

УОЛТЕР  
ЛИПМАН

ПУБЛИЧНАЯ  
ФИЛОСОФИЯ



ИДЕЯ-ПРЕСС



**ИДЕЯ-ПРЕСС**



# THE PUBLIC PHILOSOPHY

WALTER LIPPMANN

*with a new introduction by*

*PAUL ROAZEN*



Transaction Publishers,  
New Brunswick (USA) and London UK, 1992

УОЛТЕР ЛИПМАН

# ПУБЛИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

*Перевод с английского языка Ирины Мюрберг*



**ИДЕЯ-ПРЕСС**

Москва 2004

УДК 32  
ББК 87.3  
Л61

Данное издание выпущено в свет при содействии  
Public Affairs Section (PAS)

Выражаем благодарность за информационную помощь  
в подготовке издания  
Американскому культурному центру  
(г. Москва, ул. Никольямская, д. 1. Тел. (095) 777.65.30)

ЛИПМАН УОЛТЕР, 1889 – 1974

Л61 ПУБЛИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ . Перевод с англ.  
И. Мюрберг. — М.: Идея-Пресс, 2004. — 160 с.

ISBN 5-7333-0060-4

ББК 87.3

Copyright © by Transaction Publishers, 1992

© Перевод с англ. И. Мюрберг, 2004  
© Художественное оформление  
А. П. Пятикоп, 2004  
© Идея-Пресс, 2004

*Научное издание*  
*Оригинал-макет Идея-Пресс*

Подписано в печать с оригинал-макета 20.05.2004.  
Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Печать офсетная. Бумага офсетная.  
Печ. л. 10,0. Тираж 2000 экз. (1-й завод — 1000 экз.). Заказ 1275.

ООО «Издательство Идея-Пресс».  
123056, Москва, Тишинская пл. 6, к. 31.

Республиканское унитарное предприятие  
«Издательство «Белорусский Дом печати».  
220013, Минск, пр. Ф. Скорины, 79.

## СОДЕРЖАНИЕ

Введение к оригинальному изданию .....	7
<b>КНИГА ПЕРВАЯ. Закат Запада .....</b>	<b>16</b>
<b>ГЛАВА I. Непонятная революция.....</b>	<b>17</b>
Причина написания этой книги .....	17
1917: год революций .....	19
Внутренняя революция в демократических странах.....	21
Паралич правительств .....	25
<b>ГЛАВА II. Болезнь демократических государств .....</b>	<b>27</b>
Общественное мнение во времена войны и мира .....	27
Вынужденные ошибки.....	30
Специфика ошибок .....	31
Политики-демократы .....	34
<b>ГЛАВА III. Сбои в функционировании власти.....</b>	<b>37</b>
Правители и управляемые .....	37
Народ и избиратели .....	39
Избиратели, недавно получившие право голоса .....	44
<b>ГЛАВА IV. Общественный интерес.....</b>	<b>47</b>
Что такое общественный интерес? .....	47
Уравнения реальной жизни .....	48
<b>ГЛАВА V. Две функции.....</b>	<b>52</b>
Выборный исполнитель.....	52
Защита исполнителя .....	54
Избиратели и исполнители .....	56
Ослабление исполнителя.....	58
<b>ГЛАВА VI. Тоталитарная контрреволюция.....</b>	<b>61</b>
Ее несомненные уроки.....	61
Прогноз.....	62
<b>ГЛАВА VII. Противники либеральной демократии.....</b>	<b>65</b>
Либерализм и якобинство .....	65
Парадигма революции.....	70
Демократическое воспитание .....	73
От якобинства к ленинизму .....	78
Преодоление рубежа.....	82

<b>КНИГА ВТОРАЯ. Публичная философия</b> .....	86
<b>ГЛАВА VIII. Исчезновение публичной философии</b> .....	86
О действенности идей .....	86
Великий вакуум .....	89
Пренебрежение публичной философией .....	93
Универсальный закон рационального устройства .....	95
Прерывание традиции в современности .....	99
<b>ГЛАВА IX. Возобновление публичной философии</b> .....	103
Способность верить.....	103
Частный пример: теория собственности .....	105
Пример: свобода слова.....	112
Границы разногласий.....	118
Зеркало истории.....	121
Вторая натура человека.....	123
<b>ГЛАВА X. Два мира</b> .....	127
Смещение миров.....	127
Благо в этом мире .....	128
Закон и пророки.....	131
Мир духа .....	134
Равновесие властей.....	137
Механизм уравнивания .....	139
<b>ГЛАВА XI. Защита цивилизованности</b> .....	143
Подтверждение сказанного .....	143
Распространение публичной философии.....	144
Конкретизация конституционализма.....	148
Язык адаптации .....	151
Пределы адаптации .....	152
Смерть Бога .....	155
Разрешение свыше.....	156

## ВВЕДЕНИЕ К ОРИГИНАЛЬНОМУ ИЗДАНИЮ<sup>1</sup>

Работа Липмана *Опыт публичной философии*, изданная в 1955 году, вызвала дискуссию, относительно которой тогдашние интеллектуалы не могли оставаться в стороне. В ту пору Дуайт Д. Эйзенхауэр уже третий год являлся президентом США, и утверждения Липмана о некомпетентности деловых людей — выходцев из малых городов — занимавших ведущие руководящие посты, способствовало пробуждению дремавших в нем элитистских наклонностей. Кампания 1952 года, приведшая к власти республиканцев под предводительством Эйзенхауэра, получила публичное одобрение Липмана, уже тогда не знавшего себе равных среди американских журналистов по числу периодических изданий, в которых он вел политическую колонку. Влияние Липмана как публичной фигуры было таково, что оказанная им поддержка Эйзенхауэру имела политический вес, и сама по себе рассматривалась как некое заслуживающее внимания событие. Так что тремя годами позже данные выборы, обернувшиеся поражением для Эдлая Стивенсона и демократов, все еще не стерлись из памяти людей.

В те дни слово “либерал” все еще часто употреблялось в положительном смысле. Хотя наследником британского либерализма считал себя уже Вудро Вильсон и даже судей Верховного суда в период между войнами можно было бы именовать либералами, думаю сами термины “либерал” и “либерализм” вошли в повседневный лексикон политической жизни США в начальный период президентства Франклина Д. Рузвельта; позже они стали ключевыми словами политики “нового курса”. В работе *Либеральное воображение* Лайонелла Триллинга<sup>2</sup> 1950 года и вышедшей в 1954 году *Либеральной традиции в Америке* Льюиса Хартца эти понятия обладали одинаковым инновационным смыслом, так как связывали классическую тради-

---

<sup>1</sup> Walter Lippmann *The Public Philosophy*, Transaction Publishers: New Brunswick (USA) and London (UK), 1989.

<sup>2</sup> Trilling L. *The Liberal Imagination*; Hartz L. *The Liberal Tradition in America*.

цию европейской политической и социальной мысли со специфическими чертами американской жизни.

В эру необычайной популярности президента Рейгана никто из его главных соперников на поле американской политики не выказывал желания взывать к традиции либерализма. Однако, наследие либерализма обширней, чем кажется тем, кто с так желал приравнять слово "либерал" к понятию политической нечистоплотности. Своими корнями американский либерализм уходит в европейское прошлое, в котором различимы такие гиганты человеческого духа, как Джон Мильтон, Джон Локк и Джон Стюарт Милль. Нет нужды долго блуждать в истории, для того чтобы обнаружить в ней таких столпов либерализма, как Томас Джефферсон и прочесть первые разделы написанной им Декларации независимости. В 1944 году Гуннар Мюрдаль указал на тот парадокс, что либерализм в Америке, помимо всего прочего, обладает еще и чертами традиционности; он писал, что "Америка... консервативна... Но хранимые ею принципы являются либеральными, а некоторые даже радикальными."<sup>3</sup>

Слово "либерал", несмотря на то, что оно принадлежит к основам американского наследия, во время президентской кампании 1988 года подвергалось всяческому поношению; но в 1955 году борьба велась вокруг смысла и статуса консерватизма. Тогда из-под пера правых выходили противоречивые книги, написанные такими непохожими авторами, как Рассел Кирк, Питер Вирек и Клинтон Росситер. Предпринимались попытки придать легитимность консервативной доктрине и связать консервативную идеологию с ведущими фигурами интеллектуального прошлого США. Книга Липмана *Публичная философия* — хотя отчасти в ней чувствуется разочарование политикой Эйзенхауэра — считалась частью этой тенденции к возрождению консерватизма; некоторое время она являлась бестселлером. Одним из ее главных критиков был Арчибальд МакЛиш, в то время как еще не вернувшийся в те годы к власти во Франции генерал Шарль де Голль был известным почитателем идей Липмана.<sup>4</sup>

Липман подверг критике ограниченный характер рациональности демократической общественности. Его критика бы-

---

<sup>3</sup> Цит. по: Louis Hartz *The Liberal Tradition in America* (New York: Harcourt Brace and Co., 19550, p. 50.

<sup>4</sup> Ronald Steel *Walter Lippmann and the American Century* (Boston: Little, Brown and Co., 1980), p. 495.

ла признана действенной не только из-за силы выдвигаемых им аргументов, но и благодаря его собственному статусу в истории политической мысли XX века. Свою авторскую карьеру Липман начал получившим широкий и радушный прием *Предисловием к политике* (1913) и с тех пор являлся главным из американских политических мыслителей нашего века. В период, предшествовавший первой мировой войне, он был частью поднимающегося движения, известного как прогрессизм, и до конца жизни его не преставала занимать фигура Теодора Рузвельта, что роднило его с такими личностями, как Феликс Франкфуртер. Вскоре после вступления в должность администрации Вудро Вильсона Липман изменил своим партийным пристрастиям, но, в общем и целом, в ранний период своего творчества он оставался реформистом и левым. Он был слушателем в Гарварде в 1910 году и во время учебы там основал социалистический клуб; некоторое время он сотрудничал с фабианцем Грэмом Уоллисом, а также с любителем сенсационных разоблачений Линкольном Стеффенсом. Тогда Липман выступал в качестве сторонника поиска демократических путей разрешения проблем общества, будучи не связан ни с какой специфической доктриной. Он придерживался оптимистической надежды на то, что вскоре удастся преобразовать социальную среду таким образом, что она позволит создать институты, соответствующие наилучшим человеческим наклонностям.

Начало второй мировой войны вынуждало Липмана, подобно многим его современникам в Америке, приспосабливать собственные представления о демократии к необходимости определения способов поведения своей нации в области международных отношений. Написанная им работа *Значение дипломатии*<sup>5</sup> (1915) была новаторской для своего времени. Далее Липман принял участие в разработке проекта пропагандистской литературы для союзнических сил, а затем сыграл важную роль в создании проекта "Четырнадцать пунктов" Вильсона. Но для Липмана, как и для его друга Джона Мейнарда Кейнса, версальский договор представлялся великим предательством, и Липман ощутил необходимость в пересмотре идеалов самоуправления в свете подробного знакомства с опытом функционирования демократии.

---

<sup>5</sup> Walter Lippmann *The Stakes of Diplomacy*.



Первой проверкой идей Липмана, касающихся проблемы публичности и пропаганды стала его работа *Свобода и новое* (1919)<sup>6</sup>, а позже в его фундаментальном труде *Общественное мнение* (1922)<sup>7</sup> в центре внимания оказалась тема роли иррационального в демократической политике.<sup>8</sup> Запоминающимся стало осуществленное Липманом противопоставление сложностей внешнего мира и тех искажений, которые присущи нашим собственным попыткам упростить картины, существующие у нас в головах. Это противостояние огромного социального окружения, в котором мы живем, и нашей собственной способности лишь косвенно воспринимать ее продолжало занимать умы демократических мыслителей. Политические лидеры приобретают ложный имидж, их политическое поведение оказывается во власти неких символов. Между каждым из нас и реальной средой возникает то, что Липман называл псевдосредой. Он полагал, что политическое поведение представляет собой реакцию не на реальный мир, а на те псевдореалии, которые конструируем мы сами относительно явлений, лежащих за пределами наших непосредственных знаний.

В интервью изданию *Columbia Oral History* Липман сказал, что "первой серьезной большой книгой" была для него книга *Общественное мнение*. В 1925 году за ней последовал выход в свет книги *Общество-призрак*<sup>9</sup>, в которой выражался еще больший скептицизм по поводу способности общественности играть реальную роль в демократии. Работы Липмана *Люди с великой судьбой*<sup>10</sup> (1927) и *Американские инквизиторы*<sup>11</sup> (1928) содержали безжалостный анализ политических нравов в Америке 1920-х годов. Его *Предисловие к моральной теории*<sup>12</sup>, представляющее собой опыт серьезной переоценки современной этики, появилась в 1929 году. После финансового краха на

---

<sup>6</sup> Walter Lippmann *Liberty and the News*.

<sup>7</sup> Walter Lippmann *Public Opinion*.

<sup>8</sup> Paul Roazen, "Walter Lippmann's Stature: *Public Opinion*", *Psychohistory Review* (Fall 1985): 7—11. Paul Roazen, "Book Review of *Public Philosopher: Selected Letters of Walter Lippmann*, ed. John Morton Blum," *American Scholar* (Winter 1987): 140—44; Paul Roazen, "Book Review of Walter Lippmann, *The Early Writings*," *Nation* (Sept. 7, 1970): 184—85.

<sup>9</sup> Walter Lippmann *The Phantom Public*.

<sup>10</sup> Walter Lippmann *Men of Destiny*.

<sup>11</sup> Walter Lippmann *American Inquisitors*.

<sup>12</sup> Walter Lippmann *A Preface to Morals*.

Уолл-Стрит Липман одним из первых выдвинул предваряющую кейнсианство идею контрциклического экономического планирования, но позже, в работе *Благое общество*<sup>13</sup> (1937), он стал жестким критиком всей политики "нового курса". Незменно оставаясь космополитом, он не колебался в выдвижении проекта американского вмешательства в дела Европы в конце 1930-х годов, и все же после второй мировой войны Липман начал раньше других выступать с протестами против излишнего вмешательства США в то, что происходит в других частях мира. На каждом из этих этапов, столь непохожих один на другой и часто взаимно противоречивых, Липман не пытался играть роль своеобразного нравственного пророка, предпочитая выражать собственные симпатии и антипатии при помощи тщательно аргументированного разбора вопросов, представлявшихся ему актуальными. Помимо целой серии опубликованных интересных, написанных понятным языком книг, Липман являлся автором газетной колонки "Вчера и сегодня", выходившей в свет, начиная с 1931 года и вплоть до его ухода на пенсию в 1967 году. Скончался он в 1974 году возрасте семидесяти пяти лет.

В интервью 1966 года Липман причислил *Публичную философию* к четверке своих главных произведений, поставив ее в один ряд с книгами *Общественное мнение*, *Предисловие к моральной теории*, и *Благое общество*. Изначально *Публичная философия* воспринималась всеми в качестве не подлежащего обжалованию приговора в адрес демократии как практики. Будучи верным собственной многолетней приверженности принципам платонизма, Липман утверждал, что западные либеральные демократии невежественны настолько, что это стало для них сущей напастью. Подобно многим людям, ставшим свидетелями того, сколь разрушительное воздействие оказала первая мировая война на прежние ожидания, Липман утверждал, что, начиная с 1917 года, Запад переживает упадок. Народные правительства, полагал он, демонстрируют все большую неспособность справляться с собственными проблемами. XX век стал свидетелем запоминающегося краха демократических режимов в Германии, Италии и Испании; появление современных диктаторских режимов Липман связывал с явлением, прозванным им параличом правления. Пессимизм его был столь

---

<sup>13</sup> Walter Lippmann *The Good Society*.

глубоким, что ему даже приходилось оговариваться, что он “не имеет в виду лишать своих сограждан избирательных прав”. Вместе с тем, Липман неистово настаивал на необходимости полного пересмотра нашего подхода к самоуправлению:

“Люди в праве давать или не давать согласие на то, чтобы ими управляли — согласие на то, чего просит у них и что предлагает им правительство, на то, что оно уже сделало в плане ведения дел общества. Они могут выбирать правительство. Они могут смещать его. Они могут одобрять или не одобрять его деятельность. Но управлять правительством они не могут. Они не могут править вместо него. Обычно они не в праве выступать с необходимыми законодательными инициативами. Массы не могут править... Там, где правительство находится под влиянием масс, происходит серьезный сбой в надлежащем осуществлении власти. Этот сбой порождает граничащее с параличом ослабление способности управлять.”

Данный сбой Липман и считал главной причиной констатированного им “катастрофического упадка западного общества”. (Непосредственно перед выходом в свет *Публичной философии* Липман так разволновался насчет того, как будет принята эта книга, что на несколько недель слег в больницу.)

Болезнь демократии, не дающая Липману покоя, состояла в наборе ложных идей, касающихся того, как функционируют демократические системы, и он поставил перед собой задачу ограничения той роли, которую способно играть в этом функционировании общественное мнение. Почти все из приводимых Липманом исторических примеров относились к сфере внешней политики. Этот рационалистический образ мысли был заимствован им у Платона:

“Принятие стратегических и дипломатических решений предполагает обладание некой разновидностью знания — не говоря уж об опыте и зрелости суждений — для обретения которого недостаточно просмотреть газеты, уловить что-то из радиокomentarиев, прослушать выступления по телевидению тех или иных политиков, недостаточно время от времени слушать лекции на интересующую тему или прочесть несколько книг по той же тематике. Подобной подготовки не хватило бы, для того чтобы научить кого-либо ампутировать конечности; точно так же не хватает ее и для того чтобы научить его правильно выбирать между войной и миром, между боями и переговорами.”

Липман считал, что общественное мнение зиждется на желаниях и опасениях и потому на него нельзя полагаться, коль скоро речь идет об оценке реальности во всей ее полноте.

На всем протяжении своей карьеры, с того момента, как он взялся на переоценку старого прогрессистского идеала самоуправления, Липман непрестанно колебался в вопросе о том, где искать источник истинного восприятия действительности. В 1922 году он склонялся к тому, что следует полагаться на мнения экспертов в области политики, в этом он перекликался с Торстейном Вебленом, доверявшим флагманам экономической инженерии. Однако, в период осуществления "нового курса" Липман, будучи недоволен тем, как на деле выполняет свои президентские обязанности Франклин Делано Рузвельт, предупреждал в книге *Благое общество* о зловещих последствиях, которыми может быть чревато злоупотребление исполнительной властью; тогда он и изменил прежние убеждения, уверовав в необходимость ограничения общепринятых стереотипов в области законотворчества. Между тем, к 1955 году он снова, как и накануне первой мировой войны, был исполнен беспокойства касательно текущего развития событий в политике; на этот раз настало время поднять голос против усиления вмешательства в дела общества со стороны правительства. Однако, в завершающий период карьеры Липмана как публициста, в пылу дискуссии вокруг методов ведения Линдоном Джонсоном войны во Вьетнаме, он снова совершил запоминающийся поступок, скрестив мечи с президентом США.

Липман был не столько читателем, сколько мыслителем; однажды, когда мне довелось познакомиться с собранием книг из его личной библиотеки, мое впечатление о ней было таким, будто со времен учебы в колледже в компании Уильяма Джеймса и Сантаяны, он не прочел ни одной книги с карандашом в руках. Хотя особо сильное влияние на его мышление оказали работы этих двоих (поскольку он лично знал их как своих учителей), очевидно и то, что он был хорошо знаком также и с западной мыслью в целом. В *Публичной философии* Липман с восторгом цитирует Эдмунда Бёрка, противопоставляя его мысли своему пониманию идей Иеремии Бентама и Жан-Жака Руссо. И хотя поставленный им диагноз проблем политики сводился к тезису о неверности наших представлений, то и предлагаемое им лекарство также относилось к сфере идей.

Липман считал необходимым восстановить, возродить в жизни современного запада традиции цивилизованной жизни. Он доказывал, что должный вес общественным интересам лучше всего можно будет возратить через обращение к теоретикам прошлого, исповедовавшим теорию естественного права и последовательно не приемлющим те теории секуляризованной религии, которые подпитывались наивной верой в благость человеческой природы, а, следовательно, и в надежность общественного мнения. Возлагаемые на человеческую природу романистические упования оказались прямой дорогой к худшим формам тоталитарной тирании.

Липман полагал, что свободные институты были изначально задуманы людьми, верившими в существование некой системы ограничений, подходящим названием для которой будет "публичная философия", но эти принципы были отброшены современными скептиками. Этот скептицизм относительно всеобщих моральных принципов, думал он, и привел к политическому ослаблению Запада. (К моменту написания *Публичной философии* Липман уже отказался от большинства положений, сформулированных им в *Предисловии к моральной теории*, но и в этой новой книге он с презрением относился к сторонникам неограниченного самовыражения.) Липман так и не стал католиком, хотя его и привлекала систематичность и стройность структуры верований данного религиозного направления.

Каким бы острым и беспощадным ни был липмановский анализ демократии и популистской веры в народную мудрость, он, тем не менее, стремился изучать мир, для того чтобы помочь управлять им. Нескончаемый поток его журналистских работ имел перед собой воспитательную цель повышения образовательного уровня общественности. Он стремился учить и разъяснять людям вопросы, вдохновляемый демократической верой в то, что сможет прояснить текущие события, сделать их доступными пониманию общественности. Таким образом, сами его работы служили живым опровержением наиболее реакционных из его принципов; он никогда не утрачивал рационалистической убежденности в возможности приобщения людей к ясному пониманию того, что происходит в публичной жизни. На деле он так и не отказался от демократического идеала сплочения людей вокруг общих интересов.

Многие из величайших представителей политической теории активно интересовались практической политикой; Макиавелли мог бы с пониманием отнестись к жизненному пути Липмана — хотя, возможно, и не потому, что тот смог отказаться от занятия высокого поста в политике. Высокой политической теории присуще скорее стремление ставить вопросы, а не изобретать их скорые решения. В такой век, как наш, когда авторы уже не обладают былой способностью к созданию масштабных полотен в стиле прежних социальных философов, Липман занимает особое место как один из тех немногих, кто пытался сохранить традицию политического мышления живой и дееспособной.

Льюис Очинклосс, литературный душеприказчик Липмана, написал о нем прекрасный роман *Дом пророка*<sup>14</sup>, содержащий к тому же замечательное описание образа мысли политического мыслителя; этот роман остается самым удачным из имеющихся мемуаров о нем. Несмотря на очевидный соблазн, возникающий перед каждым, кто находится так близко к власти, Липман сохранил собственную позицию, оставшись ее великим критиком. Возможно, он был противоречив и непоследователен в обосновании собственных взглядов, но ведь он публиковался на протяжении шестидесяти лет. В ходе своей карьеры он успел отдать должное почти всем главным течениям социально-политической мысли в США. Возможно, Липман был слишком честен, для того чтобы пуститься в изобретательство некой всеохватной системы; он охотно менял собственные позиции, но никогда не сглашался пожертвовать собственной независимостью. Уникальность его состояла в способности ясно и последовательно осмысливать текущие проблемы. Он никогда не чувствовал себя исполнителем желаний кого-либо из политиков, а так как в той работе, которой он занимался, сотрудничество с ними было необходимо, достижения Липмана на этом фоне выглядят еще более впечатляющими. *Публичная философия* является свидетельством того, что в текучке дел, занимающих ведущего колонки политического обозревателя и политического репортера, ему удалось сохранить часть своего ума для политической теории.

Пол Роузен

---

<sup>14</sup> Louis Auchincloss *The House of the Prophet* (Boston: Houghton Mifflin Co, 1980).

***Посвящается Хелен***

*Плохи те первооткрыватели,  
которые не могут уверовать в существование земли,  
пока не видят вокруг себя ничего, кроме моря.*

Бэкон, Развитие знания, II, VII, 5.

**КНИГА ПЕРВАЯ: Закат Запада**

## ГЛАВА 1. НЕПОНЯТНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ

### 1. Причина написания этой книги

Памятным летом 1938 года я взялся за написание книги с целью выразить все свои мысли и чувства по поводу усиливающегося разлада в нашем западном обществе. В то время я жил в Париже и знал о принятии решения, которому вскоре было суждено свести в Мюнхене м-ра Чемберлена и мсье Деладье. Оставалось мало надежд на то, что удастся предотвратить новую мировую войну иначе, чем через жалкую капитуляцию, однако, никто не мог с уверенностью сказать, что Франция и Великобритания смогут выстоять под натиском грядущего нападения. Они были неподготовлены к этому, в народе каждой из стран царили раскол и деморализация. Американцы находились далеко, они были решительно настроены на нейтралитет и не вооружены. Я был полон опасений, что нациям Атлантического сообщества не удастся должным образом ответить на этот вызов, и если мои опасения оправдаются, мы утратим наши великие традиции цивилизованности,<sup>1</sup> те свободы, которые завоевал для себя западный человек в результате многовековой борьбы и которые оказались теперь под угрозой вследствие поднимающейся волны варварства.

Взяться за перо меня заставила потребность прояснить самому себе причины вызывающей тревогу неспособности западных либеральных демократий справиться с этой разбушевавшейся стихией. Книга уже была написана вчерне, когда падение Франции сделало очевидным то, что и нам придется участвовать в военных действиях — мало того, если будет проиграна битва за Британию, нам придется сражаться в одиночку.

Но в это время люди в Америке были так же не готовы к участию в войне с точки зрения их духовного настроения, как не были они готовы к нему в военном отношении. Возможна ли мобилизация демократий, возможно ли добиться от них со-

---

<sup>1</sup> Sir Ernest Barker, *Traditions of Civility* (1948). Эта фраза принадлежит Ковентри Патмору.



стояния боевой готовности, готовности пройти через испытания, необходимой, для того чтобы выстоять перед лицом этой смертельной угрозы? Демократии обладали более значительными материальными возможностями. Они имели перевес в числовом соотношении, в ресурсах, во влиянии. Но обладали ли они достаточным пониманием этого, достаточной дисциплиной, для того чтобы сохранить данный перевес и достаточной решимостью, для того чтобы выстоять с его помощью? Пусть они располагали средствами, но обладали ли они еще и волей, а также знанием того, как ими распорядиться? Вторая мировая война разгоралась из углей первой мировой, из того, что не удалось решить той войне, и ничто не говорило о способности западных демократических правительств контролировать положение дел у себя дома и принимать необходимые решения. Они лишь реагировали на происходящее, но не управляли ходом событий. Могли ли они избежать поражения и не быть завоеванными, не приведя к истощению само западное общество, не причинив ему огромные страдания, способные породить отчуждение в массах, не прибегнув к такой степени насилия, которая несет в себе непоправимые последствия? Они так сильно опаздывали со своими ответами на происходящее; и, вмешавшись в него, они еще не знали, во что они ввязались. Они отказывались верить своим глазам и ушам и вопреки всему продолжали ждать и надеяться.

Людам, подобным мне, людам, познавшим умиротворяющее спокойствие довоенной мировой ситуации, нелегко было разглядеть тот факт, что западные либеральные демократии были больны, и мысленно смириться с этим фактом. однако, поскольку во вторую мировую войну мы были втянуты не будучи готовы к ней, невооруженными, это, как мне кажется, заставляло признать, что в жизни нашего общества произошел какой-то глубинный сбой, причиной которого являются не махинации наших противников и не превратности жизни, а мы сами. И так воспринимал происходящее отнюдь не я один. Речь идет о большой группе людей, которые — хотя они никогда и не сомневались в необходимости оказания самого отчаянного сопротивления противнику и в том, что поражение, случись оно, нанесет непоправимый и возмездный ущерб, — в глубине души понимали, что ввержение в тотальную войну не может пройти без последствий ни для нашей демократии,

ни для нашей свободы. Как я убедился тогда, мы оказались не ранеными, но больными, а так как нам не удавалось обеспечить порядок и мир во всем мире, нам на пятки стали наступать те, кто считали себя избранными на роль наших преемников.

## 2. 1917: год революций

В декабре 1941 года я приостановил работу над рукописью, понимая, что впереди мир ожидает столько новых событий, что если когда-либо мне и доведется вернуться к данной книге, мне придется переписывать ее заново. Когда же я вернулся к ней после войны, тяжелые предчувствия, вдохновившие меня на ее написание, оказались в удручающей степени сбывшимися. С либеральными демократиями творилось что-то весьма неладное. Правда, им удалось разгромить своих врагов. Они избежали поражения и порабощения. Но заключить мир и восстановить порядок им не удалось. Во второй раз на протяжении жизни одного поколения не смогли они предотвратить разрушительной войны; они не хотели готовиться к ведению войны; когда же, в конце концов, заплатив непомерную цену, они смогли-таки разгромить своих врагов, то не сумели обратить свои победы в мир. Они оказались втянуты в порочный круг войн, перерастающих в другие, более масштабные войны. Можно ли отрицать тот факт, что они страдали некоей неспособностью справляться с действительностью, управлять собственными делами, защищать свои жизненные интересы, а возможно также и обеспечивать собственное выживание в качестве свободных демократических государств?

В том, что Запад переживает упадок, сомневаться не приходилось. Через тридцать лет после того, как Вильсон провозгласил установление мира во всем мире в условиях господства демократических правительств, североатлантические демократии оказались заняты обороной Западной Европы и окраин Евразийского континента. Для создания подобного положения хватило менее, чем полувека. В 1900 году люди всего земного шара признавали (даже если им это не нравилось) главенствующее положение западных наций. Они были признанными лидерами прогресса человечества, и утверждение о том, что усвоение менее продвинутыми народами путей использо-

вания достижений западной технологии, процедур проведения свободных выборов, принципов соблюдения *Билля о правах* и умения жить в соответствии с политической философией Запада является делом времени, не подлежало сомнению. До 1917 года повсюду, даже в России, моделью нового правительства считалась либеральная демократия британского, французского или американского типа.

Но к концу 1920-х годов XX века положение резко изменилось. Лорд Брайс заканчивал свою книгу *Современные демократии*, и хотя он все еще продолжал писать в довоенном стиле о распространении демократии и о том, что за последние пятнадцать лет число демократических государств в мире удвоилось, он видел эти тревожные признаки и был обеспокоен ими. "Пусть это и не обрадует более молодое поколение", писал он в предисловии, но он не в силах "побороть пессимизм, внушаемый предшествующим опытом". Он вынужден был сказать, что "хотя демократия получила распространение, хотя ни одна из стран, опробовавших ее, не выказала никакого желания от нее отказаться, мы еще не в состоянии утверждать вслед за деятелями 1789 года, что она представляет собой нечто естественное и поэтому, в конечном счете, является неизбежной формой правления. С тех пор как солнце свободы брызнуло в глаза членов Генеральных штатов в Версале, успело много чего случиться. Народное правление еще не доказало, что оно всегда и везде являет собой благое правление. Утверждение о том, что поскольку во многих странах замена монархии или олигархии демократией явилась следствием нетерпимости к явным порокам общества, то аналогичная нетерпимость способна когда-нибудь стать причиной обратного процесса, — это утверждение, представляющееся невероятным, все же не кажется невозможным."<sup>2</sup>

Прошло три года — Муссолини осуществил поход на Рим, и Италия стала первой из крупных демократических стран, осуществивших данный "обратный процесс". Оглядываясь назад, мы способны теперь понять, что писавший в период окончания первой мировой войны лорд Брайс считал навеваемым опытом пессимизмом то свое суждение, которое на поверку,

---

<sup>2</sup> James Bryce, *Modern Democracies* (1921), Vol. I, p. 42.

оказалось интуицией восприимчивого и знающего наблюдателя. Находясь излишней близости от места событий, не позволявшей ему разглядеть происходящего, лорд Брайс “кожей” почувствовал, что происходит некая глубинная перестройка перспектив развития демократии.

Я думаю, что в странах демократии произошла некая никем не замеченная революция. На третий год течения первой мировой войны совокупные потери достигли столь чудовищных размеров, что институциональное устройство всех воюющих стран не выдержало этого напряжения сил и сопровождающего его стресса. Война, по красноречивому выражению Ферреро, стала гиперболической, и довоенные правительства оказались не в состоянии вместить столь безграничное предприятие в рамки выносливости и лояльности народов. В побежденных странах ценой этой неспособности стала революция против существующего строя. Пали империи Романовых, Гогенцоллернов, Габсбургов и османов. В победивших странах государственные институты не были опрокинуты, правители не были ни изгнаны, ни посажены в тюрьму, ни высланы. Но конституционный строй изменился изнутри — изменился исподволь, но коренным образом.

### 3. Внутренняя революция в демократических странах

Сэр Генри Мейн, активный критик демократии, писавший в 1884 году — как раз когда Англия собиралась принять всеобщее избирательное право для мужчин — заметил, что “не может быть более грубой ошибки”, чем считать, будто “демократия отлична от монархии по сути”. Ибо “в обоих случаях налицо совершенно одинаковые способы проверки способности правительств исполнять их необходимые и естественные обязанности.”<sup>3</sup> Эти естественные и необходимые обязанности связаны как с обороной, отстаиванием за рубежом жизненных интересов государства, так и с обеспечением порядка, безопасности и платежеспособности внутри страны. Данные обязанности неизменно влекут за собой нелегкие решения. Они являются нелегкими потому, что правители государства должны облагать налогами, осуществлять военную мобилизацию, ко-

---

<sup>3</sup> 'Sir Henry Maine, *Popular Government* (1886), pp. 60—61.

мандовать, запрещать; они должны утверждать общественные интересы вопреки частным наклонностям, а также вопреки всему, что просто и пользуется массовой поддержкой. Поскольку им приходится выполнять свои обязанности, зачастую они вынуждены плыть против течения частных предпочтений.

В начале 1900-х годов сложность правления осознавалась слабо. Ибо в течение более чем полувека исторического развития демократии в обществе царил поразительное затишье, в течение которого правительствам редко приходилось принимать трудные решения. Со времен Ватерлоо не произошло ни одной мировой войны, а после американской гражданской войны имело место всего несколько коротких локальных войн. Это было время разрастания вширь, развития освобождения; предстояло колонизировать новые континенты и установить новую индустриальную систему. Казалось, что эпоху исторических бурь человечество оставило позади. Правительствам, ставшимся все более демократичными, либеральными и гуманными, не было нужды справляться с трудными проблемами войны и мира, безопасности и платежеспособности, конституционного строя и революции. Они могли сосредоточиться на совершенствовании, на вопросах увеличения и улучшения. Жизнь была безопасной, свобода была гарантирована, дорога к личному счастью открыта.

За этот долгий период мира либералы свыклись с представлением о том, что в свободном и прогрессивном обществе хорошо иметь слабое правительство. В течение нескольких поколений Запад процветал под властью правительств, которым не приходилось доказывать свою силу путем принятия непопулярных решений. Можно было мечтать (не опасаясь, что кто-то грубо тебя разбудит) о том, что соперничество различных интересов как-нибудь само разрешится наилучшим образом. Как правило, правительство могло хранить нейтралитет и в большинстве случаев оно могло избегать позитивных суждений о добре и зле, правильном и неправильном. Интересы общества могли приравняться к тем, которые выражал исход выборов, уровень продаж, балансовая отчетность, движение *цифр*, развитие статистики. До тех пор пока мир воспринимался как нечто само собой разумеющееся, благо общества можно было представлять себе в качестве совокупности частных сделок. Не возникало нужды в какой бы то ни было правящей власти,

способной выходить за пределы частных интересов и предписывать им свой порядок, управляя ими.

Все это, как мы теперь знаем, было лишь сном наяву, пригрезившемся нам в короткий период исключительно хорошей погоды. Сон этот был прерван началом первой мировой войны. И тогда мы узнали, что век прогресса ничего не изменил в человеческой природе, в ее разнообразии и конфликтности; он не смягчил жестокости, свойственной борьбе за выживание и господство.

В действительности насилие даже интенсифицировалось и распространилось, как никогда ранее. Расширение и развитие, имевшие место в мирные десятилетия, породило, как подчеркивал накануне войны Грэм Уоллис, "общее изменение социальной шкалы"<sup>4</sup>, и это изменение шкалы имело революционные последствия. Сорок лет, разделявших франко-прусскую и первую мировую войны, по словам Джона У. Нефа, "с точки зрения материального благосостояния были... самыми успешными в истории годами... на протяжении немногим более одного поколения население мира выросло почти на столько же, насколько выросло оно за несчетное количество поколений, отделявших Адама, первого из людей, от Ньютона, первого человека науки в XVII веке. Согласно смелым подсчетам Колина Кларка, с 1870 по 1914 гг. реальные доходы на душу населения возросли на 75 или более процентов, в то время как рабочее время в наиболее богатых странах "Западной Европы... и Северной Америки"<sup>5</sup> было существенно сокращено.

Вследствие прироста населения, повышения объемов производства и усиления разрушительной силы оружия, война, положившая конец веку прогресса, не имела, по словам Нефа, "ни одного из тех ограничений, которые были присущи веку Ньютона. Теперь Европа могла позволить себе содержать громадные армии и во время ведения военных действий могла восполнять их людьми и всем необходимым. Убийство стало более дорогостоящим делом, чем когда-либо раньше, но требующиеся на это деньги оказались не такими большими по сравнению с теми, которые можно было мобилизовать (пользуясь последними усовершенствованиями в процедуре получе-

---

<sup>4</sup> Graham Wallas, *The Great Society*, Ch. I.

<sup>5</sup> John U. Nef, *War and Human Progress*, Ch. 18.

ния кредитов и манипулирования с ними), а также по сравнению с количеством амуниции, которую можно было купить на те же деньги." Все это означало, что с началом войны передовые нации оказались, по словам Никерсона, "способными на столь иррациональные по своей огромности жертвы, что истекающий кровью победитель мог упасть без чувств на тело собственной жертвы."<sup>6</sup>

Время потерь оказалось невыносимым. 1917 год стал годом двух русских революций. Это был год вступления в войну Америки, вступления, ознаменованного декларацией принципов Вильсона. Для Италии это был год Капоретто.<sup>7</sup> Для Австро-Венгрии это было начало конца, случившегося в правление преемника Франца-Иосифа. Для Германии это был год июльского кризиса, год, когда прусской монархии пришлось послушаться рейхстага и его требования о начале мирных переговоров. Поэтому каждой из этих стран пришлось обратиться к своему народу. Им пришлось просить людей о еще большем напряжении сил и о еще больших жертвах. Они добились от них и того и другого благодаря "демократизации" способа ведения войны и целей войны, то есть благодаря стремлению к полной победе и обещаниям тотального мира.

По сути, они сложили с себя исполнительную власть в части принятия решений, касающихся стратегических и политических условий завершения войны. В результате они утратили контроль за ходом войны. Данная революция выглядит как передача власти представительным ассамблеям, и когда она произошла, ее приветствовали как избавление от такого зла, как тайная дипломатия и недемократичное ведение непопулярных войн. На первый взгляд, та власть, от которой отказались исполнительные органы, передавалась — через посредст-

---

<sup>6</sup> "В военной бойне 1914—1915—1916 годов число убитых у французов превышало 900,000 человек, у англичан оно составляло примерно половину от этой цифры, у немцев оно было значительно выше 800,000 человек... русские мобилизовали 12,000,000 человек, из которых погибло не меньше четырех миллионов, еще 2,500,000 попали в плен или оказались без вести пропавшими и еще один миллион человек получил серьезные ранения." Hoffman Nickerson, *The Armed Horde* (1940), pp. 292—294.

<sup>7</sup> Селение, близ которого 24 октября 1917 года произошел разгром итальянской армии австро-германскими войсками. — *Прим. перев.*



во ассамблей, не способных воспользоваться ею, — массам избирателей, которые, будучи также не в состоянии воспользоваться ею, доверяли ее партийным боссам, агентам групп влияния и магнатам возникающих средств массовой коммуникации.

Последствия всего этого были катастрофическими и революционными. Демократии утратили способность вести войну во имя достижения рациональных целей и при заключении мира обеспечивать его соблюдение или хотя бы установление.

#### *4. Паралич правительства*

Пожалуй, прежде чем продолжить скажу, что сам я являюсь либеральным демократом и не имею никакого желания лишать своих сограждан избирательного права. Я надеюсь лишь на то, что нам удастся сохранить и свободу, и демократию, не допустив, чтобы одна уничтожила другую. Удастся ли это — вот главный вопрос нашего времени, с которым столкнулось почти полмира, либо отрицая его, либо приходя от него в отчаяние. В одном только мы можем быть уверены. Если мы посягнем на подобное, мы должны будем исследовать наше собственное положение без каких-либо внутренних ограничений. А так как наше положение очевидным образом связано с теми серьезными ошибками, которые были совершены демократическими правительствами в вопросах войны и мира, мы должны выработать себе привычку думать о суверенном народе так же просто, как думаем мы об избираемых им политиках. Не годится думать о политиках плохо и в то же время с придыханием отзываться об избравшем их электорате. Обожеествлять народ так же не следует, как не следовало обожеествлять в прошлом королей. Ему, как и всем суверенам, всем князьям и правителям прошлого, лесть и низкопоклонство не идут на пользу. Лицемерное раболепие, подсказывающее им, что истину от лжи, правильное от неправильного можно отличить по итогам голосования, предаст их.

Если верно то, о чем я сказал, то в наш век появился некий функциональный разлад в отношениях между массами и правительством. Народы получили власть, распорядиться которой они не в состоянии, избираемые же ими правительства утратили ряд полномочий, которые они должны вернуть себе,



если желают действительно управлять. Каковы в таком случае истинные границы народовластия? Ответ на этот вопрос не прост. Для начала скажем, что люди в праве давать или не давать согласие на то, чтобы ими управляли — согласие на то, чего просит у них и чего предлагает им правительство, на то, что оно уже сделало в плане ведения дел общества. Они могут выбирать правительство. Они могут смещать его. Они могут одобрять или не одобрять его деятельность. Но управлять правительством они не могут. Они не могут править вместо него. Обычно они не в праве выступать с необходимыми законодательными инициативами. Массы не могут править. Как сказал Джефферсон, народ “не компетентен исполнять обязанности исполнительных органов; но он компетентен назвать человека, который будет этим заниматься... Он не компетентен издавать законы; поэтому у нас он только избирает законодателей.”<sup>8</sup>

Там, где правительство находится под влиянием масс, происходит серьезный сбой в надлежащем осуществлении власти. Этот сбой порождает граничащее с параличом ослабление способности управлять. Подобное нарушение конституционного порядка и является причиной стремительного и катастрофического упадка западного общества. И если этот процесс не остановить и не перенаправить, он может привести к краху Запада.

Подверженность нашего общества подобным разладам и та беспомощность, которую оно демонстрирует в ситуации такого разлада, имеют долгую и сложную историю. Однако, чем больше раздумывал я над событиями, сквозь которые мне самому довелось пройти, тем более значительным и изумляющим представлялся мне тот факт, что уменьшение власти, влияния и уверенности в себе западных демократий произошло столь резко и неожиданно. За короткий отрезок времени мы успели скатиться довольно низко. Сколь бы долго ни длилась подспудная эрозия, к началу первой мировой войны мы все еще были великим, могущественным и процветающим сообществом. Мы стали свидетелями не просто упадка — хотя разрушилась значительная часть старой структуры — а чего-то такого, что впопру назвать исторической катастрофой.

---

<sup>8</sup> Jefferson T. *Works* (Ford ed. V, pp. 103—104, 1892—1898) cited in Yves R. Simon, *Philosophy of Democratic Government* (1951), p. 169.

## ГЛАВА II. БОЛЕЗНЬ ДЕМОКРАТИЧЕСКИХ ГОСУДАРСТВ

### *1. Общественное мнение во времена войны и мира*

Сэр Генри Джонстон, написавший приводимые ниже строки в 1913 году, как раз перед началом войны, так описывал способ ведения иностранных дел в девятнадцатом веке, имея в виду королеву Викторию и короля Эдуарда VII:

“В те времена связями страны с соседями и с отдаленными странами ведал исключительно глава государства — император, король или президент — действуя через посредство более или менее зависящего от него министра иностранных дел, который не являлся представителем масс, а состоял на службе у монарха. Все события готовились ими и обрушивались на головы покорного, доверчивого или глупого народа. Общественная пресса выступала с критикой, а чаще аплодировала им, но большей частью ей приходилось иметь дело со свершившимися фактами и тем довольствоваться. Порой в нашей стране какой-нибудь оставшийся не у дел и недовольствующий государственный деятель объезжал крупные провинциальные города, агитируя против проводимой дома иностранной политики (и делал это может быть с толком, а может быть наводил напраслину — нам не ведомо), и тем зарабатывал себе некоторую популярность. Но стоило ему оказаться у власти, как его кабинет начинал постепенно попадать под влияние взглядов суверена и назначаемых чиновников (во второй половине прошедшего века эти последние стали обретать все большее значение) и, как и раньше, иностранной политикой империи управляла немногочисленная камарилья, состоящая из суверена, министров кабинета, постоянного помощника министра иностранных дел, а может быть еще кого-то из представителей высших финансовых кругов.”<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Sir Harry Johnston, “Common Sense in Foreign Policy,” pp. 1—2, cited in Howard Lee McBain & Lindsay Rogers, *The New Constitutions of Europe* (1922), p. 139.

Если не принимать сказанное слишком буквально, это и будет достоверным описанием того, как велись иностранные дела до первой мировой войны. Правда, существовали и исключения из общего правила. Например, в 1855 году было отправлено в отставку правительство Абердина — за неэффективное ведение крымской войны. Вообще же с избранными парламентами мало советовались по вопросам о том, следует ли начинать войну, какую избрать главную военную стратегию, на каких условиях заключать перемирие или мир. Даже их право на получение информации было жестко ограничено, и принцип системы, можно сказать, гласил, что вопросы войны и мира не входят в компетенцию исполнительных органов. Полномочия принятия решений не принадлежали — даже отчасти — ни палате общин, ни палате депутатов, ни рейхстагу.

Конечно, Соединенные Штаты представляли собой особый случай. Конгресс США всегда обладал конституционными правами выступать советчиком, консультантом в вопросах объявления войны и ратификации договоров. Но в описываемый мною период, то есть перед началом первой мировой войны, американская политика заключалась в том, чтобы воздерживаться от роли великой державы, ограничивая сферу собственных интересов западным полушарием и Северотихоокеанским бассейном. Только в 1917 году американская конституционная система, ведающая иностранными делами, вошла в число лидеров международной политики.

В силу причин, описанных мною в первой главе, во время войны эта система ответственности исполнительных органов потерпела крах и, начиная с 1917 года ход войны, а затем и условия перемирия и мира все более испытывали на себе воздействие мнения масс.

Данное утверждение не означает, что у всей массы людей имеются четкие позиции по всему спектру сложных вопросов, стоявших перед военными штабами и министерствами иностранных дел. Общественное мнение не затрагивало и не могло затрагивать все без исключения фазы развития [международных] дел. Его воздействие носило эпизодический характер. Обычно оно принимало форму массового отрицания, активизирующегося в ключевые моменты формирования нового общеполитического курса. Были, конечно, и периоды апатии, безразличия. Но демократические политики предпочитали

не делать прогнозов относительно вызывающих беспокойство грядущих перемен, зная, что за этим скрывается нежелание масс говорить на эту тему и что противоречить этому нежеланию дорого обойдется их партии.

Так, например, в 1918—1919 годах Ллойд Джордж, Клемансо, Вильсон и Орландо переживали критический момент современной истории. Немцам было нанесено поражение, их правительство было свергнуто, их войска разоружены и расформированы. Союзникам предстояло решить, следует ли им приговорить побежденного к миру или же надо договариваться с ним о мире как о примирении.

В тридцатые годы британскому и французскому правительствам пришлось решать, начать ли им перевооружаться и согласованно взяться за дело сдерживания Гитлера и Муссолини или оставаться невооруженными и заниматься умиротворением этих двоих. Соединенным Штатам приходилось решать, вооружаться ли с целью сдерживания японцев или договариваться с ними против Китая.

Во время второй мировой войны британское и американское правительства снова должны были сделать выбор между полной победой с безоговорочной капитуляцией и достигаемым с помощью переговоров урегулированием, целью которого должно было бы стать примирение.

Все это были вопросы чрезвычайной важности, как если бы вы стояли на развилке дорог и вступив на какую-то одну из них уже невозможно было вернуться назад: вооружаться или не вооружаться, вмешиваться в начинающиеся конфликты или предпочесть невмешательство, вести ли войну до безоговорочной сдачи противника или до примирения с ним. Вопросы эти столь важны, что в обществе при их обсуждении быстро разгораются страсти. Ответить же на них можно тем языком масс, на который только они и способны — “да” или “нет”.

Начиная с 1917 года, опыт указывает на то, что в вопросах войны и мира народы демократических стран, скорее всего, будут говорить “нет”. Ибо все, что связано с войной, стало вызывать у всех представление об опасности, страдании, о чем-то неприятном и изнуряющем. Правилom, из которого есть несколько исключений (и одно из них — принятие плана Маршалла) является то, что в критические моменты, когда ставки особенно высоки, преобладающее общественное мнение, ско-

рее всего, будет налагать вето на всякие перемены в том курсе, которым уже следует правительство. Готовиться к войне во время мира? Нет: плохо повышать налоги, разбалансировать бюджет, отрывать людей от учебы и работы, провоцировать врага. Вмешиваться в ход конфликта? Нет. Противника не следует умиротворять. Умерить свои притязания в данном регионе? Нет. Сознание собственной правоты не должно идти на уступки. Договариваться о компромиссном мире, когда к тому представится возможность? Нет. Агрессор должен быть наказан. Оставлять вооружения для обеспечения с их помощью принудительного урегулирования? Нет. Война закончена.

К несчастью, истина состоит в том, что в решающие моменты мнение общества было катастрофически ошибочным. Народ налагал вето на суждения информированных и ответственных чиновников. Он вынуждал правительства, которые обычно знали более мудрое или более необходимое или более целесообразное решение, действовать с запозданием и недостаточно энергично, либо слишком долго и избыточно, быть излишними пацифистами в мире и слишком воинственными в войне. Быть слишком нейтральными или соглашательски настроенными в переговорах, либо слишком непреклонными. В наш век та власть, которой обладает в обществе мнение, постоянно возрастала. В вопросах жизни и смерти оно продемонстрировало опасное влияние на принимаемые решения.

## *2. Вынужденные ошибки*

Всем заблуждениям общественного мнения в данных вопросах свойственны некие общие черты. Развитие мнений происходит медленнее, чем развитие событий. Поэтому цикл преобразования субъективного отношения к войне и миру обычно не поспевает за объективной цикличностью событий. Именно потому, что эти мнения принадлежат массам, в них заложена некая инерция. Для того чтобы изменить мнение многих, требуется больше времени, чем для изменения мнений незначительного числа людей. Информировать, убеждать и воодушевлять многочисленные, разбросанные и непохожие друг на друга группы людей — дело долгое. Так что к тому времени, когда массы воспримут произошедшие события, случается уже что-то новое и правительство готовится отреагировать на это

новое. Большинство же людей знают в этот момент лишь то, что могут воспринять непосредственно, а не что-то, что маячит в будущем. По этой причине склонность говорить "Нет" изменениям курса, конечно, является равносильной вынужденным ошибкам. Ведь их мнение относится к ситуации, которой уже не существует.

С началом мировых войн население либерально-демократических стран невозможно было мобилизовать на подвиги и жертвы, пока они не были напуганы обрушившимися на них несчастьями, пока они не воспламенились ненавистью, пока в них не зародились безграничные надежды. Для того чтобы преодолеть изначальную инерцию, необходимо было изобразить врага исчадием ада, таким абсолютным врожденным злом. Люди желали, чтобы им говорили, что когда данный конкретный враг будет вынужден безоговорочно сдаться, они вновь вернутся в золотой век. Эта уникальная война положит конец всем войнам. Эта последняя война подготовит условия для демократии. Данный крестовый поход сделает демократическими все страны мира.

В результате всей этой вдохновенной чепухи общественное мнение стало таким озлобленным, что люди и думать не могли о возможностях заключения мира; они были настроены против любой публичной фигуры, демонстрировавшей "хоть какую-то мягкотелость в отношении Ганса или готовой прислушиваться к "хныканью Ганса".<sup>2</sup>

### 3. Специфика ошибок

Для того чтобы увидеть все произошедшее в истинном свете, следует вспомнить о том, что если говорить о "первой" мировой войне, то победителями в ней оказались только либерально-демократические страны Запада. Ленин, вплоть до 1917 года живший эмигрантом в Швейцарии, в ту пору находился в самом начале своей карьеры и не мог овладеть империей Романовых. Муссолини был журналистом непонятной ориентации, а о Гитлере и вовсе никто не слышал. Лица, принявшие участие в мирной конференции, принадлежали к од-

---

<sup>2</sup> См.: Harold Nicholson, *Peacemaking*, Chap. III.

ним и тем же общественным слоям, к одной и той же традиции. Они являлись главами избранных законным порядком правительств в странах, где уважение к гражданским свободам почиталось за правило. В их силовой военной орбите находилась вся Европа — от Атлантики до болот Припяти. Все недемократические империи, как враждебные, так и союзнические, были разрушены поражением в войне и революцией. В отличие от 1945 года, в 1918 не было ничего похожего на Ялтинскую конференцию, на мирной конференции не было министра иностранных дел страны-противника, обладающего правом вето на решения, касающиеся урегулирования.

Между тем, как только урегулирование было достигнуто, стало ясно, что мира с Германией не получилось. Либеральные демократии потерпели фиаско не из-за нехватки власти, а из-за нехватки государственного мышления. Им не удалось восстановить порядок в этой великой части мира, которая — за исключением охваченной революцией России — все еще находилась в сфере их влияния, будучи все еще податливой для их руководства, послушной их решениям, все еще работающей в рамках прежней экономики, продолжавшей существовать в рамках того же международного сообщества, все еще мыслящей в прежнем пространстве дискурса. Неспособность установить мир обернулась чередой войн, в ходе которых и произошел столь внезапный и зрелищный закат Запада.

Общественное мнение, наложив вето на примирение, сделало урегулирование чем-то неосуществимым. Так что, когда подросло новое поколение немцев, оно подняло мятеж. Но к тому времени западные демократии, еще недавно слишком воинственно настроенные для заключения мира с Германской Республикой, превратились в чрезмерных пацифистов, неспособных предпринять те меры, которые смогли бы предотвратить начало войны, объявленной Гитлером Европе. Не рискнув попытаться предотвратить войну, они не смогли и подготовиться к ней. Европейские демократии предпочли положиться на двойное отрицание, каким было невооруженное умиротворение, а американская демократия предпочла положиться на невооруженную изоляцию.

Когда началась никем не предотвращенная война, повторился тот же фатальный цикл. Западная Европа была разгромлена и оккупирована еще до того как англичане начали



воевать всерьез. И после этой случившейся в Западной Европе катастрофы прошло восемнадцать мучительных месяцев нерешительности, прежде чем удивление и шок Перл Харбора подвигли американский народ к тому, к чему не могли склонить его никакие доводы, факты, никакие рассуждения.

И вновь создается впечатление, что единственным способом активизации военных действий является возбуждение в людях то порывов ненависти, то утопических мечтаний. Поэтому им и сказали, что четыре главных свободы будут утверждены повсеместно, как только они добьются безоговорочного поражения неисправимо порочных немцев и неисправимо порочных японцев. Война способна быть популярной лишь в том случае, если враг есть воплощение зла, а союзники — почти что совершенство. Именно из этого сочетания жгучей ненависти и неистового чувства собственной правоты и возникает общественное мнение, не терпящее выверенных компромиссов, необходимых для долговечного урегулирования. И вновь люди были одурманены пропагандой, воодушевившей их на ведение войны и на то, чтобы мириться с ее тяготами. И вновь они не желали думать, вновь они не позволяли собственным лидерам думать ни о перспективе заключения мира с противником, ни о разногласиях, способных возникнуть между союзниками по данной коалиции, как это было с предыдущими коалициями. Насколько хорошо работала данная народная дипломатия, можно судить по тому факту, что не прошло и пяти лет с момента разоружения демократическими странами своих противников, как они вновь стали требовать от своих прежних врагов — Германии и Италии — чтобы те вооружались.

Сказанное свидетельствует о том, что народы демократических стран, став суверенами у себя дома, начинают все больше затруднять своим правительствам задачу правильной подготовки к началу войны или к заключению мира. Их уполномоченные чиновники являются чем-то вроде прислужников при своевольном и капризном деспоте. В промежутках между критическими моментами, когда общественное мнение отличалось рассеянностью, либо отсутствием неистовых воодушевлений, ответственным чиновникам часто удавалось обойти экстремистские народные настроения и проложить дорогу к умеренности и здравомыслию. Однако, в кризисные времена



демократические чиновники, помимо присущей им естественной человеческой способности совершать ошибки, оказываются вынуждены совершать и те серьезные ошибки, к которым подталкивает их общественное мнение. Даже величайшие личности оказались неспособны утихомирить это волнение мыслей и чувств.

В том, почему общественное мнение склонно выносить неверные суждения в вопросах войны и мира, нет никакой загадки. Принятие стратегических и дипломатических решений предполагает обладание некой разновидностью знания — не говоря уж об опыте и зрелости суждений — для обретения которого недостаточно просмотреть газеты, уловить что-то из радиокомментариев, прослушать выступления по телевидению тех или иных политиков, недостаточно время от времени слушать лекции на интересующую тему или прочесть несколько книг по той же тематике. Подобной подготовки не хватило бы, для того чтобы научить кого-либо ампутировать конечности; точно так же не хватает ее и для того чтобы научить его правильно выбирать между войной и миром, между боями и переговорами.

Кроме того, обычно при принятии важных и неотложных решений общественности не говорят всей правды. Того, что говорится перед лицом широкой общественности, никогда не найдешь затем в том сложном конкретизированном варианте, который необходим для принятия практического решения. Когда народным массам преподносятся далекие от них, незнакомые и сложные вещи, истина претерпевает значительные, а иногда и радикальные искажения. Сложное превращается в простое, гипотетическое в догматическое, относительное в абсолютное. Даже в случаях отсутствия преднамеренного искажения фактов со стороны цензуры и пропаганды (что в военное время маловероятно) нельзя рассчитывать на то, что мнение масс будет отражать реальное положение вещей правильно и своевременно. Общественному мнению присуща тенденция питаться слухами, возбуждаемыми нашими собственными желаниями и опасениями.

#### *4. Политики-демократы*

В критические моменты излагаемой здесь печальной ис-

тории находились люди, к мнению которых стоило прислушаться, — люди, предостерегавшие массы от ошибок. Кроме того, и в правительстве всегда существовали люди, чьи суждения всегда были правильными, так как обладали возможностью своевременно узнавать нецензурированную и неприкрашенную истину. Но сама атмосфера современной демократии обычно не располагает к тому, чтобы заявлять об этой истине. Ибо то, что делал Черчилль до мюнхенских соглашений, представляет собой некое исключение: общее же правило состоит в том, что политику-демократу не следует слишком быстро демонстрировать свою правоту. Зачастую наказанием за подобное оказывается политическая смерть. Куда безопасней слиться с общим мнением, а не бежать впереди событий.

В правительственных учреждениях, восприимчивых к неистовству и страстям масс, положение публичных лиц является ненадежным. Фактически они являются такими постоянными искателями должностей, неизменно озабоченными собственным политическим выживанием, вынужденными вечно заискивать перед своими беспокойными избирателями. Они не обладают независимостью. Политики-демократы редко получают возможность сказать народу всю правду.<sup>3</sup> А поскольку не говорить правды само по себе является чем-то не столько непорочным, сколько неудобным, они предпочитают и сами не слышать слишком часто или слишком много горьких истин. В свою очередь, те люди, которые занимаются для них сбором и презентацией новостей, быстро начинают понимать, что пока не настанет мода на правду, лучше оставаться в числе заблуждