo* («зачинателя племени римлян»), который *Ilium in Italiam portans*, «принес в Италию Илион и его сраженных пенатов»⁴⁸. Несомненно, это предприятие также сопровождалось насилием – войной Энея с коренными обитателями Италии, однако эта война в глазах Вергилия была необходима для того, чтобы аннулировать результаты войны против Трои; поскольку возрождению Трои на земле Италии – *illic fas regna resurgere Troiae* было назначено спасти тех, «что от греков спаслись и от ярости грозной Ахилла», и тем самым воскресить *gens Hectorea*, Гекторов род⁴⁹, исчезнувший, согласно Гомеру, с лица земли. Троянская война должна была быть повторена еще раз, что означало обращение порядка событий, как он изложен в поэмах Гомера. (Здесь критикуется не только Гомер, но и греки, которые не знали другого завершения войны, кроме победы для одних и смерти или позора рабства для других). Это обращение, переименование Гомера в великой поэме Вергилия можно считать намеренным и полным. Ахилл опять одержим неукротимым гневом; Турн начинает словами: «Расскажи сам

ты Приаму о том, что и здесь нашли вы Ахилла»⁵⁰; здесь также есть «для Трои воскресшей новый Парис и второй губительный свадебный факел»⁵¹. Сам Эней со всей очевидностью являет собой второго Гектора, и в центре этого всего опять находится женщина, Лавиния, – на месте Елены. И вот, собрав всех гомеровских действующих лиц, Вергилий еще раз проигрывает старую историю: на этот раз Турн-Ахилл бежит перед Энеем-Гектором, Лавиния – теперь невеста, а не неверная жена, и война завершается не победой и отплытием одной стороны и истреблением и рабством другой, но «неразрывным союзом двух равноправных народов, из которых никто не был побежден»⁵², поселяющихся вместе, как и предвещал Эней еще до начала войны.

В данном случае нас интересует только то, что имеет отношение к революции, а потому мы опускаем демонстрацию Вергилием знаменитого римского милосердия, *clementia*, – *parcere subiectis et debellare superbos** – с лежащим в его основе римским пониманием войны, согласно которому целью войны является не просто победа, но союз враждовавших сторон, которые отныне становятся партнерами, *socii*, или союзниками благодаря новому взаимоотношению, устанавливаемому в самой борьбе, и подтвержденному посредством инструмента *lex*, то есть римским законом. Поскольку Рим был основан на этом законе-договоре между двумя этнически различными и враждующими племенами, призыванием Рима в конечном счете могло стать *totum sub leges mitterat orbem*, «поставить весь мир под власть законов». Гений римской политики – и Вергилий лишь выразил

* «Ниспроверженных щадить и усмирять горделивых» (лат.). – Вергилий. Энеида, VI, 53.

то, что содержалось в самоосмыслении римлян, – заключался в легендарных сказаниях об основании города.

И тем не менее более важным представляется то, что в этом самоосмыслении, самооценке основание Рима не понималось как абсолютное, берущееся из ниоткуда новое начало. Рим был воскрешением Трои и переустановлением некоего ранее существовавшего города-государства, линия преемственности с которым никогда не прерывалась. И нам достаточно только вспомнить другую великую поэму Вергилия – «Буколики», ее четвертую эклогу, чтобы удостовериться в важности для этого самоосмысления представления конституции в терминах реставрации и переустановления. И если Вергилий говорит о правлении Августа, что в нем «вновь нарождается великий порядок веков» (как все стандартные переводы на современные языки не вполне правильно перелагают центральную строку поэмы: *Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*), то именно потому, что этот «порядок веков» не есть американский *novus ordo saeculorum* в смысле «абсолютно нового начала»⁵³ – речь здесь идет скорее о том, что в совершенно отличном контексте еще раз появляется в «Георгике», а именно о «недавно возникшего мира днях»⁵⁴. Четвертая эклога примечательна своим возвращением к началу, новый приход которого она предвещает: «Дева грядет к нам опять, грядет Сатурново царство», как гласит следующая строка. Из этого, без сомнения, следует, что ребенок, рождение которого предвещается в поэме, не есть *Θεος σωτήρ*, божественный спаситель, являющийся из некоего трансцендентного, запредельного мира. Совершенно недвусмысленно этот ребенок – человеческое дитя, рожденное в историческом времени; и этому мальчику предстоит узнать *heroum laudes et facta par-*

entis, «про доблесть героев и про деянья отца», чтобы стать способным делать то, к чему подготавливало его все римское воспитание – «миром владеть, успокоенным доблестью отчей». Вне сомнения, поэма эта – гимн рождению, похвальная песнь рождению ребенка и возвешение нового поколения – *nova progenies*, вовсе не будучи предсказанием пришествия божественного ребенка и спасителя, она в то же самое время представляет утверждение божественности рождения самого по себе, того, что потенциальное спасение мира заключается в факте обновления человеческим родом самого себя в новых поколениях.

Мы так подробно остановились на поэме Вергилия потому, что мне кажется, будто поэт I века до н. э. предвосхитил то, что самый римский из всех христианских мыслителей, Святой Августин, выразил на концептуальном и христианском языке в V веке н. э.: *Initium ergo ut esset, creatus est homo* («Чтобы быть этому началу, был сотворен человек») ⁵⁵ и чему в итоге вновь надлежало стать в повестку дня в ходе революций Нового времени. В данном случае нас интересует не столько глубоко римская идея о том, что все основания являются переустановлениями и реконституциями, сколько неким образом с ней связанное, но в то же время отличное представление, что человек экзистенциально подготовлен для парадоксальной, с точки зрения логики, задачи нового начинания в силу того, что он сам представляет собой новое начало и тем самым – нового начинателя, что сама способность к начинанию заключена в факте рождения человека, в факте, что человеческие существа являются в этот мир благодаря рождению. Не распространение чуждых культов – культов Изиды или христианских сект – в клонящейся к упадку империи подвигло римлян на принятие культа «ребенка» с го-

товностью, большей, нежели та, с какой они принимали почти все остальное из экзотических культур завоеванного мира⁵⁶; скорее все было наоборот: поскольку римская политика и римский дух были уникальным образом завязаны на неприкосновенность начала в основании их города, азиатские культы, ставившие в центр рождение ребенка-спасителя, обладали для них такой притягательностью. Не их необычность сама по себе привлекала к ним людей римской культуры и формации, но близость к рождению и основанию, другими словами, появление привычной мысли в необычном обличье.

Как бы то ни было, когда американцы решили поменять в строке Вергилия *magnus ordo saeculorum* на *novus ordo saeculorum*, они тем самым признали, что речь более не идет об основании «Рима заново», но об основании «нового Рима», что нить преемственности, связывавшая историю Запада с основанием нового города и, в свою очередь, это основание – с доисторическими воспоминаниями о Греции и Трое, оборвана и не может быть восстановлена. И признание это было неизбежным. Американская революция, не имевшая прецедентов в этом отношении вплоть до развала европейской колониальной системы и возникновения новых наций в нашем столетии, в значительной мере была не только основанием нового государства, но и началом особой национальной истории. Каково бы ни было влияние колониального опыта и доколониальной истории на ход революции и формирование публичных институтов в Америке, ее история (как независимой сущности) начинается только со времени революции и основания республики. Тем самым люди Американской революции, осведомленность которых в абсолютной новизне их предприятия равнялась их одержимости, оказались

вовлеченными в нечто, для чего ни история, ни легенды их традиции не могли предложить помощи и прецедента. И все же, читая четвертую эклогу Вергилия, они могли хотя бы ощутить возможность решения парадоксов начала, не нуждающегося в абсолюте, дабы разорвать порочный круг, в котором перемешивались все начинания. Акт начинания избавляет от произвольности то, что он несет в самом себе собственный принцип, о чем говорит латинское слово *principium*, в котором начало и принцип неразрывно связаны друг с другом. Абсолют, из которого начало производит себя и который должен спасти его от внутренней произвольности, есть принцип, который проявляет себя в мире одновременно с ним. То, как начинатель (каковы бы ни были его намерения) начинает свое дело, предопределяет его закон и принцип действия для тех, кто примкнул к нему с целью принять участие и довести его до конца. Начало есть принцип всякого поступка, и как таковое оно никогда не исчезает полностью, отныне вдохновляя все, что последует за ним, и оставаясь видимым в мире до самого конца всей проистекающей из него истории. И не только наш язык производит «принцип» от латинского *principium*, тем самым предлагая решение для абсолюта в области человеческих дел, которые не могут быть решены иначе и по своему определению относительны; греческий язык в удивительном согласии с латынью говорит о том же. Ибо греческое слово, означающее «начало», означает одновременно и «принцип». Никто из последующих поэтов или философов не выразил сокровеннейший смысл этого совпадения с большим блеском и лаконичностью, нежели Платон, когда на закате своей жизни он почти случайно обронил: *αρχη γαρ και θεος εν ανθρωποις ιδρυμενη αωζει παντα* («Ибо божественное на-

чало, зиждущееся в человеке, спасает все [если только каждый уделяет ему подобающий почет]»⁵⁷. Мы, пытаясь передать первоначальный смысл, позволим себе перефразировать: «Ибо начало, поскольку оно содержит свой собственный принцип, есть также Бог, который, пока он пребывает среди людей, пока он вдохновляет их поступки, спасает все». Тот же опыт несколькими столетиями позже вызвал к жизни слова Полибия: «Начало не просто половина целого, но простирается до самого конца»⁵⁸. И не что иное, как это же самое постижение тождественности *principium* и принципа, в конечном счете убедило американскую общину обратиться «к своим истокам за объяснением ее отличительных качеств и тем самым – за указанием того, что уготовано ей будущим»⁵⁹, как ранее оно привело Харрингтона (явно не знакомого с Августином и скорее всего едва ли знавшего приведенное высказывание Платона) к убеждению: «Как ни один человек не покажет мне республику (*commonwealth*), удачно рожденную, но в итоге неудавшуюся, так никто не покажет мне республику (*commonwealth*), неудачно рожденную, которая когда-либо впоследствии исправилась»⁶⁰.

При всей глубине и истинности этих интуиций, они обретают политическое значение только тогда, когда оказывается признанной их полная несовместимость со старыми и тем не менее все еще распространенными идеями относительно террора и насилия, согласно которым лишь они одни способны создать что-то новое, и о революционной диктатуре как единственной подлинно революционной форме правления. В этом отношении Американская революция рассказывает нам достопамятную историю и способна преподать единственный в своем роде урок; ибо революция не «разразилась», но была

сознательно совершена людьми в совместных дискуссиях и на основе взаимных обещаний. Принцип, обнаруживший себя в те судьбоносные годы, когда было заложено основание – не усилиями одного архитектора, а совместной властью и силой многих, – был двусторонним принципом взаимных обещаний и совместных дискуссий. И самому событию, воодушевленному и ставшему возможным благодаря этому принципу, назначено было решать (как на том настаивал Гамильтон), действительно ли эти люди «способны ... на установление хорошего правления на основе размышлений и выбора», и не «обречены ли они навеки на зависимость от случая и силы в своих политических устройствах?»⁶¹.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

РЕВОЛЮЦИОННАЯ ТРАДИЦИЯ И ЕЕ ПОТЕРЯННОЕ НАСЛЕДСТВО

Notre héritage n'est précédé d'aucun testament.

Rene Char*

I

Если и существовало какое-то одно событие, которое бы «несло ответственность» за разрыв связи между Новым Светом и странами старой Европы, то таким событием была Французская революция, которая, по свидетельству ее современников, не произошла бы, если бы не было такого великолепного примера по ту стороны Атлантики. Конечно, не сам факт революции, но ее злополучный ход и крах Французской республики привели в конечном счете к обрыву тесных духовных и политических связей меж-

* «Наше наследство не оставлено нам никаким завещанием». Рене Шар.

ду Америкой и Европой, связей, преобладавших на протяжении XVII и XVIII столетий. Так, работе Кондорсе «Влияние Американской революции на Европу», появившейся за три года до штурма Бастилии, суждено было ознаменовать по меньшей мере временный конец атлантической цивилизации, а никак не ее начало. Может возникнуть соблазнительная надежда, что сейчас, во второй половине XX века, у западной цивилизации последний шанс выжить в атлантическом сообществе. Среди признаков, подтверждающих эту надежду, можно привести факт, что после Второй мировой войны, более чем когда-либо с начала XIX столетия, историки склонны рассматривать западный мир как единое целое.

Будущее сокрыто от нашего взора, однако можно с уверенностью сказать, что отчуждение двух континентов после революций XVIII века имело значительные последствия. Именно в этот период Новый Свет потерял свое основное политическое значение в глазах элиты Европы, Америка перестала быть страной свободных и стала почти исключительно обетованной землей бедных. Безусловно, позиция европейских высших классов по отношению к мнимому материализму и вульгарности Нового Света была в значительной степени обусловлена социальным и культурным снобизмом средних классов, приобретающих все большее влияние, и сама по себе не представляла большой важности. Куда существеннее, что европейская революционная традиция в XIX веке проявила не более чем мимолетный интерес к Американской революции и еще меньший – к судьбе американской республики. В разительном контрасте с XVIII веком, когда политическая мысль *philosophes* задолго до начала Американской революции ориентировалась на события и институты Нового Света, революционная политическая мысль в XIX и XX столетиях развива-

лась так, как если бы в Новом Свете не было никакой революции, и так, словно в американских теориях и опыте, касающихся сферы политики и государственного устройства, никогда не было ничего достойного внимания.

Уже в нашем веке, когда революции стали вполне обыденным явлением в политической жизни большинства стран и континентов, неудачная попытка вписать Американскую революцию в революционную традицию бумерангом ударила по внешней политике Соединенных Штатов, которым пришлось заплатить непомерную цену за то, что о корнях американской истории во всем мире совсем не знали, а у себя дома – забыли. Это было тем более неприятно, что даже революции на американском континенте изъясняли себя и происходили так, словно знали наизусть сценарии революций во Франции, России или Китае, но слыхом не слыхивали о революции Американской. Возможно, менее драматичными, но едва ли менее реальными оказались последствия оборотной стороны этого незнания – неспособности американцев вспомнить, что революция дала жизнь Соединенным Штатам и что республика возникла не в результате некоей «исторической необходимости» или естественного развития, но как результат сознательного акта: основания свободы. Не в последнюю очередь именно этим провалом в памяти объясняется страх американцев перед революциями, поскольку именно этот страх в глазах всего мира является свидетельством правоты собственных представлений о революциях, списанных с образца Французской или Русской. Страх революции был скрытым *leitmotif** послевоенной внешней политики

* Лейтмотив (нем.).

Америки в ее отчаянных попытках стабилизировать статус-кво, в результате чего американские сила и престиж употреблялись (и злоупотреблялись) для поддержания обветшалых и коррумпированных политических режимов, ставших объектами ненависти и презрения среди своих собственных сограждан.

Эта неспособность вспомнить вместе с неспособностью понять проявлялась особенно наглядно, когда нелестный диалог с Советской Россией затрагивал принципиальные вопросы. Когда нам говорили, что под свободой мы понимаем свободное предпринимательство, мы практически ничего не делали, чтобы опровергнуть эту чудовищную ложь, и слишком часто мы вели себя так, будто на самом деле в послевоенном конфликте между «революционными странами» Востока и Западом во главу угла был поставлен вопрос о богатстве и изобилии. Богатство и экономическое процветание, утверждали мы, являются плодами свободы, тогда как мы должны были первыми знать, что подобного рода «счастье» наличествовало в Америке задолго до революции и что его причиной было природное изобилие при «мягком правлении», а не политическая свобода или ничем не необузданная «частная инициатива» капитализма, которая в отсутствие природных богатств вела повсеместно к несчастью и бедности масс. Иначе говоря, свободное предпринимательство было чистым благом только в Америке, и оно представляло гораздо меньшее благо в сравнении с истинными политическими свободами, такими как свобода слова и мысли, собраний и ассоциаций, даже в лучших условиях. В один прекрасный день экономический рост может из блага обернуться проклятием, и ни при каких обстоятельствах он (сам по себе) не спо-

собен привести к свободе, не может служить свидетельством наличия свободы в той или иной стране. Соревнование между Америкой и Россией в области производства и стандартов жизни, технического развития и научных открытий могло представлять интерес во многих отношениях; результат его даже мог быть понят как свидетельство жизнеспособности участвующих в нем наций, преимущества их общественных и экономических систем. На один только вопрос оно не могло дать ответа, а именно: какая форма правления лучше – тирания или же свободная республика? Следовательно, с точки зрения Американской революции, ответом на «угрозу» коммунистов сравняться и превзойти западные страны в производстве потребительских товаров и экономическом росте должна была стать радость по поводу новых благоприятных перспектив, открывающихся перед народами Советского Союза и его союзников, вздох облегчения, что по крайней мере в борьбе с бедностью во всемирном масштабе Запад и Восток едины, после чего стоило бы напомнить нашим оппонентам, что причина «идеологических» конфликтов кроется не в различии между двумя экономическими системами, но исключительно в конфликте между свободой и тиранией, между «институтами свободы», порожденными триумфальной победой революции, и различными формами господства (от однопартийной диктатуры Ленина до сталинского тоталитаризма и попыток Хрущева ввести просвещенный деспотизм), последовавшими за поражением революции.

Наконец, неоспоримой истиной и одновременно приговорным фактом является то, что большинство так называемых революций, не будучи в состоянии достигнуть *constitutio li-*

*bertatis**, оказались неспособны даже обеспечить конституционные гарантии гражданских прав и свобод, преимуществ «ограниченного правления» правового государства; и не следует забывать, что дистанция между конституционным, правовым государством и тиранией столь же, а возможно, и более велика, нежели дистанция между тем же самым правовым государством и свободой. Однако все эти соображения, сколь бы ни была велика их значимость, не должны вести к смешению гражданских прав с политической свободой или отождествлению этих предпосылок цивилизованного правления с самой сутью свободной республики. Ибо, говоря в общем, политическая свобода либо означает право «быть участником в управлении», либо не означает ничего.

В то время как последствия этого неведения, забвения и неспособности вспомнить лежат на поверхности и по своей природе элементарны, этого нельзя сказать о приведшем к этому историческом процессе. Не так давно вновь прозвучали слова, причем в яркой и весьма убедительной форме, что в целом к характерным чертам «американского мировоззрения» принадлежит равнодушие к «философии» и что, в частности, революция в Америке явилась результатом не «книжных» штудий или эпохи Просвещения, но «практических» опытов колониального периода, которые сами собой дали жизнь республике. Этот тезис, умело и обстоятельно отстаиваемый американским историком Дэниэлом Бурстином, обладает некоторыми достоинствами, поскольку должным образом оценивает огромную роль колониального опыта в подготовке революции и установ-

* Установить свободу в смысле свободного конституционного правления (*лат.*).

лении республики, и все же он едва ли способен выдержать более пристальное рассмотрение¹. Определенное недоверие «отцов-основателей» к философским обобщениям явилось, вне всякого сомнения, составной частью их английского багажа, однако даже поверхностного знакомства с их писаниями достаточно, чтобы удостовериться, что в области «древнего и современного благоразумия» они были более образованны, нежели их коллеги в Старом Свете, и гораздо чаще обращались за советом к книгам. Более того, сами книги, к которым они обращались, были теми же, что властвовали над умами в Европе; и если верно, что опыт «участия в управлении» был сравнительно неплохо известен в Америке до революции в то время, когда европейские «литераторы» должны были доходить до его значения либо путем измышления утопий, либо «перерывая архивы античной» истории, не менее верно, что содержание того, что в первом случае было реальностью, а во втором лишь мечтой, обладало удивительным сходством. Невозможно обойти принципиальный для политики факт, что приблизительно в один исторический момент по обе стороны Атлантики освященная временем монархическая форма правления была свергнута. И установлена республика.

Трудно опровергнуть тот факт, что благодаря громадной эрудиции и теоретической глубине (и то и другое очень высокого калибра) был возведен остов американской республики. Однако столь же неопровержимо, что интерес к политической мысли и теории почти сразу иссяк после того, как задача была решена². Как уже указывалось ранее, по моему мнению, эта утрата «чистого» теоретического интереса к политическим вопросам была не «гением» американской истории, а, напротив,

основной причиной, почему Американская революция не принесла в мировую политику ожидаемых плодов. Вдобавок к этому мы склонны считать, что чрезмерный интерес, проявленный европейскими мыслителями и философами к Французской революции, невзирая на ее трагическую развязку, способствовал ее рекламе во всем мире. К неспособности послереволюционной мысли извлекать из прошлого необходимые уроки и восходит провал в исторической памяти Америки³. Ибо тогда как всякая мысль начинается с воспоминания, ни одно воспоминание не может избежать опасности забвения, если оно не прошло очищения в мысли и не отлилось в теоретических понятиях, что только и способно дать ему вторую жизнь. Всему испытанному и пережитому суждено то же забвение, что и живому слову и делу, если о них не говорят снова и снова. Эти беспрестанные разговоры и есть то, что спасает дела смертного человека от неминуемого забвения; однако они в свою очередь уходят в небытие, если только не отливаются в определенные понятия, вехи для будущего осмысления и воспоминания⁴. Во всяком случае результатом «американской» неприязни к концептуальной мысли явилось то, что интерпретации американской истории после Токвиля пошли на поводу у теорий, основывающихся на любом опыте, только не на американском. В нашем же столетии Америка была, как кажется, готова заимствовать и возводить в ранг откровения практически любую идею, которую не «закат Запада», но распад европейской политической и социальной системы после Первой мировой войны вынес на авансцену интеллектуальной жизни, сколь бы нелепой и вычурной она ни была. Эта странная, не чуравшаяся искажения доверчивость к массе псевдонаучной бессмыслицы, в особен-

ности в среде социальных и психологических наук, может быть отчасти объяснена фактом, что теории, «переплыв» Атлантику, лишились своей реальной основы, а вместе с ней и всех тех ограничений, которые накладывает здравый смысл. Однако причиной проявленной Америкой готовности к восприятию фальшивых идей и притянутых за волосы теорий могло быть просто то, что человеческий ум (первейшая задача коего – всестороннее понимание реальности и выражение ее на концептуальном языке) для своего функционирования нуждается в понятиях; а если их нет, то на безрыбье и рак – рыба.

Очевидно, что в результате провала мысли и памяти был потерян и революционный дух. Если оставить в стороне личные мотивы и практические цели и отождествить этот дух с принципами, которые дали толчок людям революций по обе стороны Атлантики, следует признать, что традиция Французской революции (а это – единственная революционная традиция, возымевшая хоть какие-то последствия) не сохранила их лучше, чем удалось это сделать либеральным, демократическим или откровенно антиреволюционным течениям в американской политической мысли⁵. Мы уже упоминали эти принципы и, следуя политическому языку XVIII века, мы назвали их публичной свободой, всеобщим счастьем, духом публичности. После того как революционный дух был забыт, от них остались гражданские свободы, личное благополучие наибольшего числа людей и общественное мнение как величайшая сила, управляющая эгалитарным демократическим обществом. Произошедшая трансформация с большой точностью соответствует вторжению общества в сферу публичности: так, словно исконно политические принципы были переведены в социальные

«ценности». Однако подобная трансформация была невозможна в странах, испытавших воздействие Французской революции. Из ее школы революционеры вынесли урок, что вдохновлявшие ее на первых порах принципы были вытеснены силами необходимости и нужды, и закончили свое ученичество с твердым убеждением, что именно революция обнажила то, чем в действительности являлись эти принципы – грудой хлама. Отнести «хлам» как мелкобуржуазные предрассудки было тем легче, что общество монополизировало эти принципы и, превратив в «ценности», извратило их. Настойчиво преследуемые «социальным вопросом», то есть призраком подавляющей массы бедных, которых каждая революция обязана освободить, они вынуждены были постоянно прибегать к самым крайним средствам из арсенала Французской революции, питая, вопреки всей очевидности, смутную надежду, будто насилие способно победить бедность. Это, конечно же, был жест отчаяния; ибо признай революционеры, что самый наглядный урок, преподанный Французской революцией, состоял в невозможности средствами *la terreur* достичь *le bonheur**, они также должны были бы признать, что никакая революция, никакое основание нового политического организма невозможны там, где массы задавлены нищетой.

Революционеры XIX и XX веков, в отличие от своих предшественников XVIII столетия, были людьми отчаянными, и революции все более и более притягивали таких отчаянных, тех «несчастливых представителей населения ... которые в период затишья нормального правления обретаются на уровне ни-

* Террор и счастье (фр.).

же среднего человеческого; но которые в моменты бурных всплесков гражданского насилия могут выйти из своего духовного подполья и обеспечить перевес в силе любой партии, к которой они присоединятся»⁶. Эти слова Мэдисона с точностью ухватывают суть дела, с той лишь поправкой, что в применении их к европейским революциям эта смесь несчастных и худших вновь получила шанс выйти из «духовного подполья» благодаря отчаянию лучших, которые после катастрофы Французской революции должны были знать, что их дело безнадежно, но честь которых не давала им оставить дело революции – отчасти оттого, что ими двигало сострадание и глубоко уязвленное чувство справедливости, отчасти потому, что им также было известно, что «действие, а не покой, доставляет нам удовольствие». В этом смысле изречение Токвиля: «В Америке имеются мнения и страсти демократии; в Европе мы все еще имеем страсти и мнения революции»⁷ не потеряло своей значимости вплоть до сего дня. Однако этим страстям и мнениям также не удалось сохранить революционный дух по той простой причине, что они никогда его не выражали; напротив, подобного рода страсти и мнения, выпущенные на волю Французской революцией, практически в самом начале задушили ее оригинальный дух, то есть принципы публичной свободы, всеобщего счастья и духа публичности, которые в первых актах этой «пьесы» вдохновляли ее действующих лиц.

Если подходить к вопросу абстрактно и поверхностно, нетрудно обозначить главное препятствие тому, чтобы подобрать правдоподобную дефиницию революционному духу, не полагаясь исключительно, как мы это делали ранее, на терминологию, вошедшую в оборот до революций. В той мере, в какой

наиболее значительным событием всякой революции выступает акт основания новой формы правления, дух революции содержит два элемента, представляющиеся нам непримиримыми и даже противоположными. Акт основания новой формы правления предполагает повышенное внимание к стабильности и долговечности новой структуры; вместе с тем, опыт тех, кто принимает участие в ее создании, совершенно отличного свойства. Он представляет собой живительное соприкосновение с человеческой способностью начинания, ту радость, которая на земле всегда сопровождает рождение чего-то нового. Возможно, сам факт, что эти два элемента, озабоченность стабильностью и дух нового, сделались противоположностями в политической мысли и терминологии (первый прочно ассоциируется с консерватизмом, тогда как второй является монопольным объектом притязаний прогрессивного либерализма), должен быть отнесен к числу симптомов того, что мы сбились с верного пути. Ничто в конечном счете не наносит большего ущерба пониманию политических проблем и их серьезному обсуждению, чем машинальные мыслительные реакции, обусловленные проникшими во все поры идеологиями, которые сами возникли следом за революциями и явились их результатом. И в этом отношении далеко не безразлично, восходит ли наш политический словарь к классической, римской или греческой Античности, или же он со всей определенностью берет начало в революциях XVIII века. Иначе говоря, в той мере, в какой наша политическая терминология вообще является современной, она является революционной по своему происхождению. Основной же характеристикой этого современного, революционного словаря представляется его постоянное оперирование па-

рами противоположностей: правый и левый, реакционный и прогрессивный, консерватизм и либерализм – берем для примера несколько пар, взятых наугад. Что возникновение привычки мыслить именно таким образом связана с революциями, лучше всего проиллюстрировать с помощью развития новых значений, даваемых, например, понятиям демократии и аристократии, столь же древним, как наша политическая мысль; однако противопоставление демократов и аристократов – не старше революций. Конечно, эта противоположность не случайна и берет свое начало и обоснование в революционном опыте как целом, однако суть проблемы в том, что в акте основания они были не противоположностями, взаимно исключающими друг друга, но двумя сторонами одного явления, и лишь после того, как революции увенчались либо победой, либо поражением, они разделились, закоснели в идеологии и стали противостоять друг другу.

В терминологическом аспекте усилие обрести утраченный дух революции должно до некоторой степени состоять в попытке осмысливать как единое то, что наш сегодняшний словарь преподносит нам как противоположности и антонимы. С этой целью неплохо было бы еще раз вернуться к тем мыслителям и теоретикам, которые способствовали подготовке революций, проявив повышенный интерес к публичным делам, не предвидя или не желая революции. Среди них Джеймс Харрингтон и Монтескье, опять-таки, более значительные фигуры, нежели Локк и Руссо. Что наиболее примечательно в предреволюционной политической мысли Нового времени, так это повсеместно выраженная забота о долговечности и стабильности эмансипированной от религии чисто мирской сферы, и эта за-

бота находилась в вопиющем противоречии с общим духом эпохи – таким, каким он был выражен в науках, искусствах и самой философии, где новизна как таковая ценилась превыше всего. Их мыслью завладел «процесс», и все представлялось им находящимся в «поступательном» движении, тогда как политический дух того времени, совсем напротив, не питал большего недоверия ни к чему, как к изменению, беспрестанному рождению и гибели империй. Другими словами, политический дух современности был рожден, когда люди уже более не удовлетворялись непрерывным возвышением и падением империй. Так, словно бы сердцам людей ничего не было ближе, чем создать нечто прочное и стабильное, в котором все новое, что пыталась совершить их эпоха, могло занять свое место.

Тем самым республиканская форма правления импонировала предреволюционным политическим мыслителям не по причине своего эгалитарного характера (неверное и обманчивое отождествление республиканского и демократического строя датируется XIX веком), а потому что представлялась наиболее стабильной и долговечной из возможных форм государства. Сказанное также объясняет то незаслуженно большое почтение, которое XVII и XVIII столетия питали к Спарте и Венеции – двум республикам, которые пришлось ко двору весьма ограниченному историческому знанию того времени только благодаря тому, что считались наиболее стабильными и прочными государствами всемирной истории. Отсюда же весьма курьезное пристрастие людей революции к «сенатам» – слово, которым они нарекали институты, не имевшие ничего общего с римской или даже венецианской моделью, бывшее любимым потому, что оно наводило их на мысль о ни с чем не сравнимой стабильности, осно-

вывавшейся на авторитете⁸. Даже общеизвестные возражения «отцов-основателей» против демократии как формы правления, как правило, обходило ее эгалитарный характер; аргументация сводилась к тому, что античная история и теория доказали «беспокойную» природу демократии, ее нестабильность – жизнь демократии «была в общем столь же недолговечной, сколь насильственной ее смерть»⁹ – равно как непостоянство ее граждан, недостаток у них духа публичности, ту легкость, с какой они попадали под власть общественного мнения, массовых эмоций и настроений. Ничто, «кроме постоянного органа не способно сдерживать безрассудство демократии»¹⁰.

Слово «демократия» в XVIII веке еще означало форму правления, а не идеологию и показатель предпочтения низших классов; и отвергалась она лишь потому, что считалось, будто при демократии управляет общественное мнение, хотя должен – публичный дух. Признаком этого искажения служило единодушие граждан: ибо «когда люди употребляют свой разум беспристрастно и свободно по множеству различных вопросов, по некоторым из них они неизбежно приходят к различным мнениям. Когда же ими управляет общая страсть, их мнения, если позволительно их так назвать, будут одинаковыми»¹¹. Эта мысль Мэдисона примечательна в нескольких отношениях. Простота ее несколько обманчива, в ней можно увидеть распространенное во времена Просвещения противопоставление разума и страсти, мало что дающее в плане понимания человеческих способностей, однако имеющее то огромное практическое достоинство, что оно обходится без способности воли – наиболее изощренной и самой опасной из современных идей и заблуждений¹². Однако нас сейчас интересует не это; в данном случае бо-

лее важным представляется содержащийся в этих строках намек на радикальную несовместимость власти единодушного «общественного мнения» и свободы мнения, поскольку истина заключается в том, что не существует возможности формирования мнения там, где все мнения сделались одинаковыми. Так как никто не в состоянии составить свое собственное мнение без учета множества мнений остальных, господство общественного мнения угрожает даже мнению тех немногих, кто осмелится не разделять его. В этом – одна из причин бесплодности оппозиции при тирании, одобряемой народом. В этих обстоятельствах голос немногих утрачивает свою силу и убедительность не только и не столько по причине подавляющей власти большинства; общественное мнение в силу своего единодушия вызывает единодушные оппозиции, убивая тем самым подлинность мнения. В этом кроется причина того, почему «отцы-основатели» были склонны ставить власть, основанную на общественном мнении, на одну доску с тиранией; демократия в этом смысле была для них не чем иным, как переряженным в новые одежды деспотизмом. Следовательно, их отвращение к демократии продиктовано не столько старым страхом перед распушенностью или возможностью борьбы между партиями, сколько их опасением перед фундаментальной нестабильностью системы правления, лишенной духа публичности и отданной во власть единодушным «страстям».

Институтом, изначально задуманным для защиты от власти общественного мнения или демократии, был сенат. В отличие от судебного контроля, оцениваемого ныне как «уникальный вклад Америки в науку государственного управления»¹³, оценить новизну и уникальность американского сената оказалось гораздо

труднее – отчасти потому, что отсутствовало осознание, что это древнеримское название употреблено, как уже указывалось, по ошибке, отчасти потому, что верхнюю палату конгресса автоматически уподобляли палате лордов английского парламента. Политический упадок палаты лордов в государственной системе Англии на протяжении последнего века, явившийся неизбежным результатом роста социального равенства, может служить достаточным доказательством того, что подобный институт никогда не имел смысла в стране, не знающей наследственной аристократии, или в республике, отстаивающей «абсолютное запрещение всех дворянских титулов»¹⁴. И в самом деле, не имитация английской системы правления, но глубоко оригинальное постижение роли мнения в государственных делах побудило основателей присовокупить к нижней палате, в которой была представлена «множественность интересов», верхнюю палату, полностью отведенную для представительства мнения, на котором в конечном счете «основываются все правления»¹⁵. И множественность интересов, и разнообразие мнений рассматривались среди характеристик «свободного правления»; их публичное представительство было признаком республики в отличие от демократии, где «небольшое число граждан ... собирается и лично управляет государством». Однако система представительства, согласно людям революции, была чем-то гораздо большим, нежели просто техническим средством для управления в условиях наличия значительного населения, затрудняющего прямое участие в делах управления. Представительство, то есть ограничение небольшим и избранным кругом граждан, должно было служить своего рода фильтром, призванным очищать как интерес, так и мнение, в целях предохранения их «от сумятицы, которую вносит толпа».

Интерес и мнение – что бы ни думал на этот счет Маркс, полагавший второе выражением первого, – два совершенно различных политических феномена. В политическом плане интересы проявляются только как групповые, и для очищения подобных групповых интересов вполне достаточно, чтобы они были представлены таким образом, чтобы их частный характер сохранялся при всех условиях, даже при том, когда интерес одной группы совпадает с интересом большинства. Мнение, напротив, не принадлежит группам, но исключительно отдельным лицам, которые «употребляют свой разум бесстрастно и свободно», и никакое множество, масса, будь она частью общества или же всем обществом, никогда не будет в состоянии сформировать мнение. Мнения возникают везде, где люди свободно общаются, коммуницируют друг с другом и имеют право сделать свои взгляды достоянием гласности; однако эти взгляды, будучи чрезвычайно разнообразными, также нуждаются в очищении и представительстве. Первоначально специфическая функция сената в том и заключалась, чтобы служить «медиумом», через который должны были проходить все взгляды, дабы доказать свою пригодность¹⁶. Даже при том, что мнения составляются отдельными лицами и должны оставаться их собственностью, никакой отдельный человек – ни обладающий мудростью философов, ни божественно озаренным разумом, согласно эпохе Просвещения общим для всех людей, – не может справиться с задачей просеивания мнений, пропускания их через сито интеллекта, с тем чтобы отделить зерна от плевел, и тем самым поднять их до уровня социальных взглядов. Ибо «разум человека, подобно самому человеку, робок и осторожен, когда предоставлен самому себе, и обретает твердость и уверенность в тем большей мере,

чем более число согласных с ним»¹⁷. Так как мнения формируются и проверяются в процессе обмена ими, различия и конфликты между ними могут быть как-то сглажены, опосредованы путем пропуска их через особый посредующий орган – сенат, состоящий из людей, специально избранных для этой цели; эти люди по отдельности не являются мудрецами, однако вместе они составляют институт, целью которого выступает достижение мудрости в публичных делах, даже при всем том, что сам этот институт не застрахован от всех недостатков и просчетов, присущих человеческой природе.

Значение собственного мнения для сферы политики и его роль в управлении государством обнаружили в процессе революции. Это, конечно, не вызывает удивления. То, что в конечном счете любой авторитет поддерживается мнением, никогда не демонстрировалось с большей наглядностью, чем в момент, когда внезапно и неожиданно всеобщий отказ от повиновения послужил толчком к тому, что впоследствии вылилось в революцию. Несомненно, этот момент – возможно, самый драматичный в истории – открывает двери для демагогов всех мастей и оттенков. Однако о чем еще свидетельствует революционная демагогия как не о справедливости истины, что все режимы, старые и новые, «основываются на мнении»? В отличие от человеческого разума человеческая власть не только «робка и осторожна», если предоставлена самой себе; она попросту не существует без поддержки других. Самый могущественный король и последний из тиранов бессильны, когда никто не повиновется им, то есть не поддерживает путем повиновения, ибо в политике повиновение и поддержка – одно и то же. Значение мнения было открыто одновременно Французской и Американ-

ской революциями, однако только последняя (и это лишний раз показывает, сколь высокой была ее продуктивность в области политики) поняла, каким образом и с помощью каких институтов мнение может быть прочно встроено в структуру республики. Какова была альтернатива, нам очень хорошо известно из хода Французской революции и тех событий, что за ней последовали. В них хаос мнений, не получивших представительства и не прошедших очистку – ибо не было посредующей инстанции, медиума, через которого их можно было бы пропустить, – выкристаллизовался под давлением чрезвычайных обстоятельств во множество конфликтующих массовых сантиментов, ожидающих «сильную руку», которая отлила бы их в единодушное общественное мнение, означающее смерть всех частных мнений. В повседневной реальности альтернативой был плебисцит, единственный институт, почти в точности отвечающий требованиям необузданной власти общественного мнения; и как общественное мнение означает смерть мнений, так и плебисцит кладет конец избирательному праву, которое как минимум дает гражданам право выбирать и контролировать свое правительство.

По своей новизне и уникальности учреждение сената сопоставимо с открытием судебного контроля, как тот представлен в институте Верховного суда. В теоретическом плане остается только отметить, что в этих двух завоеваниях революции – прочном институте для выражения мнения и прочном институте для суждения – «отцы-основатели» оставили далеко позади собственные дореволюционные идеи; этим они дали ответ на расширившийся горизонт опытов, открытых революцией. Ибо этими стержневыми идеями, вокруг которых вращалась пред-

революционная мысль того столетия и которые определяли теоретическую сторону дебатов революционного времени, были власть, страсть и разум: власть государства контролирует страсть общественных и экономических интересов и, в свою очередь, контролируется разумом индивида. По всей очевидности, в этой схеме мнению и суждению отводилось место среди разнообразных возможностей разума; однако острота проблемы состояла в том, что эти две наиболее важные в политическом отношении рациональные способности были почти полностью забыты традицией политической и философской мысли. Естественно, что не теоретический и не философский интерес заставил людей революции обратить внимание на важность этих способностей; они могли смутно помнить о тех жестоких ударах, какие сперва Парменид, а затем Платон нанесли репутации мнения, с тех пор понимаемого как противоположность истине, однако они определенно не пытались сознательно восстановить статус мнения в прежнем ранге иерархии человеческих способностей. То же справедливо по отношению к суждению, где нам, чтобы что-либо выяснить о его сущностном характере или той значительной роли, какую оно играет в сфере человеческих дел, следовало бы скорее обратиться к кантовской философии, нежели к людям революции. Преодолеть узкую и ограниченную рамками традиции общую концептуальную схему «отцам-основателям» помогло настойчивое желание гарантировать стабильность и долговечность новому творению, придать каждому фактору политической жизни статус «прочного института».

Ничто, пожалуй, не свидетельствует с большей ясностью о тех новых, секулярных, мирских устремлениях Нового

времени, которые выносят на свет революции, чем эта всепоглощающая озабоченность *perpetual state*, «долговечным государством», которое, как не уставали повторять колонисты, должно сохраниться для их «потомков». Было бы ошибкой не замечать разницы между этими надеждами и позднейшим желанием буржуазии обеспечить будущность своих детей и внуков. За ними стояло глубоко прочувствованное желание Вечного Града на земле и плюс к нему убеждение, что «правильно организованная республика (*commonwealth*) может при всех внутренних условиях быть столь же бессмертной и долговечной, как Мир»¹⁸. И это убеждение было столь же нехристианским, столь радикально чуждым религиозному духу целого периода, отделяющего конец Античности от Нового времени, что следовало бы вернуться к Цицерону, чтобы обнаружить нечто сходное по общему духу и тону. Ибо слова святого Павла «возмездие за грех – смерть» лишь применили к отдельному человеку то, что Цицерон вывел в качестве закона, управляющего жизнью и смертью сообществ: *Civitatibus autem mors ipsa poena est, quae videtur a poena singulos vindicare; debet enim constituta sic esse civitas ut aeterna sit* («Для государств карой является сама смерть, которая, как нам кажется, отдельных лиц избавляет от наказания; ибо государство должно быть устроено так, чтобы быть вечным»)¹⁹.

В политическом плане наиболее существенным моментом христианской эры было то, что этот античный взгляд на мир и человека – смертные люди в вечном или потенциально вечном мире – был повернут на 180 градусов: люди, обладающие вечной жизнью в вечно изменяющемся мире, конечный удел которого – смерть; в то время как признаком Нового времени явилось новое обращение к Античности в поиске преце-

дента собственной озабоченности будущим дел человеческих на земле. Можно прийти к выводу, что степень секуляризованности мира и мирскости людей в каждую данную эпоху лучше всего определять той мерой, в какой озабоченность будущим мира берет в головах людей верх над озабоченностью своей собственной судьбой в загробной жизни. Таким образом, ситуацию, когда даже весьма религиозные люди желали не только правления, которое оставляло бы им свободу для работы над своим индивидуальным спасением, но хотели «установить правление ... более соответствующее достоинству человеческой природы ... и передать подобное правление своим потомкам вместе со средствами защиты и сохранения его вовеки»²⁰, можно считать приметой секулярности новой эпохи. Подобным образом, во всяком случае, виделись Джону Адамсу подлинные намерения пуритан, и степень его правоты равняется той мере, в какой сами пуритане не были только пилигримами, но «отцами-пилигримами» – основателями колоний с их потребностями и нуждами не в потустороннем, но в этом, населенном смертными людьми мире.

Что было справедливо по отношению к предреволюционной политической мысли и основателям колоний, еще более справедливо по отношению к революциям и «отцам-основателям». Эта новая «озабоченность долговечным государством», столь ясно различимая в писаниях Харрингтона²¹, побудила Адамса назвать «божественной» новую политическую науку, которая имела дело с «институтами, существующими на протяжении многих поколений»; и нигде этот специфически современный аспект революций не получил более краткого и яркого выражения, как в изречении Робеспьера: «Смерть – это начало

бессмертия». Эта озабоченность постоянством и стабильностью красной нитью, но в более спокойной и деловой форме, проходит через конституционные дебаты, два крайних, но тем не менее составляющих единое целое полюса в которых занимали Гамильтон и Джефферсон. Первый считал, что конституции «должны быть постоянными и [что] они не могут предусмотреть все возможные изменения вещей»²², тогда как Джефферсон, не менее заинтересованный в «прочном основании для свободной, долговечной и хорошо управляемой республики», был убежден, что «ничто не является неизменным, кроме прирожденных и неотчуждаемых прав человека», поскольку они – дело рук не человека, но его Творца²³. Тем самым дискуссия о распределении и балансе властей, центральном вопросе конституционных дебатов, отчасти все еще велась на языке древнего понятия смешанной формы правления, которая, сочетая монархический, аристократический и демократический элементы в одном политическом организме, была бы способна остановить цикл вечного изменения, возвышения и падения империй и установить вечный город.

Просвещенное и непросвещенное в одинаковой мере сходятся на том, что эти два абсолютно новых института американской республики – сенат и Верховный суд – представляют наиболее «консервативные» факторы в государственной системе, и они, без сомнения, правы. Вопрос только в том, достаточно ли было того, что делалось для стабильности, что так хорошо отвечало новой потребности в постоянстве для сохранения духа, заявившего о себе в ходе самой революции. Очевидно, что нет.

II

Неспособности постреволюционной мысли вспомнить дух революции и концептуально его осмыслить предшествовала неспособность революции обеспечить его прочным институтом. Завершением революции, если, конечно, она не заканчивается катастрофой террора, является установление республики, этой «единственной формы правления, не находящейся в постоянной открытой или тайной войне с правами человека»²⁴. Однако ни в одной современной республике не предусмотрено пространства, не оставлено места как раз для тех качеств, которые ранее играли первейшую роль в ее построении. И это не просто просчет; дело выглядит так, как если бы те, кто так хорошо знал, как обеспечить республику властью и свободами ее граждан, возможностью формирования суждений и мнений, заботой об интересах и правах, попросту забыли, что в действительности чтили превыше всего остального: возможность действия и почетную привилегию быть начинателями чего-то совершенно нового. Определенно они не хотели лишать этой привилегии своих последователей, но они также были все не склонны перечеркивать свою работу, хотя Джефферсон, более других уделявший внимание данной проблеме, подошел к этому довольно близко. Проблема эта была проста, но с точки зрения логики представлялась неразрешимой: если основание новой формы правления было целью и концом революции, в таком случае революционный дух был не просто духом начинания чего-то нового, чего-то такого, что должно было сделать дальнейшие начинания излишними; прочные институты, во-

площавшие этот дух и поощрявшие его на новые свершения, в этом случае были бы самообманом. Из этого, к сожалению, должно следовать, что ничто не представляет большей угрозы для свершений революции, чем породивший ее дух. Должна ли свобода, в самом возвышенном ее смысле, действовать, быть ценой, уплаченной за основание нового режима? Это затруднение – а именно что принцип публичной свободы и всеобщего счастья, без которого никакая революция никогда бы не произошла, должен остаться привилегией поколений основателей, – не только произвело на свет путаные и отчаянные теории Робеспьера насчет различия между революционным и конституционным правительством, упомянутые нами ранее, но с тех пор так и не оставляло революционное мышление.

Никто в Америке не воспринимал этот, по-видимому, неизбежный изъян в структуре республики с большей ясностью и страстной озабоченностью, чем Джефферсон. За его порой просто яростными выпадами против американской Конституции, и в частности против тех, кто «взирает на конституции с ханжеским почтением, представляя их чем-то наподобие ковчега завета, чересчур святого, чтобы к нему прикасались»²⁵, стояло негодование по поводу несправедливого заключения, что только его поколение должно иметь возможность «начинать мир снова». Для него, как и для Пейна, было очевидным «тщеславие и самомнение желания править из могилы», что являлось бы «самой возмутительной и вызывающей изю всех тираний»²⁶. Когда Джефферсон говорил: «Мы еще не настолько усовершенствовали наши конституции, чтобы осмелиться сделать их неизменными», он тут же прибавлял, явно опасаясь такого возможного усовершенствования: «Могут ли они не изменять»

ся? Думаю, что нет», ибо «ничто не является неизменным, кроме прирожденных и неотчуждаемых прав человека», среди которых он числил право на восстание и революцию²⁷. Когда в бытность его в Париже до него дошли слухи о восстании Шейса в Массачусетсе*, он не только не был обеспокоен, но и с энтузиазмом его приветствовал – «упаси Бог, чтобы у нас хотя бы раз в двадцать лет не случилось подобного восстания» (хотя и соглашался при этом, что его оценка «основана на неведении»). Для него было достаточно факта, что народ восстал и действует по собственному почину, безотносительно того, кто был прав и кто виноват в данном конкретном случае. Ибо «дерево свободы должно время от времени орошаться кровью патриотов и тиранов. Таков естественный уход за ним»²⁸.

Эти последние строки, написанные за два года до начала Французской революции и не имеющие аналогов в поздних писаниях Джефферсона²⁹, могут снабдить нас ключом к ошибке, затемнявшей целостную проблематику действия в мышлении людей революции. В самой природе революционного опыта было рассматривать феномен действия исключительно через призму разрушения старого и возведения нового. Хотя публичная свобода и всеобщее счастье, будь то мечта или реальность, были известны им еще до революции, воздействие революционного опыта изгладило все представления о свободе, не предваряемой процессом освобождения, свободе, которая бы не черпала свой пафос из акта освобождения. В той мере, в какой они при всем том обладали позитивным понятием свобо-

* Народное восстание 1786 года под руководством Даниеля Шейса (1747–1825) – бедного фермера, ветерана Войны за независимость.

ды, превосходившем идею успешного освобождения от тиранов и от необходимости, они отождествляли ее с актом основания, созданием конституции. После того как из катастроф Французской революции, в которой насилие освобождения перечеркнуло все попытки основать надежное пространство для свободы, был извлечен урок, Джефферсон перешел от своего раннего отождествления действия с восстанием и сносом старого к отождествлению его с основанием и строительством нового. Так, он предложил обеспечить в самой Конституции возможность «ее ревизии в установленные сроки», которые примерно соответствовали периодам смены поколений. Его обоснование, согласно которому каждое новое поколение имеет «право избирать для себя форму правления, какую оно сочтет наиболее подходящей для своего собственного счастья», звучит слишком фантастически (особенно если проанализировать данные по смертности в то время, по которым выходило, что «новое большинство» случалось каждые девятнадцать лет), чтобы быть принятым всерьез; более того, весьма маловероятно, чтобы Джефферсон даровал будущим поколениям право устанавливать нереспубликанские формы правления. Главная идея его состояла не в реальном изменении форм правления и не в особом положении в Конституции, обеспечивающем ее возможностью «периодического пересмотра, от поколения к поколению, до окончания времени». То была несколько неуклюжая попытка закрепления за каждым поколением «права делегировать представителей в конвент» с целью нахождения путей и средств, чтобы мнения всего народа были «честно, полно и мирно выражены, обсуждены и по ним вынесены решения разумом общества»³⁰. Другими словами, он хотел обеспечить

возможность точного повторения всего процесса действия, сопровождавшего ход революции, и если в своих ранних работах он рассматривал это действие главным образом с точки зрения освобождения и в терминах насилия, которое предшествовало Декларации независимости и следовало за ней, позднее он гораздо больше внимания уделял конституционному творчеству и установлению нового правления. То есть тем родам деятельности, которые сами по себе составляют пространство свободы.

Несомненно, только очень серьезные мотивы могли пробудить Джефферсона, обладавшего, бесспорно, здравым смыслом и известного своим практическим складом ума, чтобы выдвинуть эти проекты периодически повторяющихся революций. Даже в их наименее радикальной форме, как лекарства против «бесконечного цикла угнетения, восстания, реформ», они бы либо периодически выводили из равновесия весь политический организм, либо, что более вероятно, низвели акт основания до чисто рутинного мероприятия, в случае чего даже память о том, что он более всего хотел сохранить – «до окончания времени, если что-либо человеческое способно просуществовать столь долго», – была бы утрачена. Однако причина, почему Джефферсон на протяжении всей своей долгой жизни был увлечен такими неосуществимыми проектами, заключалась в том, что он был единственным из американских революционеров, кто знал, возможно, смутно, что, хотя революция и дала народу свободу, ей не удалось обеспечить пространство, где бы эта свобода могла реально существовать. Не сам народ, но только его выборные представители имели возможность заниматься «выражением, обсуждением и принятием решений», то есть имели возможность деятельности, которая и есть собст-

венно свобода в позитивном смысле этого слова. И так как федеральное правительство и правительства штатов, считавшиеся важнейшими завоеваниями революции, взяв на себя все сколько-нибудь существенные политические дела, обязаны были по своей политической значимости намного превосходить *town-hall meetings*, городские собрания, которые еще Эмерсон рассматривал как «ядро республики» и политическую «школу народа», и в конце концов способствовать их упадку³¹, можно прийти к выводу, что в республике Соединенных Штатов было меньше возможности для осуществления публичной свободы и наслаждения всеобщим счастьем, чем в колониях Британской Америки. Льюис Мамфорд не так давно показал, что политическое значение *townships*, городских и сельских общин, никогда не сознавалось основателями и что неудача в инкорпорировании их как в федеральную конституцию, так и в конституции штатов была «одним из трагических просчетов послереволюционного политического развития». Из всех основателей один только Джефферсон ясно предчувствовал эту трагедию, ибо главнейшее из его опасений состояло в том, как бы «абстрактная политическая система демократии не была лишена конкретных органов»³².

Эта неудача основателей в инкорпорировании в Конституцию городских общин и собраний, или скорее их неудача в изыскании путей и способов придать им новую форму при радикально изменившихся обстоятельствах, вполне объяснима. Основное их внимание было поглощено самой трудной из всех неотложных проблем, стоявших перед ними – проблемой представительства, – причем до такой степени, что представительное правление было для них основным признаком, отличаю-

щим республику от демократии. Конечно, прямая демократия, непосредственное участие народа в делах управления, была невозможна хотя бы потому, что «ни одно помещение не может вместить всех» (как Джон Селден более чем за сотню лет до этого объяснил основную причину создания парламента). Именно в таком ключе велась полемика о принципах представительства в Филадельфии; представительство понималось как простой заменитель прямого политического действия самого народа. Этим подразумевалось, что депутаты действуют в соответствии с инструкциями, полученными ими от своих избирателей, а не поступают в соответствии с собственными мнениями³³. Однако основатели, не в пример избранным представителям в колониальные времена, должны были первыми понять, насколько их теории далеки от реальности. Так, Джеймсу Уилсону в период конвента «представлялось весьма непростым делом с достоверностью выяснить, в чем состоят настроения народа»; Мэдисону также было хорошо известно, что «ни один из членов конвента не может сказать, каковы мнения его избирателей в данный момент; еще менее он может сказать о том, что бы они смогли подумать, если бы располагали той информацией и сведениями, которыми располагают депутаты»³⁴. В результате они с одобрением, хотя, возможно, не без опасений, могли бы воспринять новую и опасную доктрину, предложенную Бенджамином Рашем, согласно которой хотя «вся власть и принадлежит народу, он обладает ею только в дни выборов. После этого она становится собственностью его правителей»³⁵.

Этих нескольких цитат вполне достаточно, чтобы в двух словах показать, что вопрос о представительстве (один из кардинальных и самых сложных вопросов современной политики

со времени революций) на деле подразумевает ни больше ни меньше чем решение о достоинстве политики как таковой. Традиционная альтернатива между представительством как простым заменителем прямого участия народа и представительством как контролируемой народом властью народных представителей над народом являет одну из тех дилемм, которые не имеют решения. Если избранные представители настолько связаны инструкциями, что собираются вместе лишь для того, чтобы донести волю своих избирателей, то они могут рассматривать себя – на выбор – либо чем-то вроде мальчиков на побегушках, либо же наемными экспертами, которые подобно адвокатам являются специалистами в представлении интересов своих клиентов. Однако в обоих случаях лежащая в основе предпосылка, несомненно, одна и та же: роль избирателей более необходима и важна, нежели та, что отведена им; они лишь платные агенты народа, который по тем или иным причинам или не желает, или не может посвящать себя публичным делам. Если же, напротив, понимать представителей как тех, кто на ограниченное время стал назначенным управителем тех, кто его избрал – а без сменяемости не может быть, строго говоря, представительного правления, – представительство означает, что избиратели уступают власть, пусть добровольно, и что старое изречение «Вся власть принадлежит народу» верно, как то сформулировал Бенджамин Раш, только в день выборов. В первом случае правительство деградирует до уровня простой бюрократической администрации, в которой собственно публичная сфера сходит на нет; нет пространства ни для того, чтобы видеть или быть видимыми в действии, *spectemur agendo* Джона Адамса, ни для дискуссий и принятия решений, гордости быть «участником в управлении»

Джефферсона. К политическим вопросам относятся здесь такие, какие по необходимости должны решаться экспертами, а не те, что открыты для мнений и подлинного выбора; тем самым нет никакой нужды в «медиуме избранного органа граждан» Мэдисона, через который проходят и очищаются частные мнения, прежде чем стать публичными взглядами. Во втором случае, несколько ближе подходящему к реальному положению вещей, вековое различие между управляющими и управляемыми, которое намеревалась устранить революция путем установления республики, заявляет о себе в новой форме; народ опять не имеет доступа к публичной сфере, опять дело государственного управления становится привилегией немногих, кто единственно получает возможность *exercise [their] virtuous dispositions*, «упражняться в добродетели», в чем, согласно Джефферсону, и заключается политический талант человека. Результатом этой неразрешимой дилеммы является то, что народ либо впадает в «летаргию, эту предвестницу смерти публичной свободы», либо «накапливает дух сопротивления» любому избранному правительству, поскольку единственная сила, остающаяся за ним – это «резервная сила революции»³⁶.

От этих зол нет лекарства, ибо сменяемость и ротация, на которую основатели возлагали все свои надежды, вряд ли способна на большее, чем предотвратить замыкание правящей олигархии в обособленную группу со своими особыми интересами. Сменяемость никогда не сможет дать каждому или сколько-нибудь значительной части населения шанс временно стать «участником в управлении». Никакое расширение избирательного права не может полностью предохранить от этого зла, ибо принципиальное отличие республиканского правления от мо-

нархии или аристократии состоит в праве равного доступа к публичным, политическим делам; при этом закрадывается подозрение, что основатели сравнительно легко утешили себя мыслью, что революция открыла политическое пространство по крайней мере для тех людей, чья склонность к «упражнению в добродетели» была достаточно сильной, чтобы избрать для себя политическую стезю, сопряженную с немалым риском. Джефферсона, однако, это не могло утешить. Он опасался «деспотизма, основанного на выборах», который был столь же плох, как тирания (если не хуже), против которой они восстали: «Если однажды наш народ потеряет интерес к публичным делам, вы и я, и конгресс, и ассамблеи, судьи и губернаторы, все мы обратимся в волков»³⁷. И если исторические события в Соединенных Штатах до настоящего момента едва ли подтвердили эти опасения, произошло это почти исключительно благодаря «политической науке» основателей в установлении системы правления, в которой разделение властей устанавливало посредством «сдержек и противовесов» контроль друг над другом. От опасностей, предвиденных Джефферсоном, в конечном счете Америку спас отлаженный государственный механизм; однако этот механизм не мог спасти народ от летаргии и отсутствия интереса к публичным делам, поскольку Конституция обеспечивала публичное пространство только для представителей народа, но не для него самого.

Может показаться странным, что из американских основателей только Джефферсон задавался тем очевидным вопросом, как сохранить революционный дух после того, как революция удачно завершилась, однако причина отсутствия интереса к нему у остальных заключалась вовсе не в том, что они не

были революционерами. Напротив, им мешало то, что они понимали этот дух как нечто само собой разумеющееся, ибо этот дух сформировался и окреп в колониальный период. К тому же, поскольку никто и не думал отнимать у народа институты, служившие колыбелью революции, он едва ли догадывался о фатальной неспособности Конституции инкорпорировать и должным образом конституировать, основать заново, исконные источники его власти и всеобщего счастья. Именно по причине чрезмерной роли Конституции и опытов по основанию государства эта неудача в инкорпорировании *townships*, городских и сельских общин с их *town-hall meetings*, исконных истоков всей политической деятельности в стране, равнялась для них смертному приговору. Как бы парадоксально это ни звучало, именно под воздействием революции революционный дух в Америке начал отмирать, и не что иное, как сама Конституция, это величайшее достижение американского народа, в конечном счете обмануло его в самых благородных начинаниях.

Чтобы лучше понять суть вопроса, а заодно воздать должное необыкновенной проницательности забытых предложений Джефферсона, нам следовало бы вновь переключить свое внимание на ход Французской революции, где дело обстояло совершенно противоположным образом. То, что для американского народа было предреволюционным опытом и тем самым не нуждалось в формальном признании и институционализации, во Франции явилось неожиданным и в значительной мере спонтанным последствием самой революции. Компетенция знаменитых сорока восьми секций Парижской коммуны первоначально ограничивалась исключительно выборами представителей и посылкой делегатов в Национальное собра-

ние. Эти секции, тем не менее, не удовлетворились отведенной им ролью и тут же конституировали себя в качестве органов с собственным самоуправлением и уже не избирали из своего числа делегатов в Национальное собрание, но формировали революционный муниципальный совет, Парижскую коммуну, которой было суждено сыграть решающую роль в процессе революции. Более того, бок о бок с этими муниципальными органами и безо всякого влияния с их стороны возникло большое число спонтанно образовавшихся клубов и обществ – *sociétés populaires** – происхождение которых вообще никак не связано с задачей представительства и посылкой уполномоченных делегатов в Национальное собрание. Их единственная цель, по словам Робеспьера, состояла в том, чтобы «осведомлять, просвещать своих сограждан относительно истинных принципов конституции, распространять свет, без которого конституция не была бы способна выжить». Ибо выживание конституции зависело от «духа публичности», который в свою очередь существовал только в «собраниях, где граждане могли бы заниматься совместно делами, представляющими общественный интерес, и в то же время насущнейшими интересами своего отечества».

Робеспьер, державший речь в сентябре 1791 года перед Национальным собранием с целью предостеречь делегатов от урезания политической власти клубов и обществ, отождествлял дух публичности с духом революции. Мнение же собрания в ту пору было таково, что революция окончена, и что общества, рожденные ею, более не нужны, и что «настало время сломать инструмент, столь хорошо служивший». Робеспьер не от-

* Народные общества (фр.).

рицал, что революция завершилась, однако прибавлял, что ему не вполне понятно, почему вопрос оказался в повестке дня: ибо раз уж они, как и он сам, признали, что целью революции является «завоевание и сохранение свободы», то в таком случае клубы и народные общества – это единственное место в стране, где свобода могла реально существовать и быть доступной для граждан. Тем самым они являлись подлинными «опорами конституции» – не только потому, что из них вышло «большое число людей, которые однажды заменят нас», но также потому, что они сами составляли «основания свободы»; препятствующие их деятельности были виновны в «попрании свободы», и в числе преступлений против революции величайшим «было преследование обществ»³⁸. Однако как только Робеспьер пришел к власти и сделался политическим главой нового революционного правительства – это произошло летом 1793 года, через несколько недель, даже не месяцев, после того как были произнесены некоторые из приведенных здесь высказываний, – он полностью пересмотрел свою позицию. Он безотлагательно повел войну против того, что отныне именовал «так называемыми народными обществами», насылая на них «великое народное общество всего французского народа», единое и неделимое. Последнее, увы, в отличие от небольших народных обществ ремесленников и соседей, никогда не могло быть собрано в каком-либо одном месте, ибо не было «помещения», способного «вместить всех»; оно могло существовать только в форме представительства в палате депутатов, в руках которой, предположительно, сосредоточивалась централизованная неделимая власть французской нации³⁹. Робеспьер был готов сделать единственное исключение для якобинцев, причем не только потому, что

их клуб принадлежал к его собственной партии, но, что более важно, потому, что он никогда не был «народным» клубом или обществом; он возник в 1789 году из собрания Генеральных штатов и с тех пор являл собой типичный клуб для депутатов.

Тот факт, что конфликт между правительством и народом, то есть между теми, кто стоял у власти, и теми, кто помогал им ее достичь, между представителями и представляемыми, обратился в старый конфликт между управляющими и управляемыми и был по своей сути борьбой за власть, достаточно ясен и очевиден, чтобы нуждаться в дальнейших доказательствах. Сам Робеспьер (до того как он стал главой правительства) частенько осуждал «заговор депутатов народа против народа» и «независимость представителей» от тех, кого они представляли, которые он приравнивал к угнетению⁴⁰. Спору нет, эти слова вполне естественны в устах ученика Руссо, не верившего в законность системы представительства – «народ, который представлен, не свободен, ибо воля не может быть представлена»⁴¹; однако поскольку учение Руссо требовало *union sacrée**, устранения всех различий и особенностей, включая различия между народом и правительством, этот аргумент можно теоретически употребить и в противоположном смысле. Когда Робеспьер переменил свою позицию и обратился против обществ, он также мог сослаться на Руссо и мог вместе с Катонем сказать, что до тех пор, пока существуют эти общества, «не может быть единого мнения»⁴². На деле же Робеспьер нуждался не в великих теориях, а всего лишь в реалистической оценке хода революции, чтобы прийти к выводу, что собрание едва ли оказывает какое-

* Священный союз (фр.).

либо влияние на наиболее значительные события и дела и что революционное правительство находится под таким давлением парижских секций и народных обществ, перед каким не смогли бы устоять никакое правительство и никакая форма правления. Одного взгляда на многочисленные петиции и обращения этих лет (которые были опубликованы лишь недавно)⁴³ вполне достаточно, чтобы ощутить всю сложность положения людей в революционном правительстве. К ним обращались, дабы напомнить, что «только бедные помогали им» и что теперь бедные желают «начать пожинать плоды» своих трудов; что «всегда вина законодателя», если лицо бедного человека «выдает его нужду и нищету», а его душа «скитается без сил и без добродетели»; что настало время продемонстрировать народу, как конституция «может сделать их действительно счастливыми, ибо недостаточно повторять, что их счастье не за горами». Короче, народ, организованный вне Национального собрания в свои собственные общества, информировал своих представителей о том, что «республика должна гарантировать каждому человеку средства к существованию», что первейшая задача законодателей – объявить нищету вне закона.

Существует, тем не менее, и другая сторона этого вопроса, и Робеспьер не был так уж неправ, когда приветствовал первые ростки свободы и духа публичности, зарождавшиеся в народных обществах. Бок о бок с истошными требованиями «счастья», на самом деле выступающего предварительным условием свободы, которое, увы, не способны выполнить ни один законодатель и ни одна конституция, соседствуют иной дух и совершенно иное понимание задач общества. Из регламента одной из парижских секций мы можем узнать, например, как люди орга-

низовывались в такое «народное общество». У них были президент и вице-президент, четыре секретаря, восемь цензоров, архивариус и казначей. Были регулярные собрания: три каждые десять дней. Периодическая сменяемость – для президента раз в месяц. Мы можем узнать, как они определяли свою главную задачу: «Общество будет заниматься всем тем, что затрагивает свободу, равенство, единство и неделимость республики; его члены будут взаимно просвещать друг друга и особенно уделять внимание принятым законам и декретам». Можем узнать, каким образом они намеревались поддерживать порядок в ходе своих дискуссий. Например, если спикер отклонялся от темы или начал утомлять, аудитория могла прореагировать на это вставанием. В другой секции мы можем услышать речь, посвященную «развитию республиканских принципов, призванных оживить народные общества», речь, произнесенную одним из граждан и размноженную по распоряжению членов данной секции. Были общества, заносившие в свой регламент строгий запрет «когда-либо использовать Генеральное собрание в своих интересах или пытаться оказать на него влияние», в результате чего их основная, если не единственная задача сводилась к обсуждению вопросов, относящихся к публичным делам, простому обмену мнениями по вопросам текущей политики безо всякой обязательности принятия заявлений, петиций, обращений и тому подобно. Представляется не случайным, что именно от одного из таких обществ, отказавшегося от прямого давления на собрание, мы услышали самую яркую и трогательную похвалу институту как таковому: «Граждане, сочетание слов “народное общество” стало возвышенным... Если право организовываться в общества будет отменено или хотя бы изменено, свобода останется пу-

стым звуком, равенство станет химерой и республика лишится своего самого надежного оплота... Бессмертная Конституция, которую мы только что приняли ... дарует всем французам право объединяться в народные общества»⁴⁴.

Именно эти органы республики, обладающие огромным потенциалом, а вовсе не группы давления санкюлотов, имел в виду находившийся в оппозиции к правительству Сен-Жюст, когда примерно в одно и то же время с Робеспьером отстаивал права народных обществ перед собранием: «Парижские секции являют собой демократию, которая изменила бы все, если бы вместо того, чтобы быть жертвами фракций, секции вели бы себя в соответствии с присущим им духом. Секция Кордельеров, бывшая самой незначительной, оказалась также наиболее преследуемой»⁴⁵. Однако придя к власти, Сен-Жюст, как и Робеспьер, изменил свою позицию и обратился против народных обществ и секций. В соответствии с политикой якобинского правительства, успешно превратившей секции в органы правительства и орудия террора, в одном из писем, адресованном народному обществу Страсбурга, он просил высказать ему «их мнение о патриотизме и республиканских добродетелях каждого из членов администрации» данной провинции. Не получив ответа, он прибегнул к аресту всего аппарата администрации, после чего получил резкое письмо с протестом от оставшихся на свободе членов этого народного общества. Давая им ответ, Сен-Жюст отделался стандартным объяснением. Он сказал, что столкнулся с «заговором». Было очевидно, что он более не желал иметь дела с народными обществами, если только они не шпионили для правительства⁴⁶. Незамедлительным последствием такого резкого поворота в его взглядах явилась настойчивость, с которой

он начал отстаивать следующий тезис: «Свобода народа – в его частной жизни; не нарушайте ее. Сила правительства не должна употребляться иначе как для защиты этого состояния от другой подобной силы»⁴⁷. Эти слова, фактически дословно повторяющие аргументы просвещенного деспотизма, прозвучали смертным приговором для всех органов народного управления и с исключительной определенностью обозначили конец республики и всех упований революции.

Несомненно, Парижская коммуна, ее секции и народные общества, распространившиеся за время революции по всей Франции, представляли собой мощные группы бедных, до прочности алмаза закаленные крайней нуждой и необходимостью, алмаза, перед которым, по словам Лорда Актона, «ничто не могло устоять»; при этом они также содержали в себе зародыши, первые слабые ростки нового типа политической организации, ранее неизвестной формы правления, позволявшей народу стать «участником в управлении» Джефферсона. Благодаря наличию этих двух аспектов, несмотря на то, что первый значительно перевешивал второй, конфликт между коммунальным движением и революционным правительством допускал двойственную интерпретацию. С одной стороны, он представлял собой конфликт между улицей и правительством, между теми, кто «действовал не для возвышения кого бы то ни было, но за принижение всех»⁴⁸, и теми, кого волны революции настолько высоко вознесли в их надеждах и устремлениях, что они могли бы воскликнуть вместе с Сен-Жюстом: «Мир был пуст после римлян, воспоминание о них сегодня – наше единственное пророчество свободы» или утверждать вместе с Робеспьером, что «смерть – это начало бессмертия». С другой стороны, это был

конфликт между народом и централизованным государственным аппаратом, который под видом представительства суверенитета нации на деле лишил народ власти и который закономерно должен был оказаться преследователем всех этих органов власти, спонтанно возникших в ходе революции и не успешных как следует окрепнуть.

В данном контексте именно этот последний аспект конфликта будет главным предметом нашего интереса, в свете чего немаловажно отметить, что общества, в отличие от клубов, и в особенности от якобинского клуба, были в принципе непартийными и что они «открыто преследовали цель установления нового федерализма»⁴⁹. Робеспьер и якобинское правительство, в корне не приемля саму идею разделения властей, выхолащивали эти общества заодно с секциями Парижской коммуны; в условиях централизованной власти общества, каждое из которых представляло свою собственную структуру власти, равно как и самоуправление коммун, были явной угрозой для централизованной власти государства.

Борьба между якобинским правительством и революционными обществами шла, в общих чертах, по трем вопросам. Первым была борьба республики за выживание против давления санкюлотизма, иными словами, борьба за публичную свободу против превосходящих сил массовой нищеты. Вторым – борьба якобинской фракции за абсолютную власть против публичного духа обществ; в теоретическом плане это была борьба за унифицированное публичное мнение, «общую волю» против публичного духа, присущего свободе мысли и слову «многообразие»; в практическом плане это была силовая борьба партии и партийного интереса против *la chose publique*, общего блага. И,

наконец, третьим вопросом была борьба правительственной монополии на власть против федерального принципа разделения властей. Иначе говоря, борьба национального государства против первых ростков подлинной республики. Столкновение по всем этим вопросам обнаружило глубокое расхождение между людьми, совершившими революцию, приобретшими благодаря ей положение и репутацию, и собственными представлениями народа о том, что должна и что может революция.

Безусловно, главнейшей среди революционных идей народа было счастье, то *bonheur*, о котором Сен-Жюст справедливо заметил, что оно явилось новым словом в Европе. Следует признать, что в этом отношении народ очень скоро отринул старые предреволюционные идеи и представления своих лидеров, идеи, которые он не понимал и не разделял. Ранее мы видели, как «из всех идей и чувств, подготовивших Революцию, идея политической свободы в собственном смысле слова и любовь к ней явились последними и первыми исчезли» (Токвиль), потому что не смогли противостоять натиску несчастья, порожденного нищетой, или, если переводить это высказывание на язык психологии, оказались постепенно вытесненными доминантным чувством сострадания к человеческой нищете. Тем не менее, в то время как революция преподала ее активным участникам урок на тему счастья, она также преподала народу урок по части «понимания и вкуса публичной свободы». Секции и общества стимулировали неутолимую жажду дебатов, обучения, взаимного просвещения и обмена мнениями, даже если всему этому не суждено было возыметь немедленного влияния на тех, кто стоял у власти; и когда указом сверху народу, собиравшемуся в секции, было предписано только повиноваться и внимать партийным речам, они

попросту перестали собираться. К тому же федеративный принцип – практически не известный в Европе, а если и известный, то почти единодушно отвергнутый, – довольно неожиданно возник из небытия в спонтанных организационных усилиях самого народа. Можно сказать, что народ открыл этот принцип, не зная, как он называется. И хотя парижские секции первоначально образовывались сверху ради организации выборов в собрание, это не может уменьшить значение факта, что впоследствии по своему собственному почину эти собрания избирателей трансформировались в муниципальные органы, из состава которых и получился большой муниципальный совет Парижской коммуны. Не собрания избирателей, а именно эта коммунальная система советов распространилась по всей Франции в форме революционных народных обществ.

В качестве эпитафии этим первым органам республики, так и не ставшей реальностью, ограничимся несколькими словами. Итак, эти первые органы оказались раздавленными, но не контрреволюцией, а самим центральным революционным правительством. И не потому, что представляли для него сколько-нибудь реальную угрозу, но потому, что на деле, в силу своего существования, оказались соперниками в борьбе за публичную власть. Никто во Франции, по-видимому, не забыл слова Мирабо о том, что «десяток людей, действующих заодно, способны повергнуть в трепет и рассеять сотню тысяч». Методы, применявшиеся для их ликвидации, были столь непритязательны и просты, что вряд ли в тех многочисленных революциях, которые последовали соблазнительному примеру Французской революции, было открыто что-то принципиально новое. Весьма любопытно, что из всех пунктов, по которым было возможно расхож-

дение между обществами и правительствами, решающим в конечном счете оказывался непартийный характер первых. Партии или их прообразы, фракции, игравшие столь злополучную роль во Французской революции и затем составившие основу всей континентальной партийной системы, вели свое происхождение от парламента; что же до амбиций и фанатизма, развившихся в их среде, то народ в целом не понимал и не разделял их в еще большей степени, чем предреволюционные идеи людей революции. Однако, поскольку не оказалось ни одной области, в которой был бы возможен консенсус между парламентскими фракциями (в отличие от положения дел в Америке), делом жизни и смерти для каждой из них стало господство над всеми другими, а единственным способом добиться этого господства являлась организация масс за стенами парламента и оказание давления на Собрание извне. Единственный способ установления господства в Собрании состоял в проникновении и конечном установлении контроля над народными обществами путем приобретения большинства голосов агентами партии. После чего следовало объявление, что только одна парламентская фракция, в данном случае якобинцы, является подлинно революционной и что только примкнувшие к ней заслуживают доверия, в то время как все остальные народные общества объявлялись «незаконными». На этом примере мы можем наблюдать, как из многопартийной системы развивалась однопартийная диктатура. И происходило это в момент зарождения партийной системы как таковой. Ибо на деле царство террора Робеспьера было не чем иным, как попыткой организовать весь французский народ в один гигантский партийный механизм – «великое народное Общество – это французский народ», – посредством которого якобинский клуб раски-

нул сеть партийных ячеек по всей Франции. Ясно, что в тот момент их задачей становились уже не дискуссии и обмен мнениями, взаимное просвещение и информирование по вопросам публичного характера, а слежка друг за другом и разоблачение как членов партии, так и беспартийных⁵⁰.

Все это с еще большей наглядностью проявилось в ходе Русской революции, когда большевистская партия выхолостила и извратила революционную систему управления советов точно такими же методами. Тем не менее, эта наглядность не должна заслонить от нас факт, что уже в ходе Французской революции мы имели дело с конфликтом между современной партийной системой и самой революцией, порожденной новой государственной формой. Эти две системы, столь несхожие и даже противоположные друг другу, зародились в один и тот же исторический момент. Ошеломляющий успех партийной системы и не менее ошеломляющее поражение системы советов были вызваны выходом на историческую авансцену национального государства, вознесшего одну и сокрушившую другую. При этом левые и революционные партии зарекомендовали себя как не менее враждебные по отношению к советской системе, нежели консервативные или реакционные правые партии. Мы так привыкли отождествлять внутреннюю политику с партийной и не видеть во внутренних конфликтах ничего иного, кроме борьбы правых и левых, что склонны забывать о том, что на самом деле конфликт между двумя системами всегда по сути своей являлся конфликтом между парламентом как источником и центром власти партийной системы и народом, уступившим власть своим представителям. Ибо сколь бы успешно ни организовалась партия, решившая захватить власть и устано-

вить однопартийную диктатуру с помощью уличных масс, чтобы затем ликвидировать саму парламентскую систему, она не сможет отрицать факта, что ее собственные корни лежат в парламентской фракционной борьбе, благодаря чему она остается организацией, влияющей на народ извне и сверху.

Когда Робеспьер обратил тираническую власть якобинской фракции против ненасильственной власти народных обществ, он заодно лишний раз удостоверил власть французского собрания со всеми его внутренними раздорами и фракционной борьбой. Местом нахождения власти, догадывался он о том или нет, снова оказывался парламент, а не народ – вопреки всей революционной фразеологии. Тем самым Робеспьер отверг самое сильное политическое устремление народа (в том виде, в котором оно заявило о себе в народных обществах), устремление к равенству, праву подписывать обращения и петиции, адресуемые делегатам или собранию, такими вот гордыми словами: «Равный Вам». В то время, когда якобинский террор постоянно взывал к «братству», он в зародыше задушил это революционное равенство. В результате, когда в беспрестанной фракционной борьбе в Национальном собрании настал их черед терпеть поражение, народ остался совершенно безучастным, и парижские секции не пришли им на выручку. Братство, как оказалось, не в состоянии заменить равенство.

III

«Как Катон каждую свою речь заключал словами: *Carthago delenda est*, так и я каждое свое выступление заключаю

повелением “разбить округа на районы”»⁵¹. Так лаконично Джефферсон выразил свою излюбленную политическую идею, которая, увы, не нашла понимания у его потомков в той же мере, как и у его современников. Ссылка на Катона – не простое украшение речи цитатой из латинского автора; она призвана подчеркнуть, что Джефферсон считал отсутствие такого разделения страны реальной угрозой для самого существования республики. Подобно тому как, согласно Катону, Рим не мог быть в безопасности до тех пор, пока существовал Карфаген, так и основание республики, согласно Джефферсону, не было прочным без системы районов. «Доведись мне хоть раз увидеть это пожелание осуществленным, я рассматривал бы это как зарю спасения республики и мог бы сказать вместе со святым Симеоном: *Nunc dimittis Domine*»^{*52}.

Если бы план «элементарных республик» Джефферсона оказался воплощен в жизнь, мы имели бы нечто гораздо большее, чем слабые ростки будущей государственной формы, различимые в секциях Парижской коммуны и народных обществах периода Французской революции. Существенно, однако, что, хотя политическое воображение Джефферсона и превзошло их по глубине и масштабу, его мысли, тем не менее, развивались в

* *Ceterum censeo Carthaginem esse delendam* – «А кроме того я утверждаю, что Карфаген должен быть разрушен» (*лат.*) – слова римского консервативного политического деятеля Марка Поркия Катона (234–149 гг. до н.э.).

Nunc dimittis servum tuum, Domine – «Ныне отпускаю раба твоего, Господи» (*лат.*) – согласно евангельской легенде, старец Симеон, обреченный жить, пока не увидит Господа, произнес эти слова, увидев принесенного в храм младенца Иисуса (Лук. 2, 29).

сходном направлении. И план Джефферсона, и французские *sociétés révolutionnaires** с почти сверхъестественной точностью предвосхитили те *Räte*** , советы, которым назначено было являться на авансцену истории на протяжении XIX и XX веков в ходе практически каждой революции, которую бы мы могли назвать подлинной. Они возникали всякий раз как спонтанно сложившиеся органы народного управления, не только независимо от каких-либо революционных партий, но и неожиданно для их лидеров. Как и предполагал Джефферсон, они полностью игнорировались историками, политическими теоретиками и, самое важное, самой революционной традицией. Даже те историки, симпатии которых были явно на стороне революции, не поспешили в своих ученых трудах запечатлеть и донести до будущих поколений процесс зарождения народных советов, рассматривая их как не более чем по сути своей временные органы революционной борьбы за освобождение. Они оказались не в состоянии понять, до какой степени они в лице советов столкнулись с совершенно новой системой правления, с новым публичным пространством для свободы, конституированным и организованным в ходе самой революции.

Это утверждение нуждается в оговорках. Существует два исключения. Конкретно – несколько замечаний Маркса по случаю возрождения Парижской коммуны в период непродолжительной революции 1871 года и несколько соображений Ленина, опирающихся не на марксовы разработки, но на действительный опыт революции 1905 года в России. Однако прежде

* Революционные общества (фр.).

** Советы (нем.).

чем мы перейдем к этим исключениям, нам не мешало бы лучше уяснить, что имел в виду Джефферсон, когда с величайшей уверенностью заявлял: «Ум человека не способен изобрести более надежной основы для свободной, долговечной и хорошо управляемой республики»⁵³, нежели эти республики районов.

Возможно, достоин упоминания тот факт, что ни в одной из основных работ Джефферсона мы не встретим упоминания о системе районов. Но еще более примечательно, что те несколько писем, в которых он с такой упорной настойчивостью излагает мысли об этой системе, датированы последним периодом его жизни. Действительно, в какой-то момент Джефферсон надеялся, что Виргиния, будучи «первой из наций земли, которая миролюбиво собрала вместе мудрых людей, чтобы составить фундаментальную конституцию», будет также первой, которая «примет подразделение наших округов на районы»⁵⁴; однако главное здесь в том, что идея в целом, по-видимому, возникла у него только в то время, когда он устранился от публичной жизни и отошел от государственных дел. Он, кто так откровенно критиковал Конституцию за то, что она не инкорпорировала Билль о правах, никогда не касался ее неспособности инкорпорировать *townships*, городские и сельские общины, явно служившие моделью его «элементарных республик», в которых «голос всего народа был бы честно, полно и мирно обсужден» и положен в основу решения «общим разумом» всех граждан⁵⁵. С точки зрения его роли в делах страны и судьбы Американской революции, идея *ward system*, системы районов, оказывалась запоздалой; в свете его биографического развития настойчивое подчеркивание «миролюбивого» характера этих небольших республик районов демонстрирует, что

система эта была для него единственно возможной ненасильственной альтернативой его более ранней идее повторяющихся революций. Во всяком случае единственное подробное описание того, что он имел в виду, мы находим в письмах, датированных 1816 годом, и эти письма скорее повторяют, нежели дополняют друг друга.

Сам Джефферсон вполне осознавал, что предлагаемое им в качестве «спасения республики», на самом деле являлось спасением революционного духа республики. Его изложение идеи *ward system* всегда начиналось с напоминания, в какой степени «энергия, приданная нашей революции в ее начале», была обязана «малым республикам»; о том, как они «подвигли целую нацию на энергичное действие»; и о том, как в конце концов он ощутил «под своими ногами сотрясение оснований государства действиями *townships* Новой Англии», «энергия ... организации» которых была настолько велика, что «не было ни одного человека ни в одном штате, вся энергия которого не была бы устремлена на это действие». Из этого он делал вывод, согласно которому районные республики позволят гражданам делать то, что они могли делать на протяжении всех лет революции, а именно действовать самостоятельно и участвовать в публичных делах и решении политических проблем, которые приносит каждый новый день. На основании Конституции публичные дела нации были препоручены Вашингтону и велись федеральным правительством, которое еще Джефферсон считал «внеполитическим ведомством», ответственным за международные дела республики, внутренние дела которой находились в ведении правительств штатов⁵⁶. Однако правительства штатов и административные машины округов были слишком гро-

моздки и неповоротливы, чтобы сделать возможным непосредственное участие; делегаты народа, а не сам народ образовывали политическое пространство, тогда как те, кто делегировал их и кто теоретически был единственным законным носителем власти, навсегда остались за дверьми. Этот порядок вещей был бы вполне нормальным, если бы Джефферсон действительно был убежден (как он иногда открыто заявлял), будто счастье народа заключается исключительно в его частном благополучии; но в силу искусности, с какой был создан союз – с его разделением властей, системой контроля, «сдержками и противовесами», – было крайне невероятно, хотя, конечно, и не невозможно, чтобы из него когда-либо развилась тирания. Что могло случиться, и с тех пор действительно не раз происходило, так это «коррупция и испорченность представительных органов»⁵⁷, однако эта коррупция вряд ли была вызвана (и едва ли вообще когда-либо вызывалась) заговором органов, представляющих народ, против представляемого ими народа. Испорченность этого типа правления скорее всего исходила со стороны общества, то есть со стороны самого народа. Ни при одной другой форме правления коррупция не несет в себе большей опасности и в то же самое время не является столь вероятной, как в эгалитарной республике. В общих чертах, коррупция возникает, когда частные интересы вторгаются в сферу публичной жизни, другими словами, она появляется снизу, а не сверху. Именно по той причине, что республика в принципе исключает классическую дихотомию управляющего и управляемого, коррупция не оставляет в стороне народ, как при других формах правления, где она касается только правителей и правящих классов и где действительно «невинный» народ, претерпевший от своих властей, мо-

жет пойти на страшное, но жизненно необходимое восстание. Испорченность самого народа, в отличие от испорченности его представителей или правящего класса, возможна только при системе правления, открывшей ему доступ к публичной власти и научившей его, как с нею обращаться. Там, где устранен разрыв между управляющим и управляемым, всегда существует опасность, что граница между публичным и частным будет постепенно сглаживаться и в конце концов вовсе сойдет на нет. До Нового времени и выделения особой сферы общества опасность эта, свойственная республиканской форме правления, обычно исходила от сферы публичной жизни, из тенденции публичной власти к расширению и вторжению во владения частных интересов. Испытанным средством против этой опасности было уважение к частной собственности, то есть выработка системы законов, посредством которых права частной жизни публично гарантировались, и правовая защита обеспечивалась путем разграничения публичного и частного. Билль о правах в американской конституции явился последним и самым мощным правовым заслоном частной сферы перед публичной властью; и достаточно хорошо известна озабоченность Джефферсона относительно опасностей, исходящих от публичной власти. Однако в условиях не стабильного процветания, но быстрого и неуклонного экономического роста, иначе говоря, непрестанно усиливающейся экспансии частной сферы (и такими, вне сомнения, были и в значительной степени остаются условия современной эпохи), опасность коррупции и злоупотреблений происходит скорее со стороны частных интересов, а не со стороны публичной власти. Несмотря на то, что Джефферсон был преимущественно занят более древними и гораздо

лучше изученными проблемами испорченности правительств, он оказался способным распознать эту опасность. И это свидетельствует о высоком уровне его государственного ума.

Единственным средством предотвратить проникновение коррумпированных частных интересов в публичную сферу является сама эта публичность, тот свет, на который выставляется каждый совершенный в ее пределах поступок, сама видимость всего совершаемого в ней. (Ибо тогда как страх наказания касается равным образом всех граждан, подлинный страх позора играет роль только для тех, кто открыт свету публичности). И хотя тайное голосование, служившее главным образом защите частных лиц от государственной власти, было в то время еще не известно, Джефферсон, видимо, предчувствовал, какой опасностью может обернуться предоставление народу части публичной власти без обеспечения его в то же время публичным пространством, большим, нежели урна для бюллетеней, и более частой возможностью подавать свой голос, чем только в день выборов. Факт, что Конституция дала всю власть народу, не обеспечив ему в то же время возможность быть республиканцем и действовать как гражданину, Джефферсон воспринимал как смертельную угрозу республике. Иными словами, опасность состояла в том, что вся власть была отдана народу как частному лицу и что не было предусмотрено пространства, где бы народ мог почувствовать и проявить себя гражданином. Когда под занавес жизни Джефферсон подытожил все, что составляло для него суть частной и публичной морали: «Возлюби своего ближнего как самого себя и свою страну больше чем самого себя»⁵⁸, он сознавал, что эта максима останется пустой фразой, и «страна» не сможет удостоиться «любви» своих граждан, если

не будет, подобно «ближнему», так же непосредственно ощути-
ма. Ибо как трудно любить ближнего, когда видишь его мель-
ком раз в два года, так и трудно любить страну больше, чем са-
мого себя, если не пребываешь постоянно в гуще ее граждан.

Тем самым необходимость «разделить округа на рай-
оны» относилась к самой сути республиканского правления.
Конкретнее – требовалось создать «небольшие республики»,
через которые «каждый человек в своем штате» смог бы стать
«активным членом в общем правительстве, лично осуществляя
значительную часть своих прав и обязанностей, хотя по приро-
де своей и производных, но все же важных и находящихся це-
ликом в его компетенции»⁵⁹. Именно эти «маленькие респуб-
лики были бы главной силой большой республики»⁶⁰; ибо если
республиканское правление союза действительно исходит из
базовой посылки, что власть принадлежит народу, то «разделе-
ние управления между многими» относится к необходимому ус-
ловию его функционирования, причем «каждому отводятся
именно те функции, в которых он наиболее компетентен». Без
этого едва ли можно было говорить о воплощении принципа
республиканского правления, и Соединенные Штаты были бы
республикой только по названию.

С точки зрения сохранения республики, вопрос заклю-
чался в том, как предотвратить «вырождение нашего правле-
ния». Джефферсон называл выродившимся любое правление,
власть в котором была сконцентрирована «в руках одного, не-
скольких, родовитых или многих». Тем самым система районов
подразумевала укрепление власти каждого в пределах его компе-
тенции; и только разбив «многих» на ассамблеи, где каждый мог
быть посчитан, «учтен» и знал бы в лицо других, «мы стали бы в

такой мере республиканцами, в какой это возможно для большого общества». С позиции безопасности граждан вопрос состоял в том, как сделать, чтобы каждый почувствовал себя «участником в управлении и ведении публичных дел не только в день выборов раз в году, но каждый день; когда в штате не останется более человека, который не был бы членом какого-либо из его советов [именно советы, *councils*, а не привычные *wards*, районы, употребляет здесь Джефферсон], будь он мал или велик, он предпочтет скорее чтобы у него вырвали сердце, чем позволит какому-нибудь Цезарю или Бонапарту лишить себя власти». Наконец, в вопросе о том, как интегрировать эти мельчайшие политические органы, предназначенные для каждого, в государственную структуру союза, предназначенную для всех, ответ его был: «Элементарные республики районов, республики округов, республики штатов и республика союза образуют градацию властей, каждая из которых стоит на почве закона, обладает делегированной ей долей власти и конституирует подлинную систему фундаментальных противовесов и сдержек по отношению к правительству». Тем не менее, по одному пункту Джефферсон не обмолвился ни словом. А именно в чем должны заключаться специфические функции этих элементарных республик. Мимоходом он отмечает в качестве «одного из достоинств предложенного мною разделения на районы», что они представляли бы лучший способ учета голосов народа, нежели механизм представительного правления; вместе с тем в целом он был убежден, что стоит «начать с одной-единственной целью», как они «вскоре проявят себя в качестве наилучших инструментов для всех других»⁶¹.

Эта расплывчатость цели, которая, тем не менее, вовсе не вызвана недостатком ясности, пожалуй, красноречивее всех

остальных отдельно взятых аспектов предложения Джефферсона свидетельствует, что эта запоздалая мысль, в которой нашли выход его неизгладимые воспоминания о революции, в действительности гораздо более затрагивает новую форму правления, нежели простую реформу или дополнение существующих институтов. Если бы конечной целью революции были свобода и конституирование публичного пространства, где та могла бы являться, *constitutio libertatis*, то в таком случае элементарные республики, или советы, единственное реальное место, где каждый мог быть свободен в позитивном смысле этого слова, выступали бы в действительности целью большой республики, главной задачей которой во внутренних делах было бы обеспечение народа такими местами свободы и их защита. Тем самым основная посылка, на которой основывается эта или любая другая система советов, подозревал о том Джефферсон или нет, состояла в том, что никто не может быть назван «счастливым», если не принимает участия в публичных делах; что никто не может быть назван свободным, если он не имеет собственного опыта публичной свободы; и что никто не может быть назван ни счастливым, ни свободным, если он не принимает участия в публичной власти.

IV

Нам осталось только поведать одну странную и грустную историю, которая не должна быть забыта. Это не история революций, на которую как на стержень историки хотели бы нанизать события XIX века в Европе⁶², истоки которых мо-

гут быть прослежены вплоть до Средних веков и ход которых, по словам Токвиля, был «неудержим», несмотря на «все препятствия» «в течение стольких столетий», и которые Маркс, обобщая опыт нескольких поколений, назвал «локомотивами истории»⁶⁸. Я не оспариваю, что революция была скрытым *leitmotif* предыдущего века, хотя и питаю сомнения насчет обобщений Токвиля и Маркса, в особенности по поводу их убеждений, будто бы революция была результатом неумолимой силы, а не продуктом конкретных событий и действий. Что, однако, представляется для меня несомненным, так это то, что ни один историк не смог бы поведать историю нашего века, не нанизывая ее «на стержень революций»; вместе с тем история эта, поскольку окончание ее сокрыто в неопределенности будущего, еще не готова к тому, чтобы быть рассказанной.

То же самое до некоторой степени справедливо по отношению к частному аспекту революции, на рассмотрении которого нам следует остановиться особо. Этим аспектом является регулярное возникновение в ходе революции новой формы правления, до удивления напоминающей, с одной стороны, систему районов Джефферсона, с другой – революционные общества и муниципальные советы, распространившиеся по всей Франции после 1789 года. Среди причин, по которым мы останавливаем наше внимание именно на этом аспекте, в первую очередь следует упомянуть, что в данном случае мы имеем дело с феноменом, который произвел неизгладимое впечатление на двух величайших революционеров эпохи – Маркса и Ленина, оказавшихся свидетелями их спонтанного возникновения. Один – во времена Парижской коммуны 1871 года, второй – в 1905 году, во время первой Русской револю-

ции. Их поразило не только то, что они оказались полностью не готовы к этим событиям, но также то, что они столкнулись с повторением, которое невозможно объяснить никакой сознательной имитацией или даже простым воспоминанием о прошлом. Конечно, они едва ли слышали что-либо о *ward system* Джефферсона, однако были достаточно осведомлены о той революционной роли, которую секции первой Парижской коммуны сыграли во Французской революции. Не думая о них как о возможных прообразах новой формы правления, они рассматривали их лишь в качестве вещей, от которых следовало избавиться, как только революция завершится. Теперь они столкнулись с органами управления народа, которые, очевидно, намеревались пережить революцию. Это противоречило всем теориям Маркса и Ленина и, что даже более важно, находилось в вопиющем несоответствии с их теоретическими предпосылками относительно природы власти и насилия, которые они, возможно бессознательно, разделяли с правителями обреченных или павших режимов. Продолжая мыслить традиционными категориями национального государства, они воспринимали революцию как способ захвата власти, а саму власть отождествляли с монополией на средства насилия. В действительности, однако, случилось так, что старый режим стремительно дезинтегрировался, утратив свой авторитет, а вместе с ним – и контроль над средствами насилия, армией и полицией; одновременно с этим произошло достойное удивления формирование новой властной структуры, обязанной своим существованием ничему иному, как организационным усилиям самого народа. Другими словами, когда подошло время революции, оказалось, что не осталось власти, ко-

торую надо было захватывать, так что революционеры оказались перед довольно неприятной дилеммой: либо провести свою собственную, сложившуюся до революции «власть», то есть организацию партийного аппарата, на места, освободившиеся с падением правительства, к кормилам власти, либо же присоединиться к новым революционным центрам власти, сложившимся без их содействия.

На короткое время, оказавшись простым наблюдателем процессов, которые он не ожидал увидеть, Маркс осознал, что *Kommunalfassung** Парижской коммуны, которой предназначалось стать «политической формой даже самой маленькой деревни», вполне может явиться «наконец открытой политической формой для экономического освобождения труда». Однако скоро ему стало ясно, до какой степени эта политическая форма противоречит всем его представлениям о «диктатуре пролетариата», осуществляемой социалистической или коммунистической партией, монополия на власть и на средства насилия которой была скопирована с централизованных систем национальных государств. В итоге он заключил, что коммунальные советы были всего лишь временными органами революции⁶⁴.

Почти такое же изменение позиции мы находим поколение спустя у Ленина, который дважды в своей жизни, в 1905 и 1917 годах, подпадал под прямое влияние самих событий, иначе говоря, временно освобождался от пагубного влияния революционной идеологии. В 1905 году он с неподдельной искренностью превозносил «революционное творчество народа», который в разгар революции начал устанавливать совер-

* Коммунальное устройство (нем.).

шенно новую властную структуру⁶⁵, подобно тому, как двенадцатью годами позднее он смог начать и выиграть Октябрьскую революцию с лозунгом «Вся власть советам!». Однако за годы, отделяющие эти две революции, он не предпринял ничего, чтобы переориентировать свою мысль и включить эти новые органы в какую-либо из многочисленных партийных программ, в результате чего так же спонтанно развивавшиеся события в 1917 году застали его и его партию в той же степени неподготовленности, в которой они пребывали в 1905-м. Когда, наконец, во время Кронштадтского восстания советы выступили против партийной диктатуры и открылась несовместимость новых советов и партийной системы, он практически незамедлительно решил подавить советы, поскольку те угрожали монополии большевистской партии на власть. С тех пор название «Советский Союз» применительно к послереволюционной России сделалось очевидной ложью, которая при этом включала в себя признание чрезвычайной популярности, правда, не большевистской партии, но советской системы, выхолащенной этой партией⁶⁶. Поставленные перед выбором – либо приспособить свои мысли и поступки к новому и непредвиденному, либо прибегнуть к испытанным средствам подавления, – они едва ли колебались, когда предпочли последнее; за исключением нескольких эпизодов, не имевших последствий, их поведение от начала и до конца было продиктовано соображениями партийной борьбы, которая не играла никакой роли в советах, но которая действительно имела первостепенное значение во всех дореволюционных парламентах. Когда в 1919 году германские коммунисты решили «поддержать только такую советскую республику, в которой советы имеют коммунистическое большинство»⁶⁷,

они на самом деле поступили как заурядные партийные политики. Столь велик был страх этих людей, даже самых радикальных и неординарных, перед вещами, о которых они ранее не ведали, перед мыслями, которые они никогда раньше не думали, и перед институтами, ранее не испытанными.

Неспособность революционной традиции предложить сколько-нибудь серьезное осмысление единственной новой формы управления, порожденной революцией, может быть объяснена одержимостью Маркса социальным вопросом и его полным пренебрежением вопросами государства и формы правления. Однако этого объяснения недостаточно, и до некоторой степени оно является постановкой одного вопроса на место другого, поскольку принимает за очевидное все возрастающее влияние Маркса на революционное движение и традицию – влияние, которое само по себе нуждается в объяснении. В конце концов, среди революционеров не одни марксисты оказались полностью неподготовленными к подобному повороту революционных событий. И, что особенно характерно, вина за эту неподготовленность не может быть возложена на отсутствие теоретического или практического интереса к революции. Общеизвестно, что Французская революция вывела на политическую сцену совершенно новую фигуру, профессионального революционера, жизнь которого проходила не в революционной агитации, для чего существовало не так уж много возможностей, но в штудиях, раздумьях, теоретических бдениях и дискуссиях, единственной темой которых была революция. На самом деле ни одна история европейских праздных классов не была бы полной без истории профессиональных революционеров XIX и XX веков, вместе с современными художниками и пи-

сателями явившихся подлинными наследниками *hommes de lettres* XVII и XVIII столетий. Художники и писатели присоединялись к революционерам потому, что «само слово “буржуа” было ненавистно, с эстетической точки зрения не менее, чем с политической»⁶⁸. Вместе они составили «богему», этот островок блаженного ничегонеделания в океане делового и поглощенного своими проблемами века индустриальной революции. Даже среди членов этого нового праздного класса профессиональные революционеры пользовались особым почетом, поскольку их образ жизни вообще не требовал какого-то определенного рода занятий. Если и было что-либо, о чем стоило жалеть, то уж никак не о недостатке времени думать, в силу чего было не так важно, осуществлялся этот мыслительный процесс во всемирно известных библиотеках Лондона и Парижа, или в венских и цюрихских кафе, или же в относительно комфортабельных тюрьмах различных *anciens régimes*.

Роль, которую профессиональные революционеры играли во всех современных революциях, достаточно велика и значительна, однако она не заключается в подготовке революций. Профессиональные революционеры наблюдали и анализировали прогрессирующую дезинтеграцию государства и общества; вместе с тем они едва ли много сделали или даже были в состоянии сделать, чтобы приблизить или направить этот процесс. Даже волна стачек, распространившаяся по всей России и приведшая к первой революции, была совершенно спонтанной и возникла безо всякого содействия со стороны какой-либо политической или профсоюзной организации, которые, напротив, сами появились только в ходе революции⁶⁹. Начало революций заставляло врасплох революционные группы и партии так

же, как и всех остальных. И едва ли найдется хотя бы одна революция, которую можно было бы отнести на их счет. Обычно все складывалось противоположным образом: разразилась революция и освобождала профессиональных революционеров от тех местонахождений, где им случилось в тот момент быть – тюрем, кафе или библиотек. Даже ленинская партия профессиональных революционеров не была в состоянии «совершить» революцию; максимум, на что они оказались способны, это находиться поблизости или, улучив момент, поспешить домой. Наблюдение Токвиля, сделанное им в 1848 году о том, что июльская монархия во Франции «пала без борьбы не под ударами своих врагов, а только при виде врагов, столь же удивленных своей победой, сколь побежденные были удивлены своим поражением», снова и снова получало свое подтверждение.

Роль профессиональных революционеров состояла не в совершении революции, но в приходе к власти после того, как революция произошла. Их огромное преимущество в этой борьбе за валяющуюся на улице власть состояло не столько в идеологии и теориях, не в тактической или организационной подготовке, сколько в том простом факте, что их имена оказались единственно известными публично⁷⁰. Определенно не заговор являлся причиной революции и не тайные общества (хотя они и могут иметь успех в проведении нескольких эффективных террористических актов, организованных как правило при содействии тайной полиции⁷¹) – обычно слишком тайные для того, чтобы их голоса были у всех на слуху. Утрата авторитета власть имущими, которая предшествует всякой революции, на деле ни для кого не представляет секрета, поскольку ее симптомы лежат на поверхности, хотя не обязательно броса-

ются в глаза; однако ее симптомы – общая неудовлетворенность, презрение к властям предрержащим и тому подобное – не бывают однозначными, поэтому их невозможно выявить с помощью опросов общественного мнения⁷². Однако презрение к власти, которое едва ли занимает существенное место среди мотивов классических профессиональных революционеров, определенно представляет один из наиболее мощных стимулов революции; едва ли можно вспомнить революцию, к которой так или иначе не были бы применимы слова Ламантина, назвавшего революцию 1848 года «революцией презрения».

Насколько несущественным было значение профессиональных революционеров для того, чтобы революция началась, настолько было велико их влияние на ее ход. И поскольку годы своего ученичества они провели в школе революций прошлого, это свое влияние они неизбежно употребляли не в пользу нового и неожиданного, но на благо действия, остающегося в согласии с прошлым. В той мере, в какой новое противоречит всему усвоенному ими и тому, что по их мнению способствует сохранению непрерывности революционной традиции, они старались прибегать к языку исторических прецедентов; и эта ранее упомянутая сознательная и пагубная имитация прошлых событий подразумевалась, хотя бы отчасти, самой природой их профессии. Задолго до того как профессиональные революционеры нашли в марксизме официальное непогрешимое руководство по интерпретации и комментированию истории, прошлой, настоящей и будущей, Токвиль в 1848 году уже отмечал: «Имитация революционным собранием так называемого 1789 года была столь явной, что она скрыла страшную оригинальность совершающегося; меня ни на минуту не оставляло впечат-

ление, что они скорее воспроизводили ход Французской революции, нежели продолжали ее»⁷³. Так и в период Парижской коммуны 1871 года, на которую ни Маркс, ни марксисты не имели ни малейшего влияния, по меньшей мере один из новых журналов *Le Père Duchêne* вновь вернулся к старому революционному календарю. Действительно, странно, что в той атмосфере, где каждый эпизод прошлых революций был многократно обмусолен, как будто это была часть священной истории, единственный совершенно новый и спонтанно возникший институт революционной истории должен был остаться абсолютно незамеченным.

Пользуясь преимуществами пророка, «предсказывающего назад», трудно преодолеть искушение развить это утверждение. В писаниях утопических социалистов, особенно Прудона и Бакунина, можно встретить пассажи, которые сравнительно легко принять за описание системы советов. Истина, однако, в том, что эти по сути политические мыслители анархистского толка оказались на редкость не подготовленными к восприятию феномена, столь явно демонстрирующего, что революция не враждебна государству, правительству и порядку, но, напротив, преследует цель основания нового государства и установления нового порядка. В сравнительно недавнее время историки указали на достаточно очевидные параллели между советами и средневековыми городскими коммунами, швейцарскими кантонами, «агитаторами» (или скорее *adjustators*, как они первоначально назывались) времен Английской революции и Генеральным советом армии Кромвеля, однако все дело в том, что ни одно из этих сообществ, за возможным исключением средневековых коммун⁷⁴, не имело ни малейшего влияния на

умы народа, который в ходе революции по собственному почину организовался в советы.

Таким образом, никакой традицией, революционной или предреволюционной, невозможно объяснить регулярное появление системы советов после Французской революции. Если оставить в стороне Февральскую революцию 1848 года в Париже, где *commission pour les travailleurs*, комиссия по делам рабочих, учрежденная самим правительством, занималась почти исключительно вопросами социального законодательства, можно назвать следующие основные даты появления этих органов действия и ростков нового государства: год 1870-й, когда столица Франции, осажденная прусской армией, «спонтанно реорганизовалась в миниатюрную федеративную республику», составившую впоследствии ядро правительства Парижской коммуны весной 1871 года⁷⁵; год 1905-й, когда волна спонтанных стачек в России в один день привела к возникновению своего собственного политического руководства, независимо от революционных партий и групп, и рабочие на фабриках организовывались в советы с целью представительного самоуправления; Февральская революция 1917 года в России, когда при всем различии политических ориентаций русских рабочих самая форма организации, советы, «стояла как бы вне споров»⁷⁶; 1918 и 1919 годы в Германии, когда после поражения армии в войне солдаты и рабочие в результате открытого восстания организовались в *Arbeiter und Soldatenräte**, выдвинув требование, чтобы эта *Rätesystem*** была положена в основу германской конститу-

* Советы рабочих и солдат (нем.).

** Советская система (нем.).

ции, и совместно с богемой из мюнхенских кафе установили весной 1919 года недолго просуществовавшую Баварскую *Räterepublik**⁷⁷; наконец, последняя дата – осень 1956 года, когда Венгерская революция с самых первых своих дней заново спонтанно воспроизвела систему советов в Будапеште, откуда та распространилась по всей стране с «невероятной быстротой»⁷⁸.

Простое перечисление этих дат предполагает непрерывность, какой на самом деле никогда не было. Именно отсутствие непрерывности, традиции, целенаправленного влияния делает закономерность появления этого феномена столь поразительной. Среди общих характеристик советов наипервейшее место принадлежит, без сомнения, спонтанности их возникновения, которая явным образом противоречит теоретической «модели революции XX века – планируемой,готавливаемой и осуществляемой с почти бесстрастной научной точностью профессиональными революционерами»⁷⁹. Там, где революция не завершилась поражением и не была сменена той или иной разновидностью реставрации, в конечном счете одерживала верх однопартийная диктатура, однако она устанавливалась только после борьбы (более кровавой, чем против «контрреволюции») с органами и институтами самой революции. К тому же советы всегда были органами порядка в той же мере, в которой были и органами действия, и именно стремление установить новый порядок привело их к конфликту с группами профессиональных революционеров, стремившихся низвести их до уровня простых исполнительных органов. Вполне естественно, что члены советов не довольствовались отводимой им задачей «самопросвеще-

* Советскую республику (нем.).

ния» и обсуждения решений, принятых партиями или образованиями парламентского типа; они осознанно и без обиняков желали прямого участия каждого гражданина в публичных делах страны⁸⁰, и пока они существовали, не было сомнения, что «каждый человек найдет сферу приложения своим силам и получит возможность своими собственными глазами видеть собственный вклад в события»⁸¹. Свидетели их деятельности чаще соглашались с тем, насколько революция способствовала этому «прямому возрождению демократии», чем молчаливо признавались в том, что все возрождения подобного рода, увы, обречены, поскольку очевидно, что в современных условиях прямое ведение публичных дел самим народом невозможно. Они взирали на советы как на романтическую мечту, своего рода фантастическую утопию, подобно миражу, на краткий миг забрезжившую на горизонте, несбыточные романтические устремления народа, по всей видимости, плохо представлявшего суровые реалии жизни. Эти «реалисты» заимствовали свою систему координат из партийной системы, принимая как само собой разумеющееся, что не существовало альтернативы представительному правлению, и намеренно забывая, что своим падением старый режим обязан именно этой системе.

Ибо наиболее примечательные черты советов состояли в том, что для них не только не существовало «видимых» границ между партиями, так что члены различных партий заседали в них вместе, да и сама партийная принадлежность вообще не играла в них никакой роли. По сути, они являлись единственным политическим органом для людей, не принадлежащих ни к одной партии. В силу этого советы неизбежно вступали в конфликт с ассамблеями, собраниями, как со старыми парла-

ментами, так и с новыми «учредительными собраниями» по той простой причине, что эти последние, даже в лице наиболее радикальных «крыльев», были детищами партийной системы. Ничто так не разделяло советы и партии, как партийные программы; ибо эти программы при всей своей революционности представляли собой всего лишь «готовые формулы», которые требовали не действия, а механического «энергичного проведения на практике», как о том с удивительной прозорливостью говорила Роза Люксембург⁸². Сегодня мы знаем, с какой быстротой испаряются теоретические формулы при попытке претворить их на практике, однако даже если формула переживает свое воплощение и оказывается панацеей ото всех бед, социальных и политических, советы обязаны восставать против любой подобной политики, поскольку разрыв между партийными экспертами, которые «обладали знаниями», и массами народа, которому отводилась роль проводника этих знаний, не учитывал способность среднего гражданина к действию и формированию собственного мнения. Другими словами, советы должны были стать ненужными там, где преобладал дух революционной партии. Там, где знание и действие разделяются, не остается пространства для свободы.

Советы же, вне всякого сомнения, были именно пространством свободы. В качестве такового они неизменно отказывались рассматривать себя как временные органы революции и, наоборот, предпринимали все возможные меры, чтобы обрести статус постоянных органов государственного управления. Не ставя перед собой цели сделать революцию перманентной, они открыто объявляли своей задачей «заложение основания республики, целиком одобряемой народом, единственной

формы правления, которая навеки положит конец эре нашествий и гражданских войн»; не рай на земле, не бесклассовое общество, не мечта о социалистическом или коммунистическом братстве, но установление «истинной Республики» было тем «вознаграждением», которое ожидалось как завершение борьбы⁸³. И что было верно в Париже 1871 года, осталось таковым по отношению к России 1905-го, когда «не только деструктивные, но и конструктивные» интенции советов оказались настолько явными, что, по свидетельству современников, можно было ощутить «народнение и формирование силы, которая однажды сможет оказаться способной осуществить преобразование государства»⁸⁴.

Не что иное, как эта надежда на преобразование государства, на новую форму правления, которая позволила бы каждому члену современного эгалитарного общества стать «участником» в ведении публичных дел, оказалась похороненной в катастрофах революций XX века. Причин тому множество, и для разных стран они свои, однако те силы, которые принято называть реакцией или контрреволюцией, ни в одной из них не занимали главенствующего положения. Вспоминая свидетельства революций нашего столетия, более всего поражает слабость сил реакции, частоте, с какой они терпели поражения, легкости, с какой побеждала революция, и, последнее по счету, но не по важности, крайней нестабильности и отсутствию авторитета у большинства европейских правительств, восстановленных после краха Гитлера. В любом случае роль, сыгранная в этих катастрофах профессиональными революционерами и революционными партиями, достаточно велика, и в связи с вышесказанным она представляется решающей. Без ле-

нинского лозунга «Вся власть советам!» в России не было бы Октябрьской революции, однако, был ли искренен Ленин, когда провозглашал Республику Советов, или нет, фактом остается то, что даже тогда этот лозунг не соответствовал открыто провозглашаемому целям большевистской партии – «захвату власти», то есть замене государственной машины партийным аппаратом. Если бы Ленин на самом деле захотел отдать власть советам, он обрек бы большевистскую партию на такую же слабость, на какую был обречен советский парламент, партийные и беспартийные депутаты которого назначались партией и в отсутствие мало-мальски альтернативного списка не избирались, а только одобрялись избирателями. И все же корни конфликта уходят еще глубже, не сводясь к состязанию между партией и советами за право быть единственными «истинными» представителями революции и народа.

С самого начала советы представляли смертельную угрозу для партийной системы во всех ее формах, и этот конфликт обнаруживался везде, где рожденные революцией советы обращались против партии или партий, единственной целью которых была революция. С точки зрения подлинно прогрессивной Республики Советов, большевистская партия была не просто не менее «реакционной», чем все остальные партии поверженного режима, но и несравненно более опасной. В той мере, в какой речь идет о форме правления (а советы, в противоположность всем партиям, куда более активно занимались политическим аспектом революции, нежели социальным⁸⁵), однопартийная диктатура есть не только последняя стадия в развитии национального государства, но и логическое следствие многопартийной системы. Это может показаться трюизмом во

второй половине XX века, поскольку многопартийные демократии дошли до такой степени упадка, что во Франции или Италии на каждых выборах решается ни больше ни меньше как вопрос о «самих основаниях государства и природе режима»⁸⁶. Тем более любопытно обнаружить, что подобный конфликт уже существовал в 1871 году в период Парижской коммуны, когда Одилон Барро с редкой точностью сформулировал основное отличие новой формы правления, к которой стремилась коммуна, от старого режима, который скоро был восстановлен в другом (немонархическом) обличье: «Как социальная революция 1871 года восходит непосредственно к 1793 году, который он продолжал и призван был завершить... как политическая революция 1871 года, напротив, есть реакция против 1793-го и возврат к 1789-му.... *Из программы исключены слова "единая и неделимая"* и отвергнута идея авторитета, которая есть идея всецело монархическая ... *чтобы присоединиться к федеративной идее, которая есть по преимуществу идея либеральная и республиканская*»⁸⁷ (курсив мой. – Х. А.).

Эти слова удивительны тем, что были написаны в период, когда едва ли существовали какие-либо свидетельства (во всяком случае не для людей, незнакомых с ходом Американской революции) о тесной связи между духом революции и принципом федерации. Чтобы доказать истинность слов Барро, нам следовало бы обратиться к Февральской революции 1917 года в России и Венгерской революции 1956 года. Обе длились достаточно долго, для того чтобы в общих чертах продемонстрировать, как выглядело бы новое правление и как примерно функционировала бы республика, основанная на системе советов. В обоих случаях советы распространились повсеместно, совер-

шенно независимо друг от друга: советы рабочих, солдат и крестьян в России, самые разнообразные виды советов в Венгрии: советы жителей кварталов, районов, так называемые революционные советы, возникшие в ходе уличных сражений, советы рабочих и художников, рожденные в кафе Будапешта, советы студентов и молодежи в университетах, советы рабочих на фабриках, советы в армии, среди служащих, и т. п. Образование совета в каждой из этих не похожих друг на друга групп превращало более или менее случайное соседство в политический институт. Самый же поразительный момент этих спонтанных процессов заключается в том, что в обоих случаях этим независимым и чрезвычайно разнородным органам понадобилось всего несколько недель (в случае России) или несколько дней (в случае Венгрии), чтобы начать процесс координации и интеграции посредством формирования высших советов регионального или провинциального характера, из которых в конечном счете могут быть избраны делегаты в ассамблею, представляющие всю страну⁸⁸. Мы можем видеть, как федеральный принцип, принцип объединения, соглашения между различными союзами, подобно соглашениям, «ковенантам», «косоциациям» и конфедерациям в колониальные времена Северной Америки, берет начало в элементарных условиях самого действия, безо всякого влияния теоретических спекуляций относительно возможности республиканского правления на больших территориях и даже без угрозы со стороны общего врага, вынуждающей к объединению. Общей целью выступало основание нового политического организма, республиканского правления нового типа, которое бы строилось на «элементарных республиках» таким образом, что центральная власть не лишала бы составляющие час-

ти их изначальной конститутивной власти. Иначе говоря, советы, ревностно оберегая свою способность действовать и составлять мнение, обязаны были обнаружить разделение власти наряду с его самым важным следствием – необходимостью разделения властей и федерации.

Часто отмечалось, что Соединенные Штаты и Великобритания принадлежат к числу тех немногих стран, где партийная система функционирует достаточно хорошо, чтобы обеспечить стабильность и авторитет. В обоих случаях двухпартийная система совпадает с конституцией, основанной на разделении властей в госаппарате, и главная причина ее стабильности заключается, безусловно, в признании оппозиции в качестве государственного института. Подобное признание, тем не менее, возможно только при допущении, что нация не является *une et indivisible*, единой и неделимой, и что разделение властей не только не ведет к бессилию власти, но, напротив, ее генерирует и стабилизирует. В конечном счете этот принцип аналогичен тому, который позволил Великобритании объединить в Содружество свои обширные владения и колонии и сделал возможным для британских колоний в Северной Америке объединение в федеральную систему правления. Что решительным образом отличает двухпартийную систему этих стран, при всех их различиях, от многопартийных систем европейских национальных государств – это радикально иное понимание власти, пронизывающее всю государственную структуру⁸⁹. Если классифицировать современные режимы в соответствии с заложенным в их основу принципом власти, то окажется, что однопартийные диктатуры и многопартийные системы имеют гораздо больше общего друг с другом, нежели с двухпартийной систе-

мой. После того как в XIX веке нация «заняла место абсолютно монарха», в XX веке настал черед партий занять место нации. Из этого почти закономерно вытекает, что все пороки абсолютизма, не поколебленные ни одной революцией – автократическая и олигархическая бюрократия, недостаток внутренней демократии и свободы, тенденция к «тоталитарности», претензия на непогрешимость, – унаследованы современными партиями Европы, тогда как в Соединенных Штатах и, в меньшей степени, в Великобритании они отсутствуют⁹⁰.

Верно, что в плане устройства системы правления только двухпартийная система доказала свою жизнеспособность и одновременно свою способность гарантировать конституционные свободы. Однако, не менее верно, что лучшее, чего она достигла – определенного контроля управляемых над управляющими – ни в коей мере не позволяет гражданам стать «участниками» в публичных делах. Самое большее, на что могут надеяться граждане, это на то, чтобы быть «представленными», из чего ясно, что единственное, что может быть представлено и делегировано – это только интерес и забота о благосостоянии избирателей, но никак не их способность к действию и мнению. При такой системе мнение народа невозможно выявить с помощью опросов по той простой причине, что этого мнения не существует. Мнения выявляются только в процессе открытой дискуссии и публичных дебатов, и там, где не существует возможности для обмена мнениями, могут иметь место лишь настроения – настроения масс и настроения отдельных лиц, последние не менее неустойчивы и ненадежны, чем первые – а не мнения.

Единственный публичный орган, в котором как в Америке, так и в Англии каким-то образом представлено мнение –

это пресса, которую по праву сегодня зачастую рассматривают как четвертую власть наряду с исполнительной, законодательной и судебной.

Что же до современной представительной системы, то лучшее, что остается депутату, это поступать так, как вели бы себя его избиратели, окажись они на его месте. Сказанное, однако, не распространяется на вопросы интересов и народного благосостояния, которые могут быть установлены более или менее объективно и где потребность в действии и принятии решений возникает из наличия многообразных конфликтов между группами, преследующими различные интересы. Посредством групп давления, лобби и иных ухищрений избиратели могут влиять на действия своих представителей там, где дело касается их интересов, то есть они могут вынудить депутатов исполнить свои желания за счет желаний и интересов других групп избирателей. В каждом случае избиратель ведет себя в соответствии с интересом своей частной жизни, и тот остаток власти, который все еще остается в его руках после дня выборов, скорее напоминает бесцеремонное насилие, с каким вымогатель вынуждает свою жертву к повиновению, нежели власть, которая возникает в процессе совместного действия и совместного обсуждения.

Как бы то ни было, ни у народа, ни у ученых-политологов не осталось сомнений по поводу того, что партии в силу обладания монополией на выдвижение кандидатов не могут рассматриваться как органы народного управления, но что они, как раз напротив, представляют весьма эффективные инструменты, посредством которых власть народа усекается и контро-

лируется. Что система представительства на деле превратилась в разновидность олигархии (хотя и не в классическом смысле слова «олигархия» как господства меньшинства), видно невооруженным глазом; то, что мы сегодня именуем демократией, в реальности представляет собой олигархию, в которой меньшинство правит в интересах большинства. Это правление является демократическим в том отношении, что его основными целями являются народное благосостояние и частное счастье; однако оно может быть названо олигархическим в том смысле, что всеобщее счастье и публичная свобода вновь становятся привилегией немногих.

Защитники этой системы, которая по своей сути представляет не что иное, как систему государства всеобщего благоденствия (придерживаются ли они либеральных или демократических убеждений), должны отрицать само существование всеобщего счастья и публичной свободы; они должны настаивать на том, что политика есть бремя, и что ее цель сама по себе не является политической. Они согласились бы с Сен-Жюстом: *«La liberté du peuple est dans sa vie privée; ne la troublez point. Que le gouvernement ... ne soit une force que pour protéger cet état de simplicité contre le force meme»**. В противном случае, если под впечатлением катаклизмов нашего века они утратили свои либеральные иллюзии насчет врожденной благости народа, их, скорее всего, ждет вывод, что «история не знает народа, который бы управлял собой», что «воля народа глубоко анархична;

* «Свобода народа в его частной жизни, не нарушайте ее. А правительство... только сила, которая должна защищать это простодушное состояние от самой силы» (фр.). — Прим. ред.

он хочет поступать, как ему заблагорассудится», что его отношение к любому правительству является «враждебным», поскольку «государство и принуждение неразделимы», и принуждение по определению «выступает чем-то внешним по отношению к принуждаемому»⁹¹.

Эти утверждения трудно доказать и еще труднее опровергнуть, однако предпосылки, на которых они зиждутся, назвать вполне возможно. В теоретическом плане, самой очевидной и наиболее пагубной среди них выступает уравнивание «народа» и масс, которое выглядит чрезвычайно правдоподобным для каждого, кто живет в массовом обществе и постоянно испытывает давление с его стороны. Это относится к каждому из нас, однако автор, у которого позаимствованы эти пассажи, живет в одной из тех стран, где партии давно выродились в массовые движения, действующие вне парламента и вторгающиеся во все сферы человеческой жизни, частной и общественной: семейную жизнь, образование, культурные и экономические интересы⁹². Там, где это произошло, молчаливое уравнивание народа с массой достигает самоочевидности. Можно согласиться, что само «движение», как принцип организации, обязано современному массовому обществу больших городов, однако чрезвычайная притягательность движений лежит в подозрительности и враждебности народа по отношению к существующей партийной системе и излюбленной партиями системе парламентского представительства. Там, где этого недоверия нет, как, например, в Соединенных Штатах, ситуация в обществе не приводит к формированию массовых движений, в то время как страны с еще не сложившимся обществом, как, например, во Франции или Италии, становятся жертвами массовых движе-

ний, если только в них достаточно сильна враждебность к партийной и парламентской системам. Можно даже сказать, что чем более явны неудачи партийной системы и коррумпированность парламента, тем легче движению привлекать и организовывать народ, а также – преобразовывать его в массы. В практическом плане сегодняшний «реализм», весьма близкий «реализму» Сен-Жюста, и неверие в политические способности народа прочно опираются на сознательное и бессознательное стремление игнорировать реальность советов и почитать само собой разумеющимся, что альтернативы существующей системе нет и никогда не было.

В действительности эта альтернатива всегда состояла в том, что партийная и советская системы почти ровесницы; обе были неизвестны до революции и обе являются следствиями современного и революционного в своем истоке убеждения, что все жители какой-либо территории имеют право допуска в публичную политическую сферу. В отличие от партий, советы всегда возникали во время самой революции, они спонтанно создавались народом как органы действия и порядка. Последнее стоит подчеркнуть особо; ничто так наглядно не опровергает старую выдумку об анархических и нигилистических «естественных» наклонностях народа, внезапно лишившегося узды в лице своих властей, чем возникновение советов, которые, где бы они ни появлялись (в этом плане особенно показательна Венгерская революция), посвящали себя реорганизации политической и экономической жизни страны и установлению нового порядка⁹⁸. Партии в современном смысле этого слова – в отличие от фракций, типичных для всех парламентов и ассамблей, будь те наследственными или представительными, – не

возникали во время революции или благодаря ей; они либо существовали ранее, примеры чему мы находим в XX веке, либо развились с расширением избирательного права в XIX веке. Тем самым партия, будучи либо придатком парламентской фракции, либо образованием вне стен парламента, представляла собой институт, призванный обеспечить парламентское правление искомой поддержкой народа. Тем самым подразумевалось, что народ выражал свою поддержку посредством подачи голосов, тогда как действие оставалось привилегией правительства. Как только партии становятся воинствующими и активно вступают в область политического действия, они нарушают свой собственный принцип заодно со своей функцией в парламентском правлении, иначе говоря, они становятся подрывными организациями, вне зависимости от того, каковы их программы и идеологии. Дезинтеграция, распад парламентского строя (например, в Италии и Германии после Первой мировой войны или во Франции после Второй мировой войны) – наглядные примеры того, как в действительности даже те партии, которые поддерживали статус-кво, помогали сокрушить режим в момент, когда переступали полномочия, очерченные законом. Действие и прямое участие в публичных делах, представляющие естественное устремление советов, в институте, собственной функцией которого всегда было выдвижение депутатов и тем самым отречение от власти в пользу представительства, являют собой очевидные симптомы. Только не здоровья и жизнеспособности, а испорченности и упадка.

Едва ли кто возьмется оспаривать, что наипервейшей характеристикой в других своих чертах значительно разнящихся партийных систем служит то, «что они “выдвигают” кандида-

тов на выборные посты в представительном правлении». Пожалуй, даже правильнее сказать, что «самого акта выдвижения вполне достаточно, чтобы возникла политическая партия»⁹⁴. Следовательно, с самого начала партия как институт предполагает, что либо участие граждан в публичных делах гарантировано другими политическими институтами – чего, как мы видели, в действительности не происходит, либо что такое участие нежелательно и что слои населения, которым революция открывает доступ к политической сфере, должны удовлетвориться представительством. Наконец, в государстве всеобщего благоденствия в конечном счете все политические вопросы являются задачами администрирования, которые должны решаться экспертами. В этом случае даже представители народа вряд ли обладают свободой действия, выступая в роли административных служащих, чиновников, чьи задачи хотя и относятся к публичным делам, не так уж существенно отличаются от функций частного менеджмента. Если подобное развитие необратимо (а кто способен игнорировать масштабы, в которых политическая сфера наших массовых обществ отмерла и оказалась вытесненной тем «управлением вещами», которое Энгельс предсказывал для бесклассового общества?), тогда, конечно, советы должны рассматриваться как атавистические институты, не имеющие никакой перспективы. Однако то же или нечто весьма похожее в подобном случае вскорости ожидает и саму партийную систему; ибо администрирование и менеджмент, будучи обусловленными жизненными потребностями, лежащими в основе всех экономических процессов, по своей сути не только не имеют отношения к политике, но даже не являются партийными. В обществе, достигшем изобилия, классовые интересы,

вступающие в конфликт, не обязательно будут решаться за счет друг друга, а принцип оппозиции найдет применение только там, где существует возможность подлинного выбора, не связываемого «объективными» оценками экспертов. Где правительство в действительности стало администрацией, там партийная система обречена на некомпетентность и расточительность. Единственная функция, на какую партийная система могла бы претендовать при таком режиме, это предохранение его от коррупции государственных служащих, однако даже и эта функция гораздо успешнее и надежнее могла бы выполняться полицией⁹⁵.

Этот конфликт между двумя системами – партиями и советами – играл решающую роль во всех революциях XX века. Фактически вопрос ставился так: представительство или прямое действие и участие в публичных делах? Советы всегда были органами действия, революционные партии – органами представительства, и хотя революционные партии, скрепя сердце, признавали советы в качестве инструментов «революционной борьбы», они даже в разгар революции пытались управлять ими изнутри. Они вполне отдавали себе отчет в том, что ни одна партия, сколь бы революционной она ни была, не смогла бы пережить преобразования правления в подлинную Советскую Республику. Ибо для всех партий потребность в действии была чем-то преходящим, их представители не сомневались, что после победы революции дальнейшее действие окажется излишним или даже вредным. Недобросовестность и погоня за властью не были решающими причинами, побудившими профессиональных революционеров обратиться против революционных органов народа; таковыми скорее были исходные убежде-

ния, которые революционные партии разделяли со всеми остальными. Таковым было убеждение, будто целью всякой политики выступает благосостояние народа, и что ее сутью является не действие, но управление, администрирование. Тогда не покажется преувеличением, что все партии от правых до левых имели гораздо больше общего между собой, чем революционные группы – с советами. И все же не только обладание первыми верховной властью и средствами насилия в конечном счете решило вопрос в пользу партии и однопартийной диктатуры.

В то время как революционные партии никогда не понимали, до какой степени система советов воплощала в себе новую форму правления, советы оказались не в состоянии осознать, в какой степени государственный механизм в современных обществах обязан выполнять функции администрирования. Фатальная ошибка советов всегда состояла в их неумении четко разграничить участие в публичных делах от управления вещами и менеджмента в интересах общества. В форме советов рабочих они снова и снова пытались взять в свои руки управление фабриками, и все эти попытки завершились катастрофическим провалом. «Желание рабочего класса, – могли слышать мы. – Осуществилось. Фабрики будут управляться советами рабочих»⁹⁶. Это так называемое желание рабочего класса больше отдает попыткой революционной партии устранить опасного конкурента в борьбе за политическое влияние путем увода советов от политических дел назад на фабрики. Подозрение это навеяно двумя соображениями: советы всегда были организациями по преимуществу политическими, в которых социальные и экономические требования играли весьма незначительную роль, и как раз этот недостаток интереса к социальным и эко-

номическим вопросам был, с точки зрения революционной партии, явным признаком «мелкобуржуазной, абстрактной, либералистской» ментальности⁹⁷. На самом деле это служило свидетельством их политической зрелости, в то время как желание рабочих управлять фабриками было признаком вполне понятного, но политически неуместного желания отдельных лиц занять положение, которое до того было доступно только для выходцев из средних классов.

Конечно же, управленческий талант не обошел стороной людей из рабочего класса; беда только в том, что советы рабочих были самыми неподходящими местами для его выявления. Ибо люди, которым доверяли и которых выдвигали из своей среды, отбирались по политическим критериям: за их надежность, личную честность, независимость суждений, часто за физическое мужество. Вместе с тем те же люди, обладая полным набором политических качеств, не могли не потерпеть неудачу, когда брались за управление фабрикой или другие административные обязанности. Ибо качества государственного деятеля или политика и качества менеджера или администратора не только не тождественны, но и очень редко сочетаются в одном человеке; одни предполагают умение обращаться с людьми в области социальных отношений, принципом которой выступает свобода, другие же – знание, как управлять вещами и людьми в сфере жизни, принципом которой является необходимость. Советы на фабриках привнесли элемент действия в процессы управления вещами, и это действительно не могло не вызвать хаоса. Именно эти, заранее обреченные на неуспех попытки снискали системе советов дурную славу. Из этого, безусловно, вытекает, что они оказались неспособны к организации,

или скорее к перестройке экономической системы страны, но также и то, что главной причиной этой неудачи был не пресловутый анархизм народа, а его политическая активность, увы, направленная не в то русло. Вместе с тем, причина, почему партийный аппарат, невзирая на все свои многочисленные пороки – коррупцию, некомпетентность и невероятную расточительность, – в конечном счете одержал победу там, где советы потерпели поражение, лежит как раз в его изначально олигархической и даже автократической структуре, сделавшей его столь ненадежным в политическом отношении.

Свобода, где бы она ни существовала в качестве осязаемой реальности, пространственно ограничена. Это особенно наглядно видно на примере важнейшей и самой элементарной из всех негативных свобод, свободе передвижения; границы национальной территории или стены города-государства очерчивали и защищали пространство, в пределах которого человек мог передвигаться свободно. Договоры и международные гарантии служили расширению этой территориально ограниченной свободы граждан за пределы города и их собственной страны, но даже в этих современных условиях свобода остается пространственно ограниченной. То, что справедливо по отношению к свободе передвижения, в значительной степени применимо и к свободе в целом. Свобода в позитивном смысле, как свобода действий и мнений, возможна только среди равных, само же равенство никоим образом не является универсальным принципом, будучи приложимо только с определенными ограничениями, и прежде всего в некоторых пространственных рамках. Если мы приравняем эти пространства свободы – которые, следуя духу, но не букве Джона Адамса, мы могли

бы также назвать пространствами явлений, – к самой политической области, то на ум тотчас же придет сравнение их с островами в море необходимости или оазисами в пустыне произвола. И это, как мне представляется, не просто метафоры. Они весьма удачно соответствуют историческим реалиям.

Феномен, который я намерена здесь затронуть, обычно обозначается как «элита». Однако этот термин представляется мне не вполне уместным. Не потому, что я сомневаюсь, будто политический образ жизни никогда не был и никогда не будет образом жизни многих, даже несмотря на то, что политика по определению затрагивает более чем многих, конкретно – всю совокупность граждан. Политические качества – мужество, стремление к превосходству, невзирая на социальный статус, место на служебной лестнице и даже на достижения и признание на политическом поприще, – возможно, не столь уж редки, как мы склонны думать, живя в обществе, превратившем все добродетели в социальные ценности; однако в любом случае они не укладываются в общий ранжир. Мое возражение против термина «элита» основывается на том, что он подразумевает олигархическую форму правления, господство немногих над многими. Из этого напрашивается вывод (который и делала вся наша традиция политической мысли), что доминирующей политической страстью выступает воля к власти. Мне представляется это в корне неверным. Тот факт, что политические «элиты» всегда определяли политические судьбы многих и осуществляли в большинстве случаев господство над ними, свидетельствует, с одной стороны, об острой потребности немногих защитить себя от многих, или, лучше сказать, оградить островок свободы, населяемый ими, от окружающего моря необходимо-

сти; и, с другой стороны, он свидетельствует о серьезной ответственности, которая автоматически ложится на тех, кто занят публичными делами, о судьбе тех, кто заботится только о своей частной жизни. Однако ни эта потребность, ни эта ответственность не затрагивают сути, самой основы их жизни, какой является свобода; и та и другая случайны и вторичны по отношению к тому, что действительно происходит на ограниченном пространстве острова.

Переводя вышесказанное на язык современной политической жизни, можно сказать, что деятельность депутата могла бы протекать в парламенте или конгрессе, где он находился бы среди равных себе, а не в избирательных кампаниях, когда он, как правило, лишь пытается заручиться голосами избирателей. Дело не только в очевидной фальши подобного диалога между избирателями и депутатами в современных системах партийного правления, где обладатель голоса может только согласиться или отказаться одобрить выбор, который (за исключением американских *primaries*, собраний избирателей, где кандидаты партии выдвигаются прямым голосованием) сделан за него, и даже не в неприкрытых злоупотреблениях, таких как введение в политику методов Мэдисон авеню, превращающих отношения между представителем и избирателем в сделку продавца с покупателем. Даже там, где не нарушена коммуникация, общение между представителем и избирателем, между нацией и парламентом – и существование подобной коммуникации представляет характерное различие между британским и американским правлениями и тем, что существует в Европе, – это общение не между равными, но между теми, кто стремится править, и теми, кто соглашается, чтобы им правили. Замена «формулы “управ-

ление народа самим народом” на формулу – “управление народом *элитой из народа*”⁹⁸ – в самой природе партийной системы и политических партий.

Приходится выслушивать, будто «глубочайшее значение» должно быть усмотрено в том, что они обеспечивают «необходимый механизм, дающий массам возможность выделять из своих рядов свою собственную элиту»⁹⁹; и в принципе можно согласиться, что именно партии на первых порах открыли доступ к политической карьере низшим слоям населения. Несомненно, партия, как один из наиболее характерных институтов демократического правления, соответствует одной из главных тенденций нового времени – постоянному и неуклонно возрастающему уравниванию общественных слоев и классов, однако это никоим образом не означает, что тяга к равенству соответствует сокровенному смыслу современных революций. «Элита из народа» заменила прежние элиты рождения и богатства, однако нигде она не дала возможности народу *qua* народу войти в политическую жизнь и стать участником ведения публичных дел. Взаимоотношения между правящей элитой и народом, между немногими допущенными на политический просцениум и многими остающимися за кулисами и обделенными светом рамп едва ли претерпели сколько-нибудь существенные изменения. С точки зрения революции и интересов сохранения революционного духа, беда заключается не в формировании новой элиты; не убежденные революционеры, но скорее убежденные демократы склонны отрицать очевидную несостоятельность в политических вопросах и явное отсутствие интереса к политике у значительной части населения. Беда в том, что за пределами партий отсутствуют публичные пространства, к которым

был бы открыт доступ для народа в целом и где могла бы быть отобрана элита или, скорее, где она могла бы «отобрать» себя. Другими словами, беда в том, что политика стала профессией и карьерой и что «элита» тем самым избирается в соответствии со стандартами и критериями, которые по своей сути являются неполитическими.

Все партийные системы устроены таким образом, что подлинному политическому таланту удастся утвердить себя только в редких случаях, а политическому дарованию куда реже выпадает удача сохранить себя в мелких шиканах внутривнутрипартийной борьбы с ее требованием неприкрытого чистогана. Конечно, люди, собравшиеся в советах – тоже элита, более того, они – единственная политическая элита народа и из народа, какую когда-либо видел современный мир; однако их не назначали сверху и не поддерживали снизу, они свободно избраны теми, кто равен им, и, поскольку подотчетны избравшим, они ответственны и связаны с ними. Об элементарных советах, возникающих везде, где люди живут и работают вместе, можно даже сказать, что они сами избрали себя; организовавшиеся таким образом – люди с сознанием сильно развитой ответственности, взявшие инициативу в свои руки; собственно, они и есть политическая элита народа, выведенная революцией на дневной свет. Члены совета «элементарных республик» избирают своих депутатов в совет более высокого уровня, и эти депутаты, опять-таки, оказываются выдвинутыми равными себе; никакое давление сверху или снизу невозможно. Их положение не основано ни на чем ином, как на доверии равных, и это равенство нельзя назвать естественным, основывающимся на врожденных качествах. Это равенство политическое. Равенство тех, кто посвятил себя обще-

му делу. Депутат, избранный и делегированный в совет более высокого уровня, вновь находит себя среди равных, поскольку депутаты каждого данного уровня в этой системе – это всегда люди, облеченные особым доверием. Эта система правления, если бы развилась полностью, также приняла бы форму пирамиды, без сомнения, представляющую по своей сути модель авторитарного правления. Однако в то время, как во всех авторитарных правлениях, известных нам из истории, авторитет распространяется сверху вниз, в данном случае авторитет имел бы свой источник не наверху, и не внизу, но на каждом из слоев пирамиды; и такой подход способен открыть путь решения одной из самых серьезных проблем всей современной политики, состоящей не в том, как примирить свободу и равенство, но в том, как примирить равенство и авторитет.

Во избежание недоразумений принципы отбора лучших, внутренне присущие системе советов – самоотбор в низовых политических органах, спонтанность, обоснованность личным доверием, и, наконец, почти автоматическое развитие в федеративную форму правления – не являются универсальными; они применимы только в рамках политического пространства. Культурная, литературная, художественная, научная и профессиональная элиты страны отвечают самым различным критериям, среди которых мы, однако, не найдем критерия равенства. То же относится и к принципу авторитета. Звание поэта не присваивается ни путем голосования собратьев по цеху, ни приказом признанного мастера. Напротив, талант поэта определяется только теми, кто любит поэзию, хотя сами они зачастую не в состоянии написать ни строки. Вместе с тем, звание ученого действительно определяется коллегами,

однако не на основании высоких личностных и индивидуальных свойств человека; критерии в данном случае объективны и мало зависят от мнений и отдельных доводов. Наконец, социальные элиты, по крайней мере в эгалитарном обществе, где не принимаются в расчет ни происхождение, ни богатство, формируются из людей, обладающих соответствующими деловыми качествами.

Можно и дальше продолжать перечисление достоинств советов, однако разумней было бы сказать вслед за Джефферсоном: «Начните их с одной-единственной целью, и вскоре они проявят себя в качестве наилучших инструментов для всех других» – наилучших инструментов, например, для того, чтобы поставить заслон на пути экспансии современного массового общества с его опасной тенденцией к формированию псевдополитических массовых движений, или, скорее, лучший, наиболее естественный способ привить ему «элиту», которую никто не выбирает и которая сама себя создает. Радости всеобщего счастья и ответственность за публичные дела стали бы тогда уделом немногих, принадлежащих ко всем сферам, слоям общества, имеющих вкус к публичной свободе и не могущих быть «счастливыми» без нее. С точки зрения политики – они лучшие, и задача хорошего правления и признак хорошо устроенной республики состоит в том, чтобы они смогли занять место в публичной сфере, принадлежащее им по праву. Конечно, такая в подлинном смысле слова «аристократическая» форма правления означала бы конец всеобщим выборам в том смысле, в котором мы понимаем их теперь; ибо только те, кто в каче-

стве добровольных членов «элементарной республики» показал, что стремится к чему-то большему, нежели просто личное счастье, и озабочен делами всего мира, имеют право быть услышанными при ведении дел республики. Тем не менее, это исключение из политики не имело бы уничижающих смыслов, поскольку политическая элита никоим образом не тождественна социальной, культурной или профессиональной элите. К тому же это исключение не зависело бы от какого-либо внешнего органа; если принадлежащие к «элите» люди как бы самоизбираемы, то не принадлежащие к ней самоисключены. И подобное самоустранение от публичных дел наполнило бы конкретным смыслом и придало реальную форму одной из важных негативных свобод, которой мы пользовались со времен конца античного мира. А именно свободе от политики, неизвестной Риму и Афинам, и в политическом отношении, возможно, самой важной части нашего христианского наследия.

Вот что (да, пожалуй, и не это одно) было утрачено, когда дух революции – новый дух и одновременно дух начинающего нового – не смог получить надлежащие ему институты. Ничто, за исключением памяти и воспоминаний, не в состоянии компенсировать эту утрату или предохранить от того, чтобы она стала невосполнимой. И поскольку кладовая памяти просматривается и инвентаризуется поэтами, дело которых состоит в поиске и создании слов, придающих смысл нашей жизни, в заключение оправданно обратиться к двум из них (древнему и современному) с тем, чтобы хотя бы примерно представить, в чем состоит наше потерянное наследство. Современный поэт – Рене Шар, возможно, один из самых

одаренных из множества французских писателей и художников, примкнувших к Соппротивлению во время Второй мировой войны. Его книга афоризмов была написана в последний год войны в искреннем страхе перед близким освобождением; ибо, в той мере, в какой речь шла о нем самом, он был уверен, что это будет не только долгожданное освобождение от германской оккупации, но также освобождение от «бремени» публичных дел. По возвращении им пришлось бы вновь вернуться к *Opaisseur triste*, тупому унынию их частной жизни и занятий, к «бесплодной депрессии» предвоенных лет, когда надо всем, что они делали, как будто тяготело проклятие: «Если мне суждено выжить, я знаю, что я вынужден буду забыть запах и вкус этих значительных лет, молча отвергнуть (не подать) мое наследство». Этим наследством, считал он, было то, что он «нашел себя», что он больше не подозревал себя в «неискренности», что ему не нужно было маски и притворства, что, где бы он ни был, он мог для других и для себя являться таким, каков он на самом деле, что он мог бы даже «ходить нагим»¹⁰⁰. Эти размышления достаточно показательны, как свидетельства невольного самораскрытия, радости явления в слове и деле без раздвоенности и саморефлексии, что как раз и отличает действие. И все же они, возможно, слишком «современны», слишком эгоцентричны, чтобы с незамутненной ясностью донести сокровенный смысл этого «наследства, не оставленного никаким завещанием».

Софокл в «Эдипе в Колоне», пьесе своей старости, пишет строки, знаменитые и пугающие:

Μη φύναι τον άπαντα νι-
κᾶ λόγον. το δ'ελεϊ φανῆ,

βῆναι κείς ολοθεν περ ἢ—
κει πολυ'δεύτελον ως τάχιστα*.

Здесь же он устами Тезея, легендарного основателя Афин и тем самым их глашатая, позволяет нам узнать, что позволяло обыкновенным людям, молодым и старым, нести бремя жизни: полис, пространство свободных поступков и живых слов людей, вот что могло добывать средства к славной жизни τόν βίον λαμπρόν ποιῆσθαι.

* Не родиться совсем – удел

лучший. Если ж родился ты,

В край, откуда явился, вновь

Вернуться скорее.

(Пер. С. В. Шервинского).

ПРИМЕЧАНИЯ

Введение Война и революция

1. Мне известна лишь одна дискуссия на тему войны, осмеливающаяся одновременно взглянуть в лицо ужасам ядерной войны и угрозе тоталитаризма и тем самым полностью свободная от недоговоренностей, она содержится в работе Карла Ясперса: *Jaspers, Karl. The Future of Mankind*. Chicago, 1961.
2. См.: *Aron, Raymond. Political Action in the Shadow of Atomic Apocalypse // The Ethics of Power / Ed. by Lassewell H. D. & Cleveland H. N. Y, 1962.*
3. Так Жозеф де Местр в своих «Размышлениях о Франции» (*Considérations sur la France, 1796*) ответил Кондорсе, определившему контрреволюцию как *une révolution au sens contraire* («революцию в обратном смысле»). См.: *Condorcet, Marie Jean. Sur le sens du mot ROvolutionnaire (1793) // Oevres. 1847–1849. Vol. XII.*
С исторической точки зрения, и консервативная мысль, и реакционные движения не только своими наиболее сильными местами и своим *élan**, но и самим своим существованием обязаны Француз-

* Здесь: духом (фр.).

ской революции. С тех пор они всегда были производными. Неоригинальными в том смысле, что едва ли произвели хоть одну идею или понятие, которые в своих истоках не были бы полемичными. Это, к слову, основная причина, почему консервативные мыслители всегда брали верх в полемике, тогда как революционеры, насколько им также удавалось подняться до вершин полемического мастерства, обучались этому искусству у своих оппонентов. Консерватизм, а не либеральная и не революционная мысль, является полемическим по происхождению, можно сказать – по определению.

Глава первая Значение термина

1. Специалисты по Античности не раз указывали, что «наше слово “революция” не соответствует в точности ни *στάσις*, ни *μεταβολή πολιτείων*» (*Newman, William Lambert. The Politics of Aristotle. Oxford, 1887–1902*). Детальное обсуждение этого вопроса см. в работе: *Ryffel, Heinrich. Metabolé Politeion. Bern, 1949*.
2. См.: *Adams, John. Dissertation on the Canon and the Feudal Law // Works, 1850–1856. Vol. III. P. 452*.
3. Именно по этой причине Полибий говорит, что переход одной формы правления в другую происходит *κατὰ φύσιν**, естественным путем. См.: *Полибий. Всеобщая история. Книга VI. 5.1*.
4. Обсуждение вопроса о влиянии Американской революции на Французскую революцию 1789 года см.: *Aulard, Alphonse. Révolution*

* Букв.: как в природе (*др. греч.*).

française, et Révolution américaine // Etudes et Révolution américaine // Etudes et leçons sur la Révolution française. Vol. VIII, 1921.

Описание Америки аббата Рейналя см.: *Raynal, Guillaume Thomas*.

Tableau et révolutions des colonies anglaises dans l'Amérique du Nord, 1781.

5. Работа Джона Адамса «В защиту Конституции Соединенных Штатов Америки» (*A Defense of the Constitutions of Government of the United States, 1787*) была ответом на выпад Тюрго в его письме доктору Прайсу, написанном в 1778 году. Тюрго отстаивал необходимость централизованной власти, ведя острую полемику против закрепленного в американской конституции принципа разделения властей. Особенно ясно позицию Адамса можно увидеть в его «Предварительных замечаниях» (*Preliminary observations*), где он приводит пространные выдержки из письма Тюрго.
6. Из писем Кревкёра (*Crèvecoeur, Michel Guillaume Jean de. Letters from an American Farmer (1782), 1957*); в данном отношении наиболее важны письма III и XII.
7. Мой парафраз следующих строк Лютера из его трактата «О рабстве воли» (1526) (*Лютер, Мартин. О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М.: Наука, 1986*): «*Fortunam constantissimam verbi Dei, ut ob ipsum mundus tumultuetur. Sermo enim Dei venit mutaturus et innovaturus orbem, quotiens venit.*» («Наиболее постоянный удел Божьего слова – сотрясать собственный мир. Ибо Слово Божье приходит дабы изменить и обновить мир настолько, насколько далеко оно может проникнуть»).
8. Подобные оценки можно встретить у Эрика Фёгелина (*Voegelin, Eric. A New Science of Politics. Chicago, 1952.*) и Нормана Кона (*Cohn, Norman. The Pursuit of Millennium. N. J., 1947*).
9. *Палибий. Всеобщая история. Книга VI. 9.5. и XXXI. 23–5.1* соответственно.

10. *Condorcet, Marie Jean. Sur le sens du mot Révolutionnaire (1793) // Oevres. 1847–1849. Vol. XII.*
11. Я следую известным словам Геродота, которыми он определяет (кажется, впервые) три основные формы правления: власть одного, власть нескольких и власть многих и обсуждает их достоинства (*Геродот. История. Кн. III. 80–2*). Здесь сторонник афинской демократии, которая, правда, названа «исономией», отказывается от предложенной ему королевской власти, обосновывая это тем, что он не желает «ни сам властвовать, ни быть подвластным». После чего Геродот прибавляет, что его дом остался единственным независимым домом во всей Персии.
12. Значение слова «исономия» и его употребление в политической мысли см. в статье Виктора Эренберга «Исономия» (*Ehrenberg, Victor. Isonomia // Realenzyk-lopädie des klassischen Altertums. Supplement. Vol. VII*). Особенно в этом отношении красноречива ремарка Фукидида (*Фукидид. История. Кн. III, 82, 8*), который отмечает, что у главарей борющихся городских партий «на устах красивые слова», одни защищают исономию, другие – «умеренную аристократию», хотя (как полагает Фукидид) первые выступают за демократию, а вторые за олигархию...
13. Как в 1627 году писал сэр Эдвард Кук: «Что за слово эта “вольность” (*franchise*)?» Сеньор может обкладывать своего виллана налогом низким или высоким; однако это идет вразрез с вольностями страны, чтобы свободные люди облагались налогами кроме как по их согласию в парламенте. Вольность – французское слово, а по-латински это будет *Libertas*». Цит. по: *McIlwain, Charles H. Constitutionalism Ancient and Modern. Ithaca, 1940.*
14. Здесь и далее я следую Чарльзу Шаттуку. См.: *Shattuck, Charles E. The True Meaning of the Term «Liberty» ... in the Federal and State Constitutions.... // Harvard Law Review, 1891.*

15. См.: *Corwin, Edward S. The Constitution and What it Means Today.* Princeton, 1958. P. 203.
16. Цит. по: *Koch, Adrienne; Peden, William. Life and Selected Writings of Thomas Jefferson.* Modern Library edition. P. 117.
17. Цит. по: *Adams, John.* Op. cit. Vol. IV. P. 293 и vol. V. P. 40 соответственно.
18. *Макиавелли, Никколо.* Государь. М.: АСТ, 2006. Гл. XV.
19. См.: *Робеспьер, Максимилиан.* Избранные произведения в 3-х томах. Т. 3. М.: Наука, 1965.
20. Подобное высказывание, как мне кажется, встречается впервые у Джино Каппони (Ricordi, 1420): «Faites members de la *Balia* des homes expérimentés, et aimant leur commune plus que leur proper bien et plus que leur âme» («Члены Балии* были людьми опытными, любящими свой город более своей собственности и более своей собственной души»). (См.: *Макиавелли, Никколо.* Сочинения. М.: Эксмо-пресс, 2001.) Макиавелли употребляет сходную формулировку в своей «Истории Флоренции», где он с одобрением высказывается о поступке флорентийских патриотов, осмелившихся бросить вызов папе, продемонстрировав тем самым, «насколько они ставят свой город выше собственных душ». Впоследствии, под занавес жизни, он в тех же словах говорит о себе в письме своему другу Веттори: «Я люблю свой родной город больше, нежели собственную душу». (Цит. по: *The Letters of Machiavelli.* N. Y., 1961. № 225.)

Мы, кто в большинстве своем уже не верит в бессмертие души, склонны сглаживать острые углы кредо Макиавелли. В момент своего написания это выражение не было клише, но буквально оз-

* Военный комитет Флоренции, состоящего из 10 ее самых богатых граждан.

начало готовность человека пожертвовать своей вечной жизнью или даже обречь себя на муки ада ради своего города. Вопрос, как он стоял перед Макиавелли, заключался не в том, любит ли человек Бога больше, чем мир, но в том, способен ли он любить мир больше, чем свою собственную душу. И этот вопрос действительно всегда был центральным для всех, кто посвятил свою жизнь политике. Большинство возражений Макиавелли религии направлено как раз против тех, кто любит себя, а также заботится о спасении собственной души больше, чем о мире; они не касаются тех, кто на самом деле любит Бога более, чем мир или себя.

21. См.: *The Letters of Machiavelli*. № 137.

22. Я придерживаюсь книги Льюиса Мамфорда (*Mumford, Lewis. The City in History*. N. Y., 1961), в которой он развивает крайне интересную мысль, и выглядит она весьма правдоподобно: будто *village* Новой Англии был в действительности «счастливой мутацией» средневекового города, а «средневековый порядок возродился путем колонизации» в Новом Свете. Здесь также проводится мысль, что в то время, как в Старом Свете «увеличение числа городов приостановилось», «деятельность эта в значительной степени переместилась в промежуток между XVI и XIX веками в Новый Свет». (*Ibid.* Pp. 328 ff., 356).

23. См.: *Локк, Джон*. Сочинения в 3-х томах. М.: Мысль, 1988.

По вопросу о месте Макиавелли в культуре Возрождения я склонна согласиться с Джоном Уитфилдом, который в своей книге (*Whitefield, John H. Machiavelli*. Oxford, 1947. P. 18) указывает: Макиавелли «не следует считать выразителем двойного упадка политики и культуры. Скорее он представляет культуру, рожденную гуманизмом, столкнувшимся с политическими проблемами в момент кризиса. Именно поэтому он ищет их решения исходя из тех эле-

ментов, которые гуманизм принес в западное мышление». Однако людей революции XVIII столетия уже не «гуманизм», но нечто иное заставляло обращаться к Античности в поиске решений их политических проблем. Детальное обсуждение этого вопроса см. в пятой главе.

24. Слово *lo stato* происходит от латинского *status rei publicae*, эквивалентом которого выступает «форма правления» в том смысле, в каком мы находим это понятие еще у Бодена. Существенно, что *stato* более не означает форму или одно из возможных «состояний» политической области, а вместо этого начинает описывать то изначальное политическое единство народа, которое способно пережить смену правительств, а также перемену формы правления. То, что имел в виду Макиавелли, было, конечно же, национальным государством, иначе говоря – факт очевидный только для нас, – что в рамках своих исторических границ Италия, Россия, Китай или Франция не прекращают своего существования вместе с любой данной формой правления.
25. В этой главе я достаточно подробно использовала работу немецкого историка Карла фон Гриванка. Его статья «Государственный переворот и революция в понимании ренессанса и барокко» (*Griewank, Karl von. Staatsumwälzung und Revolution in der Auffassung der Renaissance und Barockzeit*), появившаяся в 1952–1953 годах и его вышедшая в 1955 году книга «Современное понятие революции» (*Der neuzeitliche Revolutionsbegriff*) превосходят все написанное по этой теме.
26. См. статью «Революция» в *Oxford English Dictionary*.
27. *Rossiter, Clinton. The First American Revolution*. N. Y., 1956. P. 4.
28. *Токаиль, Алексис де. Старый порядок и революция*. М.: Моск. философский фонд, 1997.

29. См. «Введение» ко второй части «Прав человека» (*Пейн, Томас*. Права человека. М.: АСТ, 2009).
30. См.: *Schulz, Fritz*. Prinzipien des römischen Rechts. Berlin, 1954. P. 147.
31. Гриванк в уже упомянутой мной в примечании 24 статье отмечает, что фраза «Это революция» была первоначально вложена в уста французского короля Генриха IV в связи с его обращением в католичество. В качестве свидетельства он приводит биографию Генриха IV, принадлежащую перу Ардуэна де Перефикса (*Péréfixe, Hardouin de*. Histoire du Roy Henri le grand. Amsterdam, 1661), который комментирует события весны 1594 года следующими словами: губернатор Пуатье [маркиз д'Элбёф] «предвидел, что не сможет воспрепятствовать этой революции, если будет позволено идти вслед и действовать заодно с Королем». Как поясняет Гриванк, идея неодолимости здесь все еще нерасторжимо сочетается с исконным астрономическим значением движения, «возвращающегося» назад к исходному пункту. Ибо «Ардуэн рассматривал все эти события как возврат французов к их *prince nature**». Однако Лианкур явно не имел в виду ничего подобного.
32. Слова Робеспьера, произнесенные им 17 ноября 1793 года перед Национальным конвентом, которые я привожу в изложении, звучат следующим образом: «Преступления тирании ускоряют прогресс свободы, а прогресс свободы умножает преступления тирании, усиливает ее тревогу и ее ярость. Между народом и его врагами происходит бесконечная реакция, сила которой, все возрастая, проделала в немногие годы работу нескольких столетий». См.: *Робеспьер, Максимилиан*. О политическом положении республики. Доклад в Конвенте от имени Комитета общественного спа-

* Исконному правителю (*фр.*).

- сения 17 ноября 1793 г. // Избранные произведения в 3-х томах. Т. 3. М.: Наука, 1965.
33. Цит. по книге Гриванка (*Griewank, Karl von*. Op. cit. P. 243).
34. В своей речи «О принципах политической морали» 5 февраля 1794 года. См.: *Робеспьер, Максимилиан*. Избранные произведения в 3-х томах. Т. 3. М.: Наука, 1965.
35. См.: Федералист. Политические эссе А. Гамильтона, Дж. Мэдисона и Дж. Джея / Под общ. ред., с предисл. Н. Н. Яковлева, коммент. О. Л. Степановой. – М.: Издательская группа «Прогресс» – «Литера», 1994. № 11.
36. Цит. по статье Теодора Шидера (*Schieder, Theodor*. Das Problem der Revolution im 19. Jahrhundert // *Historische Zeitschrift*. Vol. 170, 1950).
37. См. авторское «Введение» к «Демократии в Америке»: «Совершенно новому обществу нужна и новая политическая наука». *Токвиль, Алексис де*. Демократия в Америке. – М.: «Весь мир», 2001. С. 4.
38. Гриванк в указанной в примечании 24 статье отмечает роль зрителя в зарождении понятия революции: «Если мы хотим проследить истоки осознания революционных перемен, мы обнаружим, что оно достигает первоначальной ясности не у самих действующих лиц, но у зрителей, следящих за развитием событий». Свое открытие, судя по всему, он сделал не без влияния Гегеля и Маркса, хотя приписывает его флорентийским историографам – как мне кажется, неправомерно, поскольку эти истории были написаны государственными деятелями и политиками Флоренции. Ни Маккиавелли, ни Гвиччардини не были зрителями в том смысле, в каком зрителями являлись Гегель и другие историки XIX века.
39. О позиции Сен-Жюста, а заодно и Робеспьера см.: *Ollivier, Albert*. Saint-Just et la force des choses. Paris, 1954.

40. Цит. по: *Corwin, Edward S. The «Higher Law» Background of American Constitutional Law // Harvard Law Review. Vol. 42, 1928.*
40. Цит. по: *Corwin, Edward S. The «Higher Law» Background of American Constitutional Law // Harvard Law Review. Vol. 42, 1928.*
41. *Токвиль, Алексис де.* Указ. соч. С. 572.
42. Эта позиция разительного контрастирует с поведением революционеров в 1848 году. Жюль Мишле пишет: «On s'identifiait à ces lugubres ombres. L'un était Mirabeau, Vergniaud, Danton, un autre Robespierre» («Они отождествляли себя с этими мрачными тенями»). См.: *Michelet, Jules. Histoire de la Révolution FranHaise. 1868. Vol. I. P. 5.*

Глава вторая Социальный вопрос

1. *Robespierre, Maximilien. Oeuvres. Vol. III. P. 514.*
2. «Декларация прав санкюлотов» была предложена Буассе, другом Робеспьера. См.: *Thompson, James M. Robespierre. Oxford, 1939. P. 365.*
3. *Les But de la Révolution est le bonheur du peuple* («Цель революции – счастье народа») в качестве манифеста санкюлотизма было провозглашено в ноябре 1793 года. См.: *Die Sanskulotten von Paris. Dokumente zur Geschichte der Volksbewegung 1793–1794 // Eds. by Markov W. and Soboul A. Berlin, 1957. № 52.*
4. Слова Джеймса Монро приводятся по: *Elliot, Jonathan. Debates in the Several States Conventions on the Adoption of the Federal Constitution... Vol. 3, 1861.*
5. Обе цитаты позаимствованы у Лорда Актона, см. его «Лекции о Французской революции» (*Lectures on the French Revolution, 1959*).

6. В письме из Парижа госпоже Трист 18 августа 1785 года.
7. Джефферсон в письме из Парижа господину Уизе от 13 августа 1786 года; Джон Адамс в письме Джефферсону от 13 июля 1813 года.
8. В письме Джону Адамсу от 28 октября 1813 года.
9. См.: *Пейн, Томас*. Права человека. М.: АСТ, 2009.
10. *Adams, John*. Discourses on Davila // Works. Boston, 1851. Vol. VI. P. 280.
11. Ibid. P. 267, 279.
12. Ibid. P. 239–240.
13. Ibid. P. 234.
14. Цит. по: *Echeverria, Durand*. Mirage in the West: A History of the French Image of American Society to 1815. Princeton, 1957. P. 152.
15. См.: *Jefferson, Thomas*. A Bill for the More General Diffusion of Knowledge (1779) и Plan for an Educational System (1814) // The Complete Jefferson / Ed. by Padover S. K., 1943. P. 1048, 1065.
16. Например, недавнее изучение мнений людей из рабочего класса на предмет равенства, предпринятое Робертом Лейном и озаглавленное «Страх равенства» (*Lane, Robert E. The Fear of Equality // American Political Science Review*. Vol. 53. March 1959), оценивает отсутствие у рабочих чувства зависти как «страх равенства», их убеждение, будто богатство не делает человека счастливее, как попытку «скрыть приступы черной зависти», их неспособность пренебречь старыми друзьями после получения богатого наследства как недостаток «самостоятельности» и т. п. Это эссе, несмотря на его краткость, ухитряется превратить всякую добродетель в скрытый порок – *tour de force** в искусстве охоты на несуществующие скрытые мотивы.

* Здесь: ловкий фортель (фр.).

17. *Robespierre, Maximilien. Oeuvres Complètes. Oxford, 1939. Vol. IV; Le Défenseur de la Constitution (1792). № 11. P. 323.*
18. *Le peuple* (народ) отождествлялся с *menu* или *petit peuple* (малыми людьми) и состоял из «мелких бизнесменов, бакалейщиков, мастеровых, рабочих, занятых по найму, торговцев, прислуги, поденщиков, lumpenproletarien (люмпен-пролетариев), но также из бедных художников, актеров, безденежных писателей». См. работу Вальтера Маркова: *Markov, Walter. Über das Ende der Pariser Sanskulottenbewegung // Beiträge zum neuen Geschichtsbild, zum 60. Geburtstag von Alfred Meusel. Berlin, 1956.*
19. Слова Робеспьера из его «Обращения к французам» (*Adresse aux Français*) в июле 1791 года. Цит. по: *Thompson, James M. Op. cit. P. 176.*
20. *Ibid. P. 365.* См. также речь, произнесенную перед Национальным конвентом в феврале 1794 года.
21. *Руссо, Жан-Жак. Об общественном договоре / Трактаты. – М.: Наука, 1969. С. 170.*
22. Там же. С. 167.
23. *Ollivier, Albert. Saint-Just et la force des choses. Paris, 1954. P. 203.*
24. Это предложение содержит ключ к понятию «общей воли» Руссо. То, что оно возникает только в примечании (*Руссо, Жан-Жак. Указ. соч.*), лишний раз показывает, что тот конкретный опыт, из которого Руссо произвел свою теорию, стал для него настолько самоочевидным, что он едва ли считал, что тот заслуживает упоминания. Этот простой пример показывает, как часто из-за незначительных препятствий затруднена интерпретация чисто теоретических работ; особенно же показательно в данном случае, что он демонстрирует, насколько простым может быть эмпирическое основание столь сложной и зачастую превратно понимаемой теории, как теория «общей воли».

25. Классическим выражением этой революционной версии республиканской добродетели может служить теория магистратуры и народного представительства Робеспьера, которую он сам сформулировал следующим образом: «...в известном смысле народу не надо обладать большой добродетелью, чтобы любить справедливость и равенство; ему достаточно любить самого себя. ...Надо, следовательно, чтобы представительные органы сами начали подчинять все свои частные страсти общей страсти и общественному благу...». *Робеспьер, Максимилиан*. «О принципах политической морали». Речь перед Национальным конвентом 5 февраля 1794 года // Указ. соч. Т. 3. С. 111–112.
26. Руссо цит. по: *Руссо, Жан-Жак*. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми / Трактаты. – М.: Наука, 1969.; Сен-Жюст цит. по: *Ollivier, Albert*. Op. cit. P. 19.
27. Эти слова Робеспьера взяты из книги *Palmer, Robert R. Twelve Who Ruled: The Year of the Terror in the French Revolution*. Princeton, 1941. P. 265, которая вместе с упомянутой ранее биографией Томпсона содержит наиболее честные и подчеркнуто объективные исследования Робеспьера и его окружения в современной литературе. Книга Палмера – наиболее значительный вклад в полемику о природе террора.
28. Цит. по: *Haraszti, Zoltan*. John Adams and the Prophets of Progress. Harvard, 1952. P. 205.
29. Руссо Ж.-Ж. Указ. соч.
30. Документы парижских секций, которые не так давно были опубликованы на двух языках (французском и немецком) в работе, указанной в примечании 3, изобилуют такими и им подобными формулировками. Я цитирую № 57. В целом же можно отметить, что чем кровожаднее оратор, тем более вероятно, что он будет наста-

ивать, будто им движет *ces tendres affections de l'âme* – любовь к ближнему.

31. Томпсон (*Thompson, James M.* Op. cit. P. 108) вспоминает, что еще в 1790 году Демулен упрекал Робеспьера, что тот «более верен своим принципам, нежели своим друзьям».
32. В связи с этим укажем в качестве примера только на речь Робеспьера о сущности революционного правительства, в которой он недвусмысленно настаивает на неопределенности законов, имеющих дело с лицемерием: «Речь идет не о том, чтобы ставить помехи народному правосудию путем новых форм; уголовный закон неизбежно должен иметь что-то неопределенное, потому что заговорщики теперь отличаются скрытностью и лицемерием, надо, чтобы правосудие могло захватить их под всякой формой». *Робеспьер, Максимилиан.* Речь в Национальном конвенте 26 июня 1794 года // Указ. соч. Т. 3. С. 223. О проблеме лицемерия, с помощью которой Робеспьер узаконил произвол народного правосудия, см. ниже.
33. Фраза эта встречается в качестве принципа в «инструкции конституционным властям», составленной временной комиссией, в задачу которой входило отправление революционной законности в Лионе. Весьма примечательно, что революция, в ее оценке, была совершена исключительно для «огромного класса бедных». См.: *Die Sanskulotten von Paris. Dokumente zur Geschichte der Volksbewegung 1793–1794* // Eds. by Markov W. and Soboul A. Berlin, 1957. № 52.
34. *Crèvecoeur, Michel Guillaume Jean de.* Letters from the American Farmer, 1957. Letter 3.
35. В письме Мэдисону из Парижа 16 декабря 1786 года.
36. См.: Федералист. Политические эссе А. Гамильтона, Дж. Мэдисона и Дж. Джей. / Под общ. ред., с предисл. Н. Н. Яковлева, ком-

- мент. О. Л. Степановой. – М.: Издательская группа «Прогресс» – «Литера», 1994. № 11.
37. *Palmer, Robert R.* Op. cit. P. 163.
38. Цит. по «Лекциям о Французской революции» Лорда Актона.
39. Недостаток фактов, подтверждающих нашумевшую теорию Бирда, был недавно продемонстрирован Робертом Брауном и Форрестом Макдональдом: *Brown, Robert E. Charles Beard and the Constitution.* Princeton, 1956; *McDonald, Forrest. We the People: The Economic Origins of the Constitution.* Chicago, 1958.
40. Цит. по: *La Rochefoucauld, Francois de. Maximes / Transl. by Louis Kronenberger.* New York, 1959.
41. Как-то раз Томпсон назвал Конвент времен Царства Террора «Собранием политических лицедеев» (*Thompson, James M.* Op. cit. P. 334). Оценка эта продиктована, как мне кажется, не столько риторикой ораторов, сколько обилием употребляемых ими метафор из области театра.
42. Своими этимологическими корнями слово *persona*, по-видимому, восходит к глаголу *per-sonare* и греческому *ζώνη*, и тем самым первоначально оно означало «маску», «личину». Однако заманчиво выглядит предположение, будто для латинского уха это слово слышалось как *per-sonare*, «звучать через», в силу чего голос, звучащий из-под маски, для римлян был скорее голосом предков, нежели голосом исполняющего роль актера.
43. Этот вопрос хорошо освещен в предисловии Эрнста Баркера к английскому переводу книги Отто Гирке: *Gierke, Otto. Natural Law and the Theory of Society 1500 to 1800.* Cambridge, 1950. Pp. IXX ff
44. *Ibid.* P. IXXIV.
45. Руссо Жан-Жак. Указ. соч.
46. Лорд Актон. Указ. соч. Гл. 9.

47. Там же. Гл. 14.
48. См.: *Робеспьер, Максимилиан*. Речь в Национальном конвенте 17 ноября 1793 года // Указ. соч. Т. 3. С. 223.
49. Венгерская революция была также уникальна в том отношении, что Геттисбергская речь Авраама Линкольна была передана по радио во время восстания. См. введение Янко Мьюсьюлинга к книге: *Proklamationen der Freiheit, von der Magna Charta bis zur ungarischen Volkserhebung*. Frankfurt, 1959.
50. Лорд Актон. Указ. соч. Гл. 9.
51. *Токвиль, Алексис де*. Демократия в Америке. – М.: «Весь мир», 2001. Гл. 20.

Глава третья Стремление к счастью

1. Я привожу здесь в собственном изложении пассаж из работы Монтескье «О духе законов» (*Esprit des lois*). См.: *Монтескье, Шарль Луи де*. О духе законов. – М.: «Мысль», 1999.
2. Слова Юма приводятся по статье Вольфганга Крауса «Демократическое сообщество и публичность» (*Kraus, Wolfgang H. Democratic Community and Publicity // Nomos (Community)*. Vol. II, 1959); Бёрк цит. по «Лекциям о Французской революции» (*Lectures on the French Revolution*) Лорда Атона, лекция № 2.
3. *Токвиль, Алексис де*. Старый порядок и революция. – М.: Моск. философский фонд, 1997.
4. Из письма Найлзу от 14 января 1818 года.
5. Из письма аббату Мабли, 1782 год.
6. *Adams, John*. Discourses on Davila // Works. Boston, 1851. Vol. VI. P. 232–233.

7. Джон Адамс был особенно поражен тем фактом, что «философы-самозванцы Французской революции» были подобны «монахам» и «мало что знали о мире». См.: *Jefferson, Thomas. Letters to John Taylor on the American Constitution (1814) // Works. Vol. VI. P. 453 ff.*
8. *Thompson, James M. Robespierre. Oxford, 1939. P. 53–54.*
9. См. блестящую и глубокую работу Вольфганга Крауса (*Kraus, Wolfgang H. Op. cit.*).
10. См.: *Цицерон. О природе богов. Книга I, 7; Учение академиков. Книга I, 11.*
11. Токвиль (указ. соч. С. 117), говоря о «положении писателей» и их «почти бесконечном отделении от практики», утверждает: «благодаря полному отсутствию политической свободы деловой мир был им не только плохо знаком, но и невидим». И, описав, как этот недостаток опыта способствовал радикализации их теорий, он приходит к недвусмысленному выводу: «То же неведение привлекало к ним внимание и симпатию толпы». Краус в указанной ранее работе показывает, что новый «интерес к публичным делам» распространяется по всей Западной и Центральной Европе не только среди «интеллектуальной элиты», но также среди низших слоев народа.
12. В королевских прокламациях «счастье» предполагало, что король относится к своим подданным подобно тому, как отец – к своему семейству; как таковое оно в конечном счете вело свое начало, по словам Блэкстона, от «творца, который ... милостиво ограничил правила повиновения одной отеческой заповедью: “что человек должен стремиться к собственному счастью”». (Цит. по: *Jones, Howard M. The Pursuit of Happiness. Harvard, 1953.*) Очевидно, что это патриархальное представление не могло пережить трансформации монархии в республику.

13. См.: *Jefferson, Thomas. A Summary View of the Rights of British America (1774) // The Life and Selected Writings. P. 293 ff.*
14. В этом отношении интересен шотландский философ Адам Фергюсон (*Фергюсон, Адам. Опыт истории гражданского общества. М.: РОССПЭН, 2000*), представление которого о наилучшем порядке в гражданском обществе во многом созвучно идеям Джона Адамса. Идея порядка, отмечает он, «будучи взята по аналогии из мира неодушевленных и мертвых предметов, зачастую оказывается ложной.... Хороший порядок камней в стене – это когда каждый надлежащим образом закреплен на том месте, для которого он был отесан; начни они “ходить”, вся постройка непременно развалится; однако *хороший порядок людей в обществе существует тогда, когда люди занимают такие места, где они надлежащим образом приготовлены действовать.* ...Когда в обществе мы ищем порядок простого бездействия и неподвижности, мы забываем о природе нашего предмета, и находим порядок рабов, а не свободных людей». Цит. по: *Kraus, Wolfgang H. Op. cit. (курсив мой. – Х. А.)*.
15. Слова из важного письма о «районных республиках» Джозефу Кабеллу от 2 февраля 1816 года.
16. См.: Федералист. Политические эссе А. Гамильтона, Дж. Мэдисона и Дж. Джея. / Под общ. ред., с предисл. Н. Н. Яковлева, коммент. О. Л. Степановой. – М.: Издательская группа «Прогресс» – «Литера», 1994. № 14. Эту «легкость» пера Джефферсона иллюстрирует хотя бы тот факт, что его новоизобретенное «право» оказалось включенным в «почти две трети конституций штатов между 1776 и 1902 годами», невзирая на то, что тогда, как и сейчас, «было не так просто выяснить, что Джефферсон или его комитет [которому была поручена разработка Декларации независимости] имели в виду под стремлением к счастью». На самом деле Говард Мам-

форд Джонс не так уж далек от истины, когда приходит к выводу, что «право стремиться к счастью в Америке возникло как своего рода временное затмение разума...».

17 *Jones, Howard M.* Op. cit. P. 16.

18. *Rossiter, Clinton.* The First American Revolution. N. Y., 1956. P. 229–230.

19. Вернон Паррингтон называет «важнейшим принципом политической философии» Джефферсона то, что «забота о человеческой жизни и счастье, а не об их разрушении, составляет первейшую и единственную законную цель хорошего правления». *Parrington, Vernon L.* Main Currents in American Thought. Vol. I. P. 354.

20. Эти слова принадлежат Джону Дикинсону, однако в целом по вопросам теории по этой проблеме существовало согласие. Так, даже Джон Адамс мог утверждать, что «счастье общества является целью правления ... подобно тому, как счастье индивида является целью человека» (см.: *Adams, John.* Thoughts on Government // Works, 1851. Vol. IV. P. 193), и все они согласились бы с известной формулой Мэдисона: «Будь люди ангелами, власть была бы не нужна. И доведись ангелам править людьми, не потребовалось бы ни внешнего, ни внутреннего контроля за властью» (Федералист... № 51).

21. Из письма Мэдисону от 9 июня 1793 года (там же).

22. Лучшим примером может служить письмо Джона Адамса своей жене из Парижа, написанное им в 1780 году: «Я должен изучать политику и военное дело с тем, чтобы у моих сыновей была возможность изучать математику и философию. Мои сыновья должны изучать математику и философию, географию, естественную историю и кораблестроение, навигацию, коммерцию и сельское хозяйство, чтобы обеспечить своим детям право изучать живопись, поэзию, музыку, архитектуру, ваяние, декоративное искусство и фарфор» (*Adams, John Works.* Vol. II. P. 68).

Еще более впечатляют слова Джорджа Мэйсона, заклинающего своих сыновей в своей последней воле «предпочитать счастье частной жизни беспокойствам и тревожностям публичных дел», хотя никогда нельзя быть вполне уверенным в серьезности подобных слов, принимая во внимание огромное предубеждение традиции и обычая против «вмешательства» в политику, против честолюбия и любви к славе. Надо было иметь по меньшей мере смелость ума и характер Джона Адамса, чтобы сломать стереотип «блага частного существования» и решиться на свой собственный и весьма отличный опыт. (О Джордже Мэйсоне см.: *Mason Rowland, Kate. The Life of George Mason (1725–1792). Vol. I. P. 166.*)

23. См. письмо Джефферсона Джону Адамсу от 5 июля 1814 года (*Jefferson's letter to John Adams, 5 July 1814 // The Adams – Jefferson Letters. Ed. L. J. Cappon, Chapel Hill, 1959.*)
24. См.: «Введение» Карла Беккера ко второму изданию его книги «Декларация независимости» (*Becker, Carl L. The Declaration of Independence. N. Y., 1942.*)
25. См. письмо Джефферсона Генри Ли от 8 мая 1825 года.
26. В ту пору установление республики вовсе не считалось само собой разумеющимся результатом революции, и даже в 1776 году корреспондент Сэмюэла Адамса еще мог писать: «У нас сейчас [то есть после отделения от Англии] появилась хорошая возможность выбрать такую форму правления, какую мы посчитаем подходящей, и заключить договор с любой нацией, какую мы пожелаем, чтобы ее король нами правил». См.: *Carpenter, William S. The Development of American Political Thought. Princeton, 1930. P. 35.*
27. См. письмо, цитируемое в примечании 22.
28. *Jefferson's letter to John Adams, 11 April 1823 // The Adams – Jefferson Letters. Chapel Hill, 1959. P. 594.*

П Р И М Е Ч А Н И Я

29. См. письмо Мэдисону, цитируемое в примечании 21.
30. См.: *Фома Аквинский*. Сумма теологии. Часть 1. Вопросы 1–43. М., 2002. q. 1, 4с; q. 12, 1с; 2, q. 4, 8.
31. *Токвиль, Алексис де*. Указ. соч. Гл. 3.
32. См. знаменитую речь Робеспьера перед Национальным конвентом о «Принципах революционного правительства».
33. Созвучие этих слов Мэдисона теории Джона Адамса насчет «страсти к различению» в политике лишний раз свидетельствует, насколько далеко простиралось принципиальное согласие между «отцами-основателями».
34. См. *Crèvecoeur, Michel Guillaume Jean de*. Letters from the American Farmer, 1957. Letter 12 (Distresses of a Frontier Man)..
35. Масштабы беззакония, насилия и анархии в Америке были не меньше, чем в других колониальных странах. Вот история, рассказанная Джоном Адамсом в автобиографии (*Adams, John. Works. Vol. II. P. 420–421*): он встретил человека, «обыкновенного жокее... который всегда с кем-то судился, и на которого почти в каждом суде было заведено дело. Едва завидев меня, он подошел ко мне и вместо приветствия произнес: “О! Мистер Адамс, какое великое дело вы и ваши коллеги сделали для нас! Мы никогда не устанем благодарить вас. Во всей провинции нет больше судов, и я надеюсь, никогда больше не будет”... За это ли я боролся? Спросил я самого себя.... Действительно ли это настроения подобного сорта людей, и сколько их по всей стране? Половина нации, насколько мне известно; ибо половина нации, если не больше, – должники, и таковы настроения должников во всех странах. Если власть в стране попадет в подобные руки, а опасность этого велика, то для чего мы убивали свое время, здоровье и все остальное? Мы непременно должны либо принять меры против такого духа

- и подобных принципов, либо раскаяться в содеянном». История эта приключилась в 1775 году, мораль же всего сказанного – что этот дух и эти принципы исчезли в результате войны и революции, лучшим подтверждением чему является ратификация Конституции теми же должниками.
36. См.: *Купер, Джеймс Фенимор*. Американский демократ. М.: Прогресс, 1990.
37. Слова Эдварда Корвина взяты из его статьи в *Harvard Law Review*. Vol. 42. P. 395.
38. Слова Мэдисона из книги «Федералист». № 45.
39. Цит. по: *Adams, John*. Discourses on Davila // Works. Boston, 1851. Vol. VI. P. 233.
40. *Токвиль, Алексис де*. Указ. соч.
41. См. примечание 32.
42. См.: *Niles, Hezekiah*. Principles and Acts of the Revolution. Baltimore, 1822. P. 404.
43. См.: *Palmer, Robert R*. The Age of the Democratic Revolution. Princeton, 1959. P. 210.
44. Таков вердикт Паррингтона. Существует, тем не менее, блестящее исследование Клинтона Росситера «Наследие Джона Адамса» (*Rossiter, Clinton*. The Legacy of John Adams // *Yale Review*, 1957), которое – будучи написанным с пониманием и любовью к этому человеку – не просто воздаст должное одной из самых необыкновенных фигур Американской революции. «По части политических идей он не имел учителей (и, я бы сказал, равных) среди “отцов-основателей”».
45. См.: *Милль, Джон Стюарт*. О свободе // Наука и жизнь. 1993. № 11.

Глава четвертая
 Основание первое: *constitutio libertatis*

1. Ничто, как кажется, не наносит большего вреда пониманию революции, чем распространенный предрассудок, будто революционный процесс завершается с достижением освобождения, когда смута и насилие, присущие всем войнам за независимость, постепенно сходят на нет. Взгляд этот не нов. В 1787 году Бенджамин Раш сетовал, что «ничто не получило такого широкого распространения, как смешение термина *Американская революция* с термином *Американская война*. Американская война завершена, чего не скажешь об *Американской революции*. Она только начинается, сыгран лишь первый акт драмы. Еще остается установить и усовершенствовать наши новые формы правления». (См.: *Niles, Hezekiah. Principles and Acts of the Revolution. Baltimore, 1822. P. 402.*)

Мы можем добавить, что и по сей день ничто не получает более широкого распространения, чем смешение страданий, сопутствующих освобождению, с началами свободы.

2. Опасения эти были изложены Дикинсоном еще в 1765 году в письме Уильяму Питту, в котором автор в то же время выразил уверенность, что колонии выиграют войну против Англии. См.: *Morgan, Edmund S. The Birth of the Republic, 1763–1789. Chicago, 1956. P. 136.*
3. Из письма Джеймсу Мэдисону от 20 декабря 1787 года.
4. Редко признается, но не теряет от этого важности истина, на которую указывал Вудро Вильсон, а именно, что «власть есть вещь позитивная, контроль – вещь негативная» и что «называть эти две вещи одним именем значит попросту обеднять язык, заставляя одно и то же слово выступать в различных значениях» (*Wilson, Woodrow. An Old Master and Other Political Essays, 1893. P. 91*). Это смешива-

ние способности действовать с правом контроля «органов инициативы» и в чем-то близко по своей природе упомянутому ранее смешиванию освобождения со свободой. Цитата в тексте взята из книги Джеймса Фенимора Купера «Американский демократ» (*Купер, Джеймс Фенимор. Американский демократ. М.: Прогресс, 1990.*).

5. Последнее – точка зрения Карла Фридриха (см.: *Friedrich, Carl J. Constitutional Government and Democracy, 1950*). О первой – согласно ей «пункты наших американских конституций представляют ... простые копии тридцать девятой статьи *Magna Charta*» – см. *Shattuck, Charles E. The True Meaning of the Term «Liberty» ... in the Federal and State Constitutions.... // Harvard Law Review, 1891*.
6. Цит. по: *McIlwain, Charles H. Constitutionalism, Ancient and Modern. Ithaca, 1940*. Желаящие исследовать историю вопроса могут вспомнить судьбу конституции, написанной Локком для штата Каролина, которая была, пожалуй, первой подобного рода конституцией, разработанной экспертом и затем предложенной народу. Слова Уильяма Морей: «Она была создана из ничего и вскоре обратилась в ничто» применимы почти ко всем из них (*Morey, William C. The Genesis of a Written Constitution // American Academy of Politics and Social Science. Annals I. April 1891*).
7. Лучшим исследованием конституционного творчества подобного рода является работа Карла Лёвенштайна (*Loewenstein, Karl. Verfassungsrecht und Verfassungsrealität // Beiträge zur Stawsssoziologie. Tübingen, 1961*). Автор рассматривает «поток конституций» после Второй мировой войны, из которых лишь немногие были одобрены народом. Он подчеркивает «глубокое недоверие к народу», прослеживающееся в этих конституциях, которые в руках «сравнительно небольших групп экспертов и специалистов» стали в большинстве своем «средствами для достижения определенной цели», инструментами

для «приобретения или сохранения особых привилегий различных групп или классов, интересам которых они служили».

8. Или, в несколько ином варианте: «Конституция есть вещь, предшествующая правлению, и правление – это всего лишь детище конституции». Оба определения содержатся во второй части «Прав человека» Томаса Пейна. См.: *Пейн, Томас. Права человека.* М.: АСТ, 2009.
9. Согласно Моргану (*Morgan, Edmund S. Op. cit.*), «Большинство штатов позволили своим провинциальным конгрессам выполнить задачу подготовки конституции и введения ее в действие. Народ Массачусетса, по-видимому, первым увидел опасность подобной процедуры. ...Соответственно, в 1780 году был собран специальный конвент, и конституция была принята народом независимо от правительства. ...Хотя к тому времени было уже слишком поздно прибегать к подобной практике в отношении штатов, новый метод вскоре был использован при создании правительства Соединенных Штатов». (См.: *Morgan, Edmund S. Op. cit. P. 91.*) Даже Форрест Макдональд, считавший, что легислатуры штатов были «обойдены» и что конвенты, в задачу которых входила ратификация конституций, избирались потому, что «ратификация встретила бы гораздо большее препятствий, если бы Конституции пришлось преодолевать махинации ... легислатур», в примечании смягчает свою позицию: «С точки зрения правовой теории, ратификация конституций легислатурами штатов была бы не более обязательна, чем в случае любых других законов, и могла быть аннулирована последующими легислатурами». См.: *McDonald, Forrest. We the People: The Economic Origins of the Constitution. Chicago, 1958. P. 114.*
10. Цит. по: *Haraszti, Zoltan. John Adams and the Prophets of Progress. Harvard, 1952. P. 224.*

11. См.: Федералист. Политические эссе А. Гамильтона, Дж. Мэдисона и Дж. Джея. / Под общ. ред., с предисл. Н. Н. Яковлева, коммент. О. Л. Степановой. – М.: Издательская группа «Прогресс» – «Литера», 1994. № 51.
12. Слова эти принадлежат пенсильванцам, а «Пенсильвания, наиболее космополитическая колония, насчитывала почти столько же выходцев из Англии, сколько лиц всех других национальностей вместе взятых». См.: *Rossiter, Clinton. The First American Revolution.* N. Y., 1956. P. 20, 228.
13. 13. Еще в начале 60-х «Джеймс Отис предвидел в Британской конституции трансформацию общих прав англичан в естественные права человека», рассматривая в то же время эти «естественные права» как «ограничители власти правительства». *Carpenter, William S. The Development of American Political Thought.* Princeton, 1930. P. 29.
14. Об ограниченности, исторической и концептуальной, идеи прав человека см. подробнее в моей работе «Истоки тоталитаризма» (*Арендт, Ханна. Истоки тоталитаризма.* М.: ЦентрКом, 1996).
15. Слова принадлежат Бенджамину Рашу (*Niles, Hezekiah.* Op. cit. P. 402).
16. Ни один пассаж из «божественных писаний» «великого Монтескье» не цитировался чаще в этих дебатах, чем его фраза об Англии: «Есть также на свете народ, непосредственным предметом государственного устройства которого является политическая свобода» (О духе законов. XI, 5). Об огромном влиянии Монтескье на ход Американской революции особенно см.: *Spurlin, Paul M. Montesquieu in America, 1760–1801.* Baton Rouge, Louisiana, 1940 и *Chinard, Gilbert. The Commonplace Book of Thomas Jefferson.* Baltimore and Paris, 1926.
17. Монтескье между философской свободой, которая состоит в «проявлении воли» (О духе законов. XII, 2) и политической свободой, заключающейся в *pouvoir faire ce qui l'on doit vouloir* (там же.

- XI, 3) различает «возможности делать то, чего должно хотеть», причем акцент здесь приходится на слово *pouvoir*. Французский язык, в котором одно слово *pouvoir* одновременно означает «власть» и «мочь», «быть в состоянии», как нельзя лучше передает взаимосвязь власти и свободы.
18. См.: *Rossiter, Clinton*. Op. cit. P. 231 и *The Fundamental Orders of Connecticut, 1639 // Documents of American History / Ed. by Henry S. Commager*. N. Y., 1949.
19. Предложение это в сочинении Монтескье «О духе законов» (XI, 4) звучит следующим образом: «Чтобы не было возможности злоупотреблять властью, необходим такой порядок вещей, при котором различные власти могли бы взаимно сдерживать друг друга». На первый взгляд, Монтескье, подобно остальным, подразумевает, что власть законов должна сдерживать власть людей. Однако это первое впечатление обманчиво, поскольку Монтескье понимает под законами не спущенные сверху заповеди и правила поведения, но, в полном согласии с римской традицией, говорит о них как о *les rapports, qui se trouvent entre [une raison primitive] et les differents êtres, et les rapports de ces divers êtres entre eux* (I, 1) (об «отношениях, существующих между ним [первоначальным разумом] и различными существами, и взаимные отношения этих различных существ»). Закон, другими словами, это то, что связывает человека с Богом, человеческий же закон – человека с его собратьями. (См. также кн. XXVI, где подробно рассматриваются первые абзацы всей работы.) Без божественного закона не существовало бы отношения между человеком и Богом, без человеческого закона пространство между людьми превратилось бы в пустыню, или, скорее, промежуточного пространства вообще не было бы. Именно в пределах этой области *rappports*, или законности, и осуществляется власть; от-

существование разделения власти означает отрицание не законности, но свободы. Согласно Монтескье, вполне возможно злоупотреблять властью и в то же время оставаться в рамках закона; причина, почему власть, как и все другие способности человека, должна быть ограничена – *la vertu même a besoin de limites* («в пределе нуждается и сама добродетель») (XI, 4), – состоит в природе самой человеческой власти, а не в антагонизме между законом и властью.

Предложенное Монтескье разделение власти, поскольку оно самым непосредственным образом связано с теорией «сдержек и противовесов», часто объяснялось исходя из научного, ньютоновского духа времени. Однако ничто не могло быть более чуждо Монтескье, нежели дух современной науки. Можно согласиться, что этот дух присущ Джеймсу Харрингтону с его «балансом собственности» или Гоббсу; без сомнения, эта терминология, заимствованная у естественных наук, уже тогда производила большое впечатление – так, например, Джон Адамс с похвалой отзывается о доктрине Харрингтона потому, что она «столь же непогрешима в политике, сколь и учение о равновесии сил в механике». И все же можно предположить, что своим влиянием Монтескье как раз более всего обязан своему чисто политическому, ненаучному языку; во всяком случае именно в этом ненаучном и немеханистическом духе и под явным влиянием Монтескье Джефферсон утверждал, что «мы боролись за такую форму правления, которая не только должна основываться на принципах свободы (под которыми он понимал принципы ограниченного правления), но при которой правящая власть была бы разделена и уравновешена между несколькими институтами власти, чтобы ни один из них не смог бы выйти за пределы своих законных полномочий, не встретив эффективного сдерживания и противодействия со стороны осталь-

- ных». См.: *Джефферсон, Томас*. Автобиография. Заметки о штате Виргиния. – М.: Наука, 1990. С. 197.
20. *Монтескье, Шарль Луи де*. Указ. соч. XI, 4, 6.
21. Так, Джеймс Уилсон считал, что «федеративная республика ... как вид правления ... обеспечивает все внутренние преимущества республики; в то же время она сохраняет внешнее величие и силу монархии». (Цит. по: *Sputlin, Paul M.* Op. cit. P. 206.) Гамильтон (Федералист. № 9), возражая оппонентам новой Конституции, которые «с великим усердием цитировали и распространяли высказывание Монтескье о необходимости ограниченной территории для республиканского правления», приводит пространные выдержки из его сочинения «О духе законов», дабы показать, что Монтескье «недвусмысленно рассматривает федеративную республику как вполне подходящую для расширяющейся сферы народного правления и соединяющую преимущества монархии с достоинствами республиканизма».
22. См.: *Haraszti, Zoltan*. Op. cit. P. 219.
23. Подобные идеи, очевидно, не были редкостью в Америке. Так, Джон Тейлор из Виргинии в следующих словах возражал Джону Адамсу: «Г-н Адамс рассматривает наше дробление власти, как тот же принцип, что и его баланс власти. Мы же рассматриваем эти принципы как противоположные и враждебные... Наш принцип дробления ставит своей целью понизить температуру власти до такой отметки, при которой она сделалась бы благом, а не проклятием... Г-н Адамс ратует за такие порядки правления, при которых власть была бы надежным стражем над властью или дьяволом, над Люцифером...» (См.: *Carpenter, William S.* Op. cit.) Тейлор по причине его недоверия к власти был назван философом джефферсоновской демократии; однако на самом деле Джефферсон не

менее Адамса или Мэдисона был убежден, что именно уравнивание властей, а не дробление власти было бы лучшей гарантией от деспотизма.

24. См.: *Corwin, Edward S. The Progress of Constitutional Theory Between the Declaration of Independence and the Meeting of the Philadelphia Convention // American Historical Review. Vol. 30, 1925.*
25. См.: Федералист... № 14.
26. Из письма Мэдисона Джефферсону от 24 октября 1787 года (см.: *Farrand, Max. Records of the Federal Convention of 1787. New Haven, 1937. Vol. 3. P. 137).*
27. О Гамильтоне см. примечание 21; Мэдисона см. в: Федералист... № 43.
28. Джеймс Уилсон, комментируя идею федеративной республики Монтескье, ясно говорит, что «она состоит в соединении различных сообществ, которые интегрируются в новый организм, способный к увеличению путем присоединения новых членов – свойство, особенно подходящее в условиях Америки» (*Spurlin, Paul M. Op. cit. P. 206).*
29. Цит. из *Kantorowiz, Ernst. Mysteries of State: An Absolute Concept and Its Late Medieval Origin // Harvard Theological Review, 1955.*
30. «Нация, – говорит Сиейес, – существует прежде всего, она есть начало всего. Ее воля всегда законна, она – сам закон». «Правительство может пользоваться своей властью лишь постольку, поскольку оно конституционно... Воля нации, напротив того, законна благодаря уже одному своему существованию, она сама источник всякой законности». См.: *Сиейес, Эмманюэль Жозеф. Что такое третье сословие? – СПб.: «Голос», б. г. С. 44, 45.*
31. *Kantorowiz, Ernst. The King's Two Bodies: A Study in Medieval Theology. Princeton, 1957. P. 24.*
32. Эдвард Корвин в своей работе (*Corwin, Edward S. The «Higher Law» Background of American Constitutional Law // Harvard Law Review.*

- Vol. 42, 1928. P. 152) отмечает: «Приписывание Конституции права безраздельного правления на основании ее укорененности в народной воле представляет ... сравнительно поздний продукт американской конституционной теории. Ранее право безраздельного правления (верховенства) конституций определялось главным образом их содержанием, тем, что они считались воплощением высшей и непреходящей справедливости, а не их мнимым источником».
33. Бенджамин Хитчборн, которого цитирует Найлз (*Niles, Hezekiah*. Op. cit. P. 27), в самом деле звучит очень по-французски. В то же время небезынтересно, что начинает он такими словами: «Я определяю гражданскую свободу не как "правление посредством законов" ... но как власть, существующую в народе в целом»; иначе говоря, он, подобно практически всем американцам, также проводит четкое различие между законом и властью, понимая тем самым, что правление, основывающееся исключительно на народной власти, не может быть названо правлением посредством законов.
34. См.: *Jensen, Merrill*. Democracy and the American Revolution // *Huntington Library Quaterly*. Vol. XII. № 4. 1957.
35. *Niles, Hezekiah*. Op. cit. P. 307.
36. *Сиейес, Эмманюэль Жозеф*. Указ. соч. С. 81.
37. Цит. по: *Corwin, Edward S.* Op. cit. P. 407.
38. *Ibid*. P. 170.
39. Слова Сиейеса см. в *Сиейес, Эмманюэль Жозеф*. Указ. соч.
40. Там же.
41. Несомненно, нам известно достаточно примеров из истории XX века, чтобы составить представление о подобного рода демократии в исконном смысле власти большинства. Потому можно ограничиться напоминанием, что курьезные притязания «народной

демократии» стран Восточного блока на то, чтобы представлять подлинную демократию в сравнении с правовым и конституционным государством Запада, может быть оправдано, если под демократией понимать ничем не ограниченное правление большинства. В этом отношении республика и демократия как государственные формы не только не тождественны, но даже противоположны. На практике же демократия как форма правления всегда должна сводиться к однопартийной системе, а именно: власть захватывает та партия, которая в данный момент оказалась способной собрать абсолютное большинство голосов (что, правда, в чистом виде имеет место не так часто).

42. Джефферсон, о котором ныне бытует представление как о самом демократичном из отцов-основателей, зачастую весьма красноречиво предупреждал об опасности *elective despotism* («выборного деспотизма»), в котором «173 деспота» угнетали бы так же, как и один» (Джефферсон, Томас. Указ. соч. С. 196; 197). Еще раньше Гамильтон совершенно справедливо отмечал, что «голос самых рьяных республиканцев был различим наравне с другими в хоре осуждающих пороки демократии» (см.: *Carpenter, William S. Op. cit. P. 77*).
43. Существование нескольких отдельных случаев, когда принимались резолюции, объявлявшие конгресс «неконституционным», и то, что «в момент принятия Декларации независимости колонии полностью находились в естественном состоянии», ни в коей мере не опровергает сказанного. О резолюциях некоторых городов Нью-Хемпшира см.: *Jensen, Merrill. Op. cit.*
44. Из письма Джефферсону от 24 октября 1787 года, процитированного в примечании 26.
45. Уинтон Солберг в своем введении к книге «Федеральный конвент и формирование союза американских штатов» (*Solberg, Winton U.*

- The Federal Convention and the Formation of the Union of the American States. N. Y., 1958) справедливо подчеркивает, что, хотя федералисты и «хотели подчинить штаты Вашингтону, они, за двумя исключениями, не желали уничтожить сами штаты». Сам Мэдисон однажды выразился, что «будет оберегать права штатов столь же заботливо, как и суды присяжных» (ibid. P. 196).
46. См.: *Токвиль, Алексис де. Демократия в Америке.* – М.: «Весь мир», 2001. Необычайно высокую степень политической зрелости страны может продемонстрировать тот факт, что в одной только Новой Англии в 1776 году было более 550 таких *towns*.
47. Теория «плохой погоды», представляющая мне заслуживающей внимания, развивается в статье «Массачусетс» в 11-м издании Британской энциклопедии (*Encyclopaedia Britannica*), том XVII. Более реальную альтернативу ей можно найти в предисловии к «Мэйфлауэрскому договору» (см.: *The Fundamental Orders of Connecticut... / Ed. by Henry S. Commager. N. Y., 1949*).
48. Это важное различие между суверенными государствами и «чисто политическими обществами» было сделано Мэдисоном в его речи в Федеральном конвенте. См.: *Solberg, Winton U. Op. cit. P. 189. Note 8.*
49. См.: *Fundamental Orders of Connecticut... и The New England Confederation, 1643 в The Fundamental Orders of Connecticut... / Ed. by Henry S. Commager. N. Y., 1949.*
50. Бенджамин Райт – особенно важной является его статья «Истоки разделения властей в Америке» (*Wright, Benjamin F. The Origins of the Separation of Powers in America // Economica, May 1933*) – в подобном же духе утверждает, что «создатели американских конституций находились под впечатлением теории разделения властей потому, что их собственный опыт подтвердил ее правоту»; за ними последовали остальные. Лет 60 или 70 назад для американ-

ского ученого мира непрерывная и не зависящая от внешних влияний последовательность американской истории, кульминационным моментом которой явились революция и основание Соединенных Штатов, была чем-то почти само собой разумеющимся. После того как Брайс увязал американские конституции с королевскими колониальными хартиями, посредством которых были основаны первые английские поселения, стало обыкновением объяснять происхождение писаной конституции, как и вообще писаного законодательства, тем фактом, что колонии были подчиненными политическими образованиями, ведшими свое происхождение от торговых компаний, и могли брать на себя властные функции только постольку, поскольку те были делегированы им специальными пожалованиями, патентами и хартиями (см.: *Morey, William C. First State Constitutions // Annals of the American Academy of Political and Social Science, September 1893. Vol. IV* и его эссе о конституции, процитированное в прим. 6). Сегодня подобный подход распространен гораздо меньше, и широкое хождение получила идея европейских влияний, британского или французского. Такое смещение акцентов имеет множество объяснений, например, значительное воздействие со стороны истории идей, ставящих во главу угла интеллектуальный прецедент, а не политическое событие. К этому надо присовокупить настойчивое стремление преодолеть изоляционистские тенденции прежней исторической науки. Все это любопытно, однако в нашем случае не столь существенно. Что хотелось бы здесь подчеркнуть, так это то, что значение хартий, пожалованных королем или кампанией, по-видимому, преувеличивается за счет недооценки более исконных и существенных ковенантов и соглашений, заключенных самими колонистами между собой. В этой связи представля-

ется вполне обоснованной констатация Мерилла Дженсена (op. cit.): «Центральной проблемой в Новой Англии XVII века ... была проблема источника авторитета для установления правления. Английский подход заключался в том, что никакое правление не может существовать в колонии, если ему власть не дарована короной. Противоположный взгляд, которого придерживались некоторые английские диссиденты в Новой Англии, состоял в том, что группа людей может создать для себя законную власть посредством “ковенанта”, соглашения или конституции. Авторы “Мэйфлауэрского договора” и “Фундаментальных порядков Коннектикута” исходили из этого. ... Таковой была базовая предпосылка Декларации независимости, и кое-где она звучит во многом подобно словам Роджера Уильямса, написанным за 132 года до нее».

51. Цит. по: *Solberg, Winton U.* Op. cit. P. XCII.
52. *Rossiter, Clinton.* Op. cit. P.132.
53. Уникальность Мэйфлауэрского договора была полностью осознана уже в XVIII столетии. Так, Джеймс Уилсон, ссылаясь на него в своей лекции в 1790 году, напоминает аудитории, что в нем нашло выражение то, «что для народов по ту сторону Атлантики было недостижимым – оригинальный общественный договор, заключенный сразу по прибытии в эту часть земного шара». В истории Америки XVIII и начала XIX веков все еще говорят о «представлении ... которое редко случается: созерцание общества в первый момент его политического рождения» (словами шотландского историка Уильяма Робертсона). См.: *Craven, Wesley F.* The Legend of the Founding Fathers. N. Y., 1956. P. 57, 64.
54. См. особенно: *Craven, Wesley F.* Op. cit. Section 131.
55. См. Кембриджское соглашение 1629 года в *The Fundamental Orders of Connecticut...* / Ed. by Henry S. Commager. N. Y., 1949.

56. В подобные фразы Джон Коттон, пуританский проповедник и «патриарх Новой Англии» в первой половине XVII века, облакает свои возражения против демократии, формы правления, неуместной «ни для церкви, ни для республики (*commonwealth*)». Здесь и далее, насколько это возможно, я пытаюсь избежать обсуждения вопроса о взаимоотношении между пуританизмом и американскими политическими институтами. Мне представляется вполне оправданным различие «между пуританами и пуританизмом, между сиятельными автократами Бостона и Салема и их в своей сути революционным образом жизни и мысли», проводимое Клинтон-ом Росситером (*Rossiter, Clinton. Op. cit. P. 91*); последний состоял в убеждении, что даже в монархиях Бог «оставляет суверенитет за собой» и их «одержимости идеей ковенанта или договора». Однако проблема в том, что эти два представления в основе своей несовместимы, поскольку идея ковенанта предполагает отказ от суверенитета в любой форме господства, тогда как вера в абсолютно суверенного Бога, при том даже, что по пуританскому учению этот суверенитет не может быть передан земной власти, не способна привести ни к чему иному, как к теократии, которую в качестве «наилучшей формы правления» настойчиво рекомендовал Джон Коттон. На деле же эти чисто религиозные влияния и движения, включая «Великое пробуждение», не оказали никакого влияния на поступки и мысли людей Американской революции.
57. *Rossiter, Clinton. Op. cit.*
58. Великолепный пример того, как пуритане понимали идею «ковенанта», содержит проповедь Джона Уинтропа, написанная на борту «Арабеллы» по пути в Америку: «Так установилась связь между Богом и нами, мы заключили договор (*covenant*) с ним для этой работы, мы получили полномочие. Господь позволил нам начертать

наши собственные Статьи, мы во всеуслышание заявили, что предпринимаем эти действия с такими-то и такими-то целями, после чего молим его о благословении и милости: теперь, если Господу будет угодно услышать нас и привести нас беспрепятственно на выбранное нами место, значит, он одобрил этот договор и утвердил наше полномочие (цит. по: *Miller, Perry. The New England Mind: The Seventeenth Century. Cambridge, Mass., 1954. P. 477*).

59. Слова из Кембриджского соглашения 1629 года, составленного некоторыми руководящими членами Компании Массачусетского залива перед их высадкой в Америке. См.: *The Fundamental Orders of Connecticut... / Ed. by Henry S. Commager. N. Y., 1949.*
60. Внешне схожий язык знаменитого *Bund der Waldstätte** обманчив: из этих «взаимных обещаний» не возникает ни «гражданского политического организма», ни новых институтов, ни новых законов.
61. См.: *Adams, John. Thoughts on Government // Works, 1851. Vol. IV. P. 195.*
62. Слова взяты из Плантационного соглашения в Провиденсе, которым был основан город Провиденс в 1640 году (*The Fundamental Orders of Connecticut... / Ed. by Henry S. Commager*). Особенно интересно, что именно здесь впервые встречается принцип представительства, а также то, что те, кому было оказано «доверие», «после долгих обсуждений и консультаций в своем собственном штате и с другими штатами о способе правления» пришли к соглашению, что ни одна форма не отвечает их условиям лучше, чем «правление посредством Арбитража».

* Союз Лесных кантонов (*нем.*) – документ, положивший начало Швейцарскому союзу (1291), первоначально объединившему свободные общины трех «лесных земель»: Швица, Ури и Унтервальдена.

63. Слова из Фундаментальных порядков Коннектикута от 1639 года (The Fundamental Orders of Connecticut... / Ed. by Henry S. Commager), которые Брайс (*Bryce, Viscount J. American Commonwealth. Vol. I. P. 414*) назвал «старейшей подлинно политической конституцией в Америке».
64. «Последнее “прощай” Британии» содержится в «Инструкции города Молдена, Массачусетс» для делегатов Континентального конгресса 27 мая 1776 года (The Fundamental Orders of Connecticut... / Ed. by Henry S. Commager). Резкий тон этих инструкций, в которых город наставляет своих уполномоченных отвергнуть «с презрением нашу связь с королевством рабов», показывает, насколько прав был Токвиль, когда выводил происхождение Американской революции из духа городских общин. Оценить размах республиканских умонастроений позволяет также свидетельство Джефферсона (*Jefferson, Thomas. The Anas (February 4, 1818) // The Complete Jefferson. N. Y., 1943. P. 1206 ff.*). Оно весьма убедительно показывает, что в то время, как «главным “спором дня” был принципиальный спор между сторонниками республиканского и королевского строя», именно республиканские настроения народа в конечном счете определили выбор политиков. Насколько сильны были республиканские пристрастия в Америке еще до революции, видно из ранних работ Джона Адамса. В серии статей, написанных в 1774 году для *Boston Gazette*, он пишет: «Первые поселенцы Плимута были “нашими предками” в самом строгом смысле слова. У них не было хартии или патента, дававшего им право на землю, владельцами которой они стали; они не располагали санкцией английского парламента или короны на создание своего правления. Они приобрели землю индейцев и установили свое собственное правление на простом принципе приро-

ды; ...и они продолжали отправлять все функции власти: законодательную, исполнительную и судебную на *основании оригинального договора между независимыми лицами*» (курсив мой. – Х. А.).

65. Из составленной Джефферсоном «Резолюции свободных землевладельцев округа Албемарл» (Resolution of Freeholders of Albermarle County), штат Виргиния, 26 июля 1774 года. Королевские хартии упоминаются скорее для отвода глаз, а курьезный термин «хартия договора», звучащий как противоречие в определении наподобие «жареного льда», однозначно свидетельствует, что Джефферсон имел в виду именно договор, а не хартию (см.: The Fundamental Orders of Connecticut... / Ed. by Henry S. Commager). И этот упор на договор в противовес хартиям короля ни в коей мере не был продуктом революции. Почти за десять лет до Декларации независимости Бенджамин Франклин точно так же утверждал, что «роль английского парламента в работе первоначальных поселений была столь незначительна, что на протяжении долгих лет своего существования они практически не обращали на него никакого внимания» (Craven, Wesley F. Op. cit. P. 44).
66. Jensen, Merrill. Op. cit.
67. Из Массачусетского циркулярного письма от 11 февраля 1768 года, составленного Сэмюэлом Адамсом и опротестовававшего «Акты Тауншенда»* (Townshend Acts). Согласно Коммаджеру, эти протесты в адрес английского правительства представляют «одни из

* «Акты Тауншенда» – серия мер, предпринятых Британским парламентом между 15 июня и 2 июля 1767 года и названных по имени их инициатора Чарльза Тауншенда. Предусматривали приостановку ассамблеи Нью-Йорка и повышение пошлин на ряд товаров, чем вызвали оппозиционные настроения в американских колониях.

самых ранних формулировок доктрины фундаментального права в британской конституции».

68. Из Инструкций города Молдена (см. примечание 64).

69. Слова из Инструкций Виргинии Континентальному конгрессу от 1 августа 1774 года (*The Fundamental Orders of Connecticut... / Ed. by Henry S. Commager*).

Глава пятая

Основание второе: *novus ordo saeculorum*

1. По словам Пьетро Верри, отсылающим к австрийской версии просвещенного абсолютизма под властью Марии Терезии и Иосифа II. Цит. по: *Palmer, Robert. The Age of Democratic Revolution. Princeton, 1959. P. 105.*
2. Для меня не является секретом расхождение моего мнения с мнением, которое отстаивает Роберт Палмер в процитированной выше книге. Я многим обязана г-ну Палмеру, еще более я сочувствую его главному тезису, что атлантическая цивилизация – «слово, более соответствующее реальности XVIII, нежели XX века (*ibid. P. 9*). Тем не менее, на мой взгляд, он не видит, что одной из причин подобного положения был различный исход революций в Европе и в Америке. И этот исход обусловлен в первую очередь крайним отличием политических институтов на двух континентах. Каковы бы ни были политические образования (*constituted bodies*), существовавшие в Европе до революций – сословия, парламенты, привилегированные социальные группы всех сортов, – все они на самом деле являлись неотъемлемой частью старого порядка и были сметены революцией; тогда как в Америке, напротив, именно старые институты политического самоуправления были, так сказать,

освобождены революцией. Это различие представляется мне настолько существенным, что я даже опасаясь, как бы употребление одного термина *constituted bodies* для городских и районных ассамблей, с одной стороны, и феодальных институтов Европы с их привилегиями и вольностями – с другой, не ввело в заблуждение.

3. Цит. по: *Palmer, Robert*. Op. cit. P. 322.
4. *Condorcet, Marie Jean*. Sur le sens du mot Révolutionnaire (1793) // Oeuvres. 1847–1849. Vol. XII.
5. Из письма Руссо маркизу де Мирабо от 26 июля 1767 года.
6. См.: *Thompson, James M*. Robespierre. Oxford, 1939. P. 489.
7. Из преамбулы к «Сообщению о конституции или форме правления Республики Массачусетса» (см.: *Adams, John*. The Report of a Constitution or Form of Government for the Commonwealth of Massachusetts // Works. Boston, 1851. Vol. IV). Именно в этом смысле судья Дуглас мог сказать в 1952 году: «Мы – религиозные люди, чьи институты предполагают Верховное Существо» (цит. по: *Corwin, Edward S*. The Constitution and What It Means Today. Princeton, 1958. P. 193).
8. *Локк, Джон*. Два трактата о правлении // Сочинения в 3-х томах. Т. 3. М.: Мысль, 1988. Книга I, глава IX, раздел 86 и Книга II, глава III, раздел 20.
9. См.: *Adams, John*. Dissertation on the Canon and the Feudal Law // Works, 1850–1856.
10. *Adams, John*. A Defense of the Constitutions of Government of the United States of America (1778) // Works. Vol. IV. P. 291.
11. Таким образом, высшей похвалой, которой мог удостоиться античный законодатель, было утверждение, что его законы составлены столь восхитительно, что ни у кого не зародилось сомнений

в их божественном происхождении. Подобным образом обычно оценивают Ликурга (особенно в этой связи см.: *Поллибий*. Всеобщая история. Книга VI. 48.2). Источником заблуждения Адамса был, по всей видимости, Плутарх, который рассказывает, как Ликург получил в Дельфах заверение, что «его конституция будет лучшей в мире»; Плутарх также передает, будто бы Солон получил ободряющее предсказание от Аполлона. Несомненно, Адамс воспринимает Плутарха глазами христианина, ибо ничто в тексте не позволяет сделать вывод, будто кому-либо из двоих, Солону или Ликургу, было ниспослано наитие свыше, от Бога.

Гораздо ближе Джона Адамса к истине в этом вопросе был Мэдисон, который не находил «ничего удивительного в том, что в тех случаях, когда речь шла об установлении нового правления, задача эта препоручалась не особой ассамблее, но осуществлялась каким-либо отдельным гражданином выдающегося ума и кристальной чистности» (Федералист. Политические эссе А. Гамильтона, Дж. Мэдисона и Дж. Джея. – М.: Издательская группа «Прогресс» – «Литера», 1994. № 38). Это относится по крайней мере к греческой Античности, хотя можно усомниться, что причиной, почему «греки... настолько должны были забыть об осторожности, чтобы ввериться какому-то одному гражданину», было то, что «страх раздора... превосходил опасения относительно измены или неспособности отдельного человека справиться со своей задачей» (ibid.). Фактом является, что законодательная деятельность не входила в число прав и обязанностей гражданина; акт установления закона рассматривался как дополитический.

12. Согласно Цицерону, законодатель: *Nec leges imponit populo quibus ipse non pareat* – не устанавливает для народа таких законов, которым сам не следует (Цицерон. О государстве. – М.: Мысль, 1999. Книга I, 52).

13. Слова Франсиса Корнфорта (*Cornforth, Francis M. From Religion to Philosophy* (1912). Ch. I. P. 30.).
14. Детальное обсуждение этого вопроса здесь едва ли уместно. Может создаться впечатление, будто знаменитые слова Платона из «Законов» «Бог есть мера всех вещей» содержат указание на некий «высший Закон», стоящий над человеческими установлениями. Этот взгляд представляется мне ошибочным, и не только по той очевидной причине, что мера (*metron*) и закон – не одно и то же. Для Платона подлинная цель законов не столько в том, чтобы предотвратить несправедливость, сколько в том, чтобы сделать граждан лучше. Мерило – плохи законы или хороши, сугубо утилитарно: то, что делает граждан лучше, чем они были – хороший закон, закон, оставляющий их такими, какие они есть – нейтрален или даже излишен, то, что делает их хуже – плохой закон.
15. Эта «необычная идея» Робеспьера содержится в еженедельнике «Защитник Конституции» (*Le Défenseur de la Constitution*, 1792. № 11). См.: *Robespierre, Maximilien. Oeuvres Complètes. Vol. IV. P. 333.* Комментарий цит. по: *Thompson, James M. Op. cit. P. 136.*
16. *Вергилий. Энеида. Книга VII.*
17. *Тит Ливий. История Рима от основания города.* – М.: Наука, 1989. Книга III, 31. 8.
18. *Монтескье, Шарль Луи де. О духе законов.* – М.: Мысль, 1999. Книга I. Гл. 1–3. Ср. также главу 1 книги XXVI. Тот факт, что Конституция признает, что не только «законы Соединенных Штатов», но и все «договоры, которые заключены или будут заключены Соединенными Штатами, являются высшими законами страны» (статья VI), свидетельствует, до какой степени американское понимание закона восходит к римскому *lex* и оригинальным опытам договоров и соглашений.

19. Естественное право в римской Античности ни в коем случае не считалось «высшим законом». Наоборот, римские юристы «должны были рассматривать естественное право скорее как более низкое по отношению к действующему праву» (см.: *Levy, Ernst. Natural Law in the Roman Period // Proceedings of the Natural Law Institute of Notre Dame. Vol. II, 1948*).
20. См. проект конституции Массачусетса Джона Адамса, упомянутый в примечании 7.
21. *Thompson, James M. Op. cit. P. 97.*
22. «Идея “Верховного Существа” и бессмертия души – это непрерывный призыв к справедливости, следовательно, она социальная и республиканская». *Робеспьер, Максимилиан. Речь перед Национальным конвентом 7 мая 1794 года // Избранные произведения. – М.: Наука, 1965. Т. 3. С. 170.*
23. *Adams, John. Discourses on Davila // Works. Boston, 1851. Vol. VI. P. 281.* В только что процитированной речи Робеспьер использует практически те же выражения: «Какую пользу ты находишь в том, чтобы убеждать человека, что над его судьбой властвует слепая сила и что она случайно поражает то преступление, то добродетель?»
24. *Робеспьер, Максимилиан. Там же.*
25. Слова из проекта преамбулы к «Виргинскому биллю об установлении религиозной свободы».
26. См.: *de la Riviere, Mercier. L'Ordre Naturel et Essential des Sociétés Politiques (1767). Paris, 1846. Т. I. Ch. XXIV.*
27. Реплика из «Прав человека» Томаса Пейна, часть II. Джон Адамс цит. по: *Adams, John. A Defense of the Constitutions of Government... Vol. IV. P. 439.* Предсказание Джеймса Уилсона цит. по: *Craven, Wesley F. The Legend of the Founding Fathers. N. Y., 1956. P. 64.*

28. Замечание Джона Адамса и Вудро Вильсона цит. по: *Corwin, Edward S. The «Higher Law» Background of American Constitutional Law // Harvard Law Review. Vol. 42, 1928.*
29. Федералист. № 16.
30. Там же. № 78.
31. Там же. № 50.
32. Цит. по: *Corwin, Edward S. Op. cit.*
33. *Цицерон. Указ. соч. Книга I, 7, 12.*
34. См.: *Макиавелли, Никколо. История Флоренции // Сочинения. М.: Эксмо-пресс, 2001.*
35. Забота о стабильности республиканского правления главным образом приводила авторов в XVII и XVIII веках к высокой оценке Спарты. В это время полагали даже, что Спарта просуществовала дольше Рима.
36. См.: *Diamond, Martin. Democracy and The Federalist: A Reconsideration of the Framers's «Intent» // American Political Science review. March 1959.*
37. Федералист. № 14 и 49.
38. См.: *Adams, John. Thoughts on Government // Works, 1851. Vol. IV. P. 200.*
39. Так, «Мильтон верил в ниспосланных небесами, Богом избранных великих лидеров ... как освободителей от рабства и тирании, подобно Самсону, как учредителей свободы, подобно Бруту, или великих учителей, подобно самому себе, но не как всевластных исполнителей в размеренно и ровно функционирующем смешанном государстве. В мильтоновской иерархии вещей великие лидеры появлялись на исторической сцене и играли отведенные им роли в периоды перехода от рабства к свободе» (*Fink, Zera S. The Classical Republicans. Evanston, 1945. P. 105*). Сказанное, без сомне-

ния, применимо к самим колонистам. «Основной реальностью их жизни была аналогия с детьми Израиля. Они воображали, будто, выйдя в пустыню, они вновь переживают историю Исхода», – как справедливо подчеркивает в своей книге Дэниэл Бурстин (см.: *Бурстин, Дэниэл. Американцы: колониальный опыт.* – М., 1993).

40. Трудно избежать искушения использовать случай с Америкой в качестве иллюстрации старой легенды, представив колониальный период как переход от рабства к свободе, как временной пробел, промежуток между оставлением Англии и Старого Света и основанием свободы в Новом Свете. Соблазн этот тем сильнее, чем больше сходство с легендарными сказаниями, поскольку и там, и здесь новое основание совершается благодаря необычным делам изгнанников. В этом отношении Вергилий не менее красноречив, чем библейские истории исхода сынов Израиля из Египта: «После того, как был истреблен безвинно Приамов род по воле богов ... и в прахе простерлась, дымясь, Нептунова гордая Троя, в знаменьях боги не раз нас же в изгнание искать свободных земель побуждали» (*Вергилий. Энеида. Книга III, 1–12*). Причины, почему я считаю подобную интерпретацию американской истории ошибочной, очевидны. Колониальный период не был пробелом в американской истории, и каковы бы ни были причины, побудившие британских колонистов оставить свои дома, поскольку они прибыли в Америку, у них не было никаких проблем с признанием владычества Англии и власти метрополии. Они не были изгнанниками; наоборот, до момента революции они гордились званием британских подданных.
41. *Цицерон.* Указ. соч. Книга VI, 12; см. также: *Poeschl, Viktor. Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero.* Berlin, 1936.
42. *Макиавелли, Никколо.* Рассуждения о первой декаде Тита Ливия // *Сочинения.* М.: Эксмо-пресс, 2001.

43. Цит. по: *Harrington, James. The Commonwealth of Oceana. Indianapolis, 2003. P. 43.*
44. *Ibid.* P. 110.
45. *Ibid.* P. 111. (К слову, *prudence*, «благоразумие», в политической литературе XVII и XVIII веков означало не «осторожность», но «политическую проницательность», таким образом, от автора зависит, означает ли оно также ум, прозорливость или осторожность. Само слово скорее нейтрально.) О влиянии Макиавелли на Харрингтона и о влиянии классической Античности на политическую мысль Англии XVII века см. исследование Зеры Финка, цитировавшееся в примечании 39. Остается только сожалеть, что подобное исследование, призванное «точно установить меру влияния античных философов и историков на формулирование американской системы правления», которое предлагал Гилберт Чайнард (еще в 1940 году в своем эссе «Полибий и американская конституция»), так и не было осуществлено. Причина, как мне кажется, в том, что никто более не интересуется формами правления – темой, которой со всей присущей им страстностью были поглощены «отцы-основатели». Подобное исследование, не в пример неосуществленной попытке осмыслить раннюю историю Америки через призму европейского социального и экономического опыта, продемонстрировало бы, что «значение американского эксперимента выходит за рамки данного места и данных обстоятельств; что он был своего рода кульминацией и что ... для его понимания необходимо понимание связи самых современных форм правления с политической мыслью и политическим опытом Античности».
46. *Harrington, James. Op. cit. P. 110.*
47. Обсуждение вопроса в целом см. в: *Weinstock, Stanley. Penates // Real-Encyclopädia der classischen Altertumswissenschaft. Stuttgart, 1937.*

48. *Вергилий*. Энеида. Книга XII, 166; книга I, 68 и *Овидий*. Фасты. Книга IV, 251 говорят о троянском истоке Рима почти в тех же выражениях: *Cum Troiam Aeneas Italos portaret in agros* – Эней принес Трою на землю Италии.
49. Энеида. Книга I, 273; см. также книгу I, 206 и книгу III, 86–87.
50. Там же. Книга IX, 742.
51. Там же. Книга VII, 321–322.
52. Там же. Книга XII, 189. Быть может, не лишено смысла посмотреть, насколько далеко заходит Вергилий в переименовании поэмы Гомера. Так, например, во второй книге «Энеиды» повторяется сцена из «Одиссеи», когда Улисс, неузнанный, слушает рассказ об истории своей жизни и странствий и в этот момент впервые разражается слезами. В «Энеиде» не кто иной, как сам Эней рассказывает историю своих скитаний; сам он не плачет, но ожидает слез сострадания от своих слушателей. Нет нужды добавлять, что это переименование, в отличие от тех случаев, которые мы приводили в тексте, не несет какой-либо особенной нагрузки; оно разрушает первоначальное значение, не замечая его равнозначным. Именно по этой причине переименование представляется мне типичным для критической позиции Вергилия по отношению к Гомеру.
53. Четвертая эклога всегда понималась как выражение широко распространенного религиозного желания спасения. Так, Эдуард Норден в своем классическом эссе «Рождение ребенка. История одной религиозной идеи» (*Norden, Eduard. Die Geburt des Kindes, Geschichte einer religiösen Idee* (1924). Stuttgart, 1969), предлагающем построчную интерпретацию поэмы Вергилия, видит в словах Вильгельма Буссе (*Bousset, Wilhelm. Kyrios Christos. Göttingen, 1913*) об ожидании спасения посредством абсолютно нового начала

- (P. 228 ff) своего рода парафраз ее основной мысли (P. 47). Я следую переводу и комментарию Нордена, однако сомневаюсь относительно религиозного значения поэмы. Из более недавних работ см. *Jachmann, Günther*. Die Vierte Ekloge Vergils // *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*. Vol. XXI, 1952; *Ë Kerenyi, Karl*. Vergil and Hölderlin. Zurich, 1957.
54. *Вергилий*. Георгика. Книга 2, 336: *prima crescentis origine mundi*.
55. *Августин Блаженный*. О граде божьем. – М.: АСТ, 2000. Книга XII, 20.
56. Норден недвусмысленно констатирует: «С распространением культа Изиды в значительной части греко-римского мира также и Дитя стало ... признано и любимо, как ничто иное из иноземной культуры» (*Norden, Eduard*. Op. cit. P. 73).
57. *Платон*. Законы. Книга VI, 775.
58. *Поллибий*. Всеобщая история. Книга V. 32. 1. «Начало есть больше чем половина целого» – античная поговорка, которую также приводит Аристотель в своем сочинении «Никомахова этика».
59. *Craven, Wesley F*. Op. cit. P. 1.
60. *Harrington, James*. Op. cit. P. 168. Зера Финк (op. cit. P. 63) отмечает, что «озабоченность Харрингтона долговечным государством» часто приближается к идеям Платона, и особенно к «Законам», «влияние которых на Харрингтона неоченимо».
61. См.: Федералист. № 1.

Глава шестая
Революционная традиция
и ее потерянное наследство

1. Самым убедительным свидетельством антитеоретического преубеждения людей Американской революции могут служить весьма

показательные выпады против философии и философов прошлого. Кроме Джефферсона, полагавшего, что в его силах развенчать «бессмыслицу Платона», не кто иной, как Джон Адамс, упрекал философов, что со времен Платона ни один из них «не отталкивается в своих построениях от человеческой природы как она есть» (см.: *Haraszti, Zoltan. John Adams and the Prophets of Progress. Harvard, 1952. P. 258*). Это предубеждение как таковое, само собой разумеется, не является ни антитеоретическим, ни характерным для американского «склада ума». Враждебные отношения между философией и политикой, отчасти сглаживаемые философией политики, омрачали духовную историю Запада еще с тех пор, когда мышление и поступки (действие) оказались отделены одно от другого – то есть со времени смерти Сократа. Этот конфликт характерен для чисто секулярного мира. Он играл незначительную роль на протяжении долгих веков, когда религия и религиозные заботы определяли всю сферу политической жизни. Однако совершенно естественно, что этот конфликт вновь стал значимым в период обретения политической сферой своей прежней автономии, то есть прежде всего в эпоху современных революций.

О тезисе Дэниэла Бурстина см.: *Boorstin, Daniel J. The Genius of American Politics. Chicago, 1953*; и в особенности его более позднюю работу «Американцы: колониальный опыт».

2. Уильям Карпентер (*Carpenter, William S. The Development of American Political Thought. Princeton, 1930*) справедливо отмечает: «Не существует какой-то особенной американской политической теории... Помощь политической теории чаще всего требовалась на ранней стадии развития наших политических институтов» (р. 164).
3. Проще всего подтвердить эту мысль можно на примере американской послереволюционной историографии. Можно согласиться

ся, что после Американской революции произошло «смещение фокуса с пуритан на пилигримов, в результате чего добродетели, традиционно приписываемые пуританам, стали приписываться популярным тогда «отцам-пилигримам»» (*Craven, Wesley F. The Legend of the Founding Fathers. N. Y., 1956. P. 82*). Тем не менее смещение акцента с религиозного на мирское не было постоянным, и американская историография, если она не подпадала под влияние европейских, и особенно марксистских, схем и не отрицала сам факт революции в Америке, как и до революции все более склонялась к признанию решающего влияния пуританизма на американскую политику и мораль. Не вдаваясь в оценку плюсов и минусов такого подхода, отметим, что подобная настойчивость, по крайней мере отчасти, может быть объяснена тем, что пуритане, в отличие от пилигримов и людей Американской революции, были глубоко озабочены своей собственной историей. Они считали, что пуританской дух способен избежать забвения только там, где сохраняются воспоминания о происшедшем. Так, Коттон Мэзер писал: «Я буду считать мою Страну потерянной после утраты простых принципов и простых практик, на которых она была первоначально построена; в то же самое время лучший способ избежать этого – сделать так, чтобы история об обстоятельствах, сопутствовавших основанию и развитию этой Страны до настоящего времени, могла быть беспристрастно передана потомкам» (*Mather, Cotton. Magnalia Christi Americana. Book II, 8–9*).

4. Каким образом эти вехи для будущего упоминания и поминания возникают из непрерывных разговоров, конечно же, не в концептуальной форме, но в виде обрывочных коротких предложений или сжатых афоризмов, лучше всего можно проследить в прозе Уильяма Фолкнера. Не содержание его книг, но скорее их

литературный стиль является в высшей степени «политическим», и именно этого, насколько я могу судить, нет у его многочисленных подражателей.

5. Там, где американская политическая мысль оставалась верной революционным идеям и идеалам, она либо оказывалась в кильватере европейских революционных течений, берущих начало в опыте и интерпретации Французской революции; либо уступала под напором анархических тенденций, особенно заметных в ранний период колонизации. (Еще раз напомним читателю эпизод, рассказанный Джоном Адамсом, который был приведен в примечании 35 к третьей главе.) Этот анархизм, как было сказано ранее, носил антиреволюционную направленность. В данном случае псевдореволюционные настроения марксистов и анархистов можно не принимать во внимание.
- 6 См.: Федералист. Политические эссе А. Гамильтона, Дж. Мэдисона и Дж. Джея. – М.: Издательская группа «Прогресс» – «Литера», 1994. № 43.
7. См.: *Токвиль, Алексис де.* Демократия в Америке. – М.: «Весь мир», 2001.
8. Со времен Возрождения за Венецией закрепилась слава города, утвердившего преимущество смешанной формы правления, которая не была подвержена круговороту изменений. Насколько же велика должна была быть потребность верить в возможность долговечного государства, если (ирония судьбы) Венеция стала образцом постоянства как раз в дни своего упадка.
9. Федералист. № 10.
10. Слова Гамильтона приводятся по: *Elliot, Jonathan.* Debates in the Several States Conventions on the Adoption of the Federal Constitution... Vol. I. P. 422.

- 11 Федералист. № 50.
12. Этим, конечно, не отрицается, что «воля» встречается в речах и сочинениях «отцов-основателей». Однако в сравнении с разумом, страстью и властью способность воли занимает весьма незначительное место в их системе координат. Гамильтон, по-видимому, чаще остальных употреблявший это слово, знаменательным образом говорит о «перманентной воле» – что на деле есть противоречие в определении – подразумевая под ней не более, как институт «способный сдерживать народный поток». То, что имеет в виду Гамильтон, это прочность и стабильность, и слово «воля» употребляется им в весьма широком смысле, ибо нет ничего более непостоянного и менее всего подходящего для установления чего-либо перманентного, нежели воля. Сравнивая эти строки с современными французскими источниками, можно заметить, что в подобных обстоятельствах французы воззвали бы не к «перманентной воле», но к «единодушной воле» нации. Однако возникновение подобного единодушия американцы как раз и стремились избежать.
- 13 Уильям Карпентер (op. cit., p. 84) приписывает эту мысль Мэдисону.
14. Единственным приходящим на ум прообразом института американского сената может служить Королевский совет (King's Council), функцией которого, тем не менее, был совет, а не мнение. С другой стороны, институт для совета отсутствует в американской системе власти, как она изложена в Конституции. Признанием того, что совет в дополнение к мнению также должен быть представлен среди институтов власти, могут служить «мозговые тресты» (*brain trusts*) Рузвельта и Кеннеди.
15. О «множественности интересов» см.: Федералист. № 51, о важности мнения – там же. № 49.

16. Этот абзац большей частью опирается на: Федералист. № 10.
17. Там же. № 49.
18. *Harrington, James*. The Commonwealth of Oceana. Indianapolis, 2003. P. 185–186.
19. *Цицерон*. О государстве. – М.: «Мысль», 1999. Книга III, 23.
20. См.: *Adams, John*. Dissertation on the Canon and the Feudal Law // Works, 1850–1856.
21. Относительно роли, которую вопрос о постоянстве политического организма играл в политической мысли XVIII века, я обязана содержательному исследованию Зеры Финка (*Fink, Zera S*. The Classical Republicans. Evanston, 1945). Значение исследования Финка заключается в раскрытии того, насколько этот вопрос серьезнее простой заботы о стабильности, которую нетрудно объяснить религиозной борьбой и гражданскими войнами того времени.
22. *Elliot, Jonathan*. Op. cit. Vol. II. P. 364.
23. См.: The Complete Jefferson / Ed. by S. Padover. New York, 1943. P. 295.
24. Из письма Джефферсона Уильяму Хантеру от 11 марта 1790 года.
25. Из письма Самуилу Керчевалу от 12 июня 1816 года.
26. Две цитаты Пейна взяты, соответственно, из «Здравого смысла» и «Прав человека».
27. В известном письме майору Джону Картрайту от 5 июня 1824 года.
28. Эти широко цитируемые слова взяты из письма полковнику Уильяму Стивенсу Смиту от 13 ноября 1787 года.
29. В более поздние годы, особенно после того, как он принял *ward system* как «предмет, самый близкий моему сердцу», Джефферсон с гораздо большей вероятностью мог говорить о «грозной необходимости» восстания (см. его письмо Самуилу Керчевалу от 5 сентября 1816 года). Объяснять это смещение акцента (ибо здесь нет

ничего более серьезного) старческой переменной настроения мне представляется легкомысленным; это расхожее психологическое объяснение упускает тот факт, что Джефферсон предлагал свою «систему районов» в качестве единственно возможной альтернативы тому, что в противном случае было бы «необходимостью», пусть даже и «грозной».

30. В этом и следующем абзаце я опять привожу выдержки из письма Джефферсона Самуилу Керчевалу от 12 июля 1816 года.
31. См.: *Emerson's Journal*, 1853.
32. См.: *Mumford, Lewis. The City in History*. N. Y., 1961. P. 328 ff.
33. Уильям Карпентер (op. cit., p. 43–47) отмечает расхождение между английскими и колониальными теориями того времени во взглядах на представительство. В Англии через посредство Эдджернона Сидни и Бёрка «все более укреплялась идея, что после того, как депутаты избраны и заняли свои места в парламенте, они уже более не должны находиться в зависимости от тех, кого представляют». В Америке, напротив, считалось, что «народ имеет право давать наказания своим представителям, в чем видели отличительную особенность теории представительства в колонии». В подтверждение Карпентер ссылается на пенсильванский источник того времени: «Избиратели и только они обладают правом давать наказания, которые депутаты обязаны принимать, как распоряжения своих господ, и не могут отказываться от следования им, что они бы не думали на этот счет».
34. Цит. по: *Carpenter, William S.* Op. cit. P. 43–47. Неверно думать, будто для современных депутатов задача выяснения мнений и настроений избирателей стала легче. «Политический деятель никогда не знает, чего ждут от него избиратели. Он не может проводить постоянные опросы, необходимые, чтобы выяснить их по-

- зиции». Он даже питает большие сомнения насчет того, имеется ли у избирателей вообще мнение по тому или иному вопросу. Ибо «на деле он ожидает успеха на выборах от обещания удовлетворить желания, которые он сам же и вызвал». См.: *Cassinelli, C. W. The Politics of Freedom: An Analysis of the Modern Democratic State. Seattle, 1961. P. 41, 55–46.*
35. *Carpenter, William S.* Op. cit. P. 103.
36. На подобные темы Джефферсон высказывался, конечно же, большей частью в письмах. Особенно см. упомянутое ранее письмо У. С. Смиту от 13 ноября 1787 года. На тему «упражнений в добродетели» и «моральных чувств» он очень интересно пишет в своем раннем письме Роберту Скипуиту 3 августа 1771 года. Для него это «упражнение» было главным образом упражнением воображения, которому следует учиться первым делом у поэтов и уже затем у историков, поскольку «воображаемое убийство Дункана Макбетом у Шекспира» вызывает у нас такое же «отвращение к злодейству, как и реальное убийство Генриха IV». Именно через поэтов «для нас открывается поле воображения», поле, которое, будучи ограничено реальной жизнью, содержало бы слишком мало памятных событий и деяний – уроки истории «были бы чересчур нерегулярны». Во всяком случае, «живое и устойчивое чувство сыновнего долга более действенно вызывается в сознании сына или дочери в результате прочтения “Короля Лира”, нежели всеми когда-либо написанными сухими томами по этике и теологии».
37. Из письма полковнику Эдварду Каррингтону от 16 января 1787 года.
38. Я привожу выдержки из речи Робеспьера «О правах обществ и клубов» перед собранием 29 сентября 1791 года (см.: *Robespierre, Maximilien. Oeuvres. Paris. 1950. Vol. VII. № 361*); что касается 1793 года, то я привожу цитаты по статье Альбера Собуля «Робеспьер и на-

- родные общества» (Robespierre und die Volksgesellschaften) из книги: *Soboul, Albert. Maximilien Robespierre, Beiträge zu seinem 200 Geburtstag.* Berlin, 1958.
39. См.: *Soboul, Albert.* Op. cit.
40. Цитируется по № 11 еженедельника «Защитник Конституции» (*Le Défenseur de la Constitution*), 1792 год. См.: *Robespierre, Maximilien. Oeuvres Complètes.* Vol. VI. P. 328.
41. Формулировка Леклера приводится по: *Soboul, Albert. An den Ursprüngen der Volksdemokratie: Politische Aspekte der Sansculottendemokratie im Jahre II // Beiträge zum neuen Geschichtsbild: Festschrift für Alfred Meusel.* Berlin, 1956.
42. Цит. по: *Soboul, Albert. Robespierre und die Volksgesellschaften // Maximilien Robespierre, Beiträge zu seinem 200 Geburtstag.* Berlin, 1958.
43. *Die Sanskulotten von Paris: Dokumente zur Geschichte der Volksbewegung 1793–1794 / Ed. by Markov W. and Soboul A.,* Berlin, 1957. Издание двуязычное, в дальнейшем я цитирую главным образом № 19, 28, 29, 31.
44. *Ibid.* № 59 и 62.
45. См.: *Saint-Just, Louis Antoine de. Esprit de la Révolution et de la Constitution de France (1791) // Oeuvres Complètes.* Paris, 1908. Vol. I. P. 262.
46. Во время своей военной комиссии в Эльзасе осенью 1793 года Сен-Жюст написал, по-видимому, единственное письмо в адрес народного общества. Это было письмо народному обществу Страсбурга, гласящее: «Братья и друзья. Мы призываем вас довести до нас ваше мнение о патриотизме и республиканских добродетелях каждого из членов администрации департамента Нижнего Рейна. С братским приветом. См.: *Saint-Just, Louis Antoine de. Oeuvres.* Vol. II. P. 121.

47. Цит. по: *Saint-Just, Louis Antoine de. Fragments sur les Institutions Republicaines // Oeuvres. Vol. II. P. 121.*
48. Это замечание: «После падения Бастилии ... все выглядит так, как если бы народ был озабочен не возвышением личности, но принижением всех», – принадлежит, как это ни странно, Сен-Жюсту. См. его раннюю работу, указанную в примечании 45; см.: Vol. I. P. 258.
49. Оценка принадлежит Колло д'Эрбуа и цитируется по Собулю (*Soboul, Albert. Op. cit.*).
50. «Якобинцы и примыкающие к ним общества были главными источниками террора против тиранов и аристократов». Ibid.
51. Из письма Джону Картрайту от 5 июня 1824 года.
52. Выдержка относится к более раннему периоду, когда Джефферсон еще не говорил о *wards*, но предлагал разделить округа «на сотни» (см. письмо Джону Тайлеру от 26 мая 1810 года). И позднее ему отчетливо рисовались эти органы народного управления, охватывающие примерно сотню человек.
53. Из указанного ранее письма Картрайту.
54. Там же.
55. Из письма Самуилу Керчевалу от 5 сентября 1816 года.
56. Выдержки извлечены из только что приведенных писем.
57. Из письма Самуилу Керчевалу от 5 сентября 1816 года.
58. Из письма Томасу Джефферсону Смигу от 21 февраля 1825 года.
59. Из указанного выше письма Картрайту.
60. Из указанного ранее письма Джону Тайлеру.
61. Цитаты взяты из письма Джозефу Кабеллу от 2 февраля 1816 года и из двух ранее указанных писем Самуилу Керчевалу.
62. *Soule, George. The Coming American Revolution. New York, 1934. P. 53.*
63. Слова Токвиля см. в авторском предисловии к «Демократии в Америке»; слова Маркса взяты из труда «Классовая борьба во Франции

- с 1840 по 1950 год» (см.: *Маркс, Карл. Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 год // К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Т. 7).*
64. В 1871 году Маркс называл коммуны *die endlich entdeckte politische Form, unter der die ökonomische Befreiung der Arbeit sich vollziehen könnte* («открытой наконец политической формой, при которой могло совершиться экономическое освобождение труда») и назвал это ее «настоящей тайной» (см.: *Маркс, Карл. Гражданская война во Франции // К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Т. 17).* Всего лишь двумя годами позднее он писал: *Die Arbeiter müssen ... auf die entschiedenste Zentralisation der Gewalt in die Hände der Staatsmacht hinwirken. Sie dürfen sich durch das demokratische Gerede von Freiheit der Gemeinden, von Selbstregierung usw. nicht irre machen lassen* («Рабочие должны добиваться ... самой решительной централизации власти в руках государства. Они не должны попасться на удочку демократической болтовни о свободе общин, самоуправлений и так далее»). (См.: *Маркс, Карл. Разоблачения о кельнском процессе коммунистов // К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Т. 8.)* Оскар Анвайлер, чьему чрезвычайно важному исследованию о системе советов (*Anweiler, Oskar. Die Rätebewegung in Russland 1905–1921. Leiden, 1958*) я многим обязана, прав, когда констатирует: «Революционные местные советы были для Маркса не более, как временными органами политической борьбы, призванными содействовать углублению революции, он не видел в них зародышей коренной перестройки общества, которая скорее должна была проводиться сверху, через централизованную в руках пролетариата государственную власть» (р. 19).
65. Я следую Анвайлеру (*Anweiler, Oskar. Op. cit. P. 101*).
66. Чрезвычайная популярность советов во всех революциях XX века достаточно хорошо известна. В период революции в Германии 1918–1919 годов даже консервативная партия пыталась в предвыборной кампании заручиться поддержкой советов.

67. По словам Левине, известного профессионального революционера, во время революции в Баварии: «Коммунисты выступают только за такую Республику Советов, в которой в советах имеется коммунистическое большинство». См.: *Neubauer, Helmut. München und Moskau 1918–1919: Zur Geschichte der Rätebewegung in Bayern // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. Beiheft 4. 1953.*
68. См. блестящее исследование Франка Желлинека (*Jellinek, Frank. The Paris Commune of 1871. London, 1937. P. 27).*
69. См.: *Anweiler, Oskar. Op. cit. P. 45.*
70. Морис Дюверже, книга которого о политических партиях (*Дюверже, Морис. Политические партии. М.: Академический проект, 2005*) превосходит все ранее написанное на эту тему, приводит интересный пример. На выборах в Национальное собрание в 1871 году избирательное право стало свободным. Однако поскольку не существовало партий, огромные массы избирателей предпочитали отдавать голоса тем кандидатам, о которых они хоть что-нибудь знали, в результате этого новая республика стала «республикой герцогов».
71. Список дел тайной полиции, которые скорее способствовали возвращению революции, нежели ее предотвращению, особенно впечатляет во Франции в период Второй империи и царской России после 1880 года. Так, например, имеются свидетельства, что ни одна антиправительственная акция при Луи Наполеоне не обошлась без участия полиции; также и все наиболее значительные террористические акты в России в последние годы царского режима, были, по-видимому, делом рук полиции.
72. Так, заметное невооруженным глазом всеобщее недовольство во времена Второй империи, например, контрастировало с несомненно благоприятными для властей результатами плебисцитов – этими предтечами современных опросов общественного мнения,

проводимыми Наполеоном III. Последний из плебисцитов, имевший место в 1869 году, вновь принес впечатляющую победу императору; никто тогда не заметил, что 15 процентов армии ответило «нет» – позднее этот фактор оказался решающим.

73. Цит. по: *Jellinek, Frank*. Op. cit. P. 194.

74. Одно из официальных заявлений Парижской коммуны характеризует это отношение в следующих словах: «Не что иное, как эта коммунальная идея, преследуемая с двенадцатого века, подтвержденная моралью, правом и наукой, одержала победу 18 марта 1871 года». См.: *Koechlin, Heinrich*. Die Pariser Commune von 1871 im Bewusstsein ihrer Anhänger. Basel, 1950. P. 66.

75. *Jellinek, Frank*. Op. cit. P. 71.

76. *Троцкий, Лев*. История Русской революции. М.: «Терра – Книжный клуб», 1997. С. 293.

77. О последней см.: *Neubauer, Helmut*. Op. cit.

78. См.: *Anweiler, Oskar*. Die Räte in der ungarischen Revolution // Osteuropa. Vol. VIII, 1958.

79. *Neumann, Sigmund*. The Structure and Strategy of Revolution: 1848 and 1948 // The Journal of Politics. August, 1949.

80. Оскар Анвайлер (*Anweiler, Oskar*. Op. cit. P. 6) перечисляет следующие общие признаки советов: «1) связь с наиболее зависимым или угнетенным социальным слоем; 2) радикальная демократия как форма; 3) революционный способ возникновения». После чего приходит к выводу: «Определяющей чертой этих советов, которую можно было бы назвать “советским образом мысли”, является стремление к наиболее непосредственному, широкому и неограниченному участию человека в публичной жизни...»

81. Так пишет известный австрийский марксист Макс Адлер в своем памфлете «Демократия и советская система» (*Demokratie and*

- Rätesystem, 1919). Брошюра, написанная в разгар революции, представляет определенный интерес, поскольку Адлер, несмотря на ясное осознание причин популярности советов, тем не менее продолжает повторять старую марксистскую формулу, согласно которой советы не могут быть чем-то большим, нежели просто «революционной переходной формой», в лучшем случае – «новой формой противостояния в социалистической борьбе классов».
82. Pamфлет Розы Люксембург «Русская революция», который я цитирую, был написан в конце второго десятилетия нашего века, тем не менее, ее критика «теории диктатуры Ленина – Троцкого» ни на йоту не утратила своей актуальности. Конечно, она не могла предвидеть ужасы сталинского тоталитарного режима, однако ее пророческие слова, предостерегающие от подавления политической свободы и вместе с ней публичной жизни, звучат как реалистическое описание Советского Союза при Хрущеве.
83. См.: *Jellinek, Frank*. Op. cit. P. 129 ff.
84. См.: *Anweiler, Oskar*. Op. cit. P. 110.
85. Показательно, что, обосновывая роспуск советов рабочих в декабре 1956 года, венгерское правительство сетовало: «Члены советов рабочих в Будапеште хотели заниматься исключительно политическими вопросами и противопоставляли местные советы рабочих законным исполнительным органам государства». См. цитируемую выше статью Оскара Анвайлера.
86. *Дюверже, Морис*. Указ. соч.
87. Цит. по: *Koehlin, Heinrich*. Op. cit. P. 224.
88. О подробностях этого процесса в России см. книгу Анвайлера (op. cit., p. 155–158), а также его статью о Венгрии.
89. Дюверже (op. cit., p. 393), при всей своей общей приверженности парламентаризму, отмечает: «Великобритания и ее доминионы с их двух-

партийной системой значительно отличаются от континентальных стран с их многопартийной системой, и ... стоят гораздо ближе к Соединенным Штатам, несмотря на президентский режим последних. На деле, различие между однопартийной, двухпартийной и многопартийной системами имеет все шансы стать определяющим при классификации современных режимов». Тем не менее, двухпартийная система представляет собой простую формальность, если она не подкреплена признанием оппозиции в качестве инструмента правления, как, например, в послевоенной Германии; там, по всей вероятности, она окажется не более стабильной, нежели многопартийная система.

90. Дюверже, отмечавший различие между англосаксонскими странами европейского континента, как мне кажется, абсолютно неправ, относя преимущества двухпартийной системы в Англии и Америке на счет «обветшалого» империализма.
91. Я вновь использую книгу Дюверже (op. cit., p. 423 ff.), который в своем диагнозе не оригинален и только выражает настроение, широко распространенное в послевоенной Франции и Европе.
92. Самым большим недостатком этой работы Дюверже, превосходной во всех прочих отношениях, является неспособность провести решительное различие между партией и движением. Невозможно понять, как столь внимательный и точный исследователь мог рассказать историю коммунистической партии, не отметив тот момент, когда небольшая партия профессиональных революционеров превратилась в массовое движение. Существенные различия между фашистскими движениями всех мастей и партиями демократических стран еще более очевидны.
93. Такова была оценка Объединенных Наций в «Докладе по проблеме Венгрии» (Report on the Problem of Hungary, 1956). Другие примеры подобного рода см. в указанной выше статье Анвайлера.

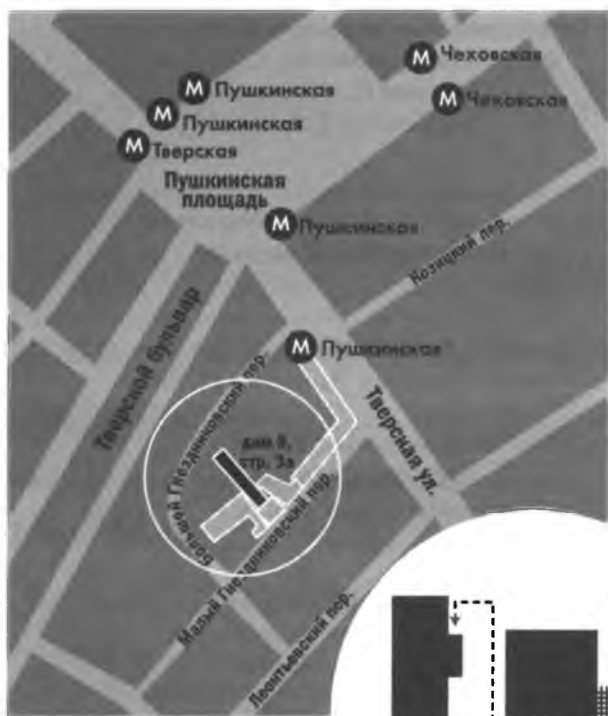
П Р И М Е Ч А Н И Я

94. См. интересное исследование партийной системы, предпринятое Кассинелли (*Cassinelli, C. W.* Op. cit. P. 21). Книга интересна в той своей части, в которой речь идет об Америке. Анализ европейских политических систем чересчур формален и скорее поверхностен.
95. Кассинелли (op. cit., p. 77) приводит наглядную иллюстрацию того, насколько мала группа избирателей, проявляющих подлинную и незаинтересованную заботу о публичных делах. Допустим, говорит он, что вследствие большого скандала власть перешла к оппозиционной партии. «Если, например, 70 процентов избирателей голосовали оба раза и партия получила 55 процентов до скандала и 45 процентов после, то в таком случае число тех, кто в политике превышает всего ставит честность, составляет не более 7 процентов от общего числа избирателей, причем этот подсчет не учитывает других мотивов, которые могли повлиять на исход голосования». Это, правда, только гипотеза, однако она весьма точно отражает реальное положение вещей. Суть дела не в том, что избиратели неспособны выявить коррупцию в государственной системе, но в том, что путем голосования едва ли можно надеяться изжить коррупцию.
96. Характерно, что эти слова принадлежат не советам рабочих, а прирученным партией венгерским профсоюзам, с помощью которых партия хотела дискредитировать советы. Подобное имело место также и в России в начале революции, и в Испании времен гражданской войны.
97. Таковы упреки в адрес Венгерской революции со стороны югославской коммунистической партии (см. статью Анвайлера). Эти возражения не новы; не раз и не два почти в тех же самых словах они возникали в ходе Русской революции.
98. *Дюверже, Морис.* Указ. соч.
99. Ibid. P. 426.
100. *Char, René.* Feuilletts d'Hygnos. Paris, 1946.

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Введение</i>	
Война и революция	5
<i>Глава первая</i>	
Значение термина	18
<i>Глава вторая</i>	
Социальный вопрос	74
<i>Глава третья</i>	
Стремление к счастью	156
<i>Глава четвертая</i>	
Основание первое: <i>constitutio libertatis</i>	192
<i>Глава пятая</i>	
Основание второе: <i>novus ordo saeculorum</i>	247
<i>Глава шестая</i>	
Революционная традиция и ее потерянное наследство	298
<i>Примечания</i>	394

**Книги издательства «Европа» в розницу по низким ценам
можно приобрести в нашем магазине по адресу:
г. Москва, Малый Гнездниковский пер.,
д. 9/8, стр. 3а (ст. м. «Пушкинская»).**
Телефон: (495) 629-05-54



Ханна Арендт

О РЕВОЛЮЦИИ

Директор издательства *В. Глазычев*
Главный редактор издательства *Г. Павловский*
Ответственный за выпуск *Т. Рапопорт*
Технический редактор *А. Монахов*
Обложка *С. Ильницкий*
Корректор *В. Кинша*

Подписано в печать 11.07.2011. Формат 60×84 1/16.
Гарнитура NewBaskerville

Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 26,74.
Тираж 1000 экз. Заказ № 1111260.

Издательство «Европа»
125009, г. Москва,
Малый Гнездниковский пер., д. 9/8, стр. 3а

Тел./факс (495) 629-52-97
e-mail: info@europublish.ru
www.europublish.ru

arvato
япк

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленного электронного оригинал-макета
в ОАО «Ярославский полиграфкомбинат»
150049, Ярославль, ул. Свободы, 97



978-5-9739-0201-8



9 785973 902018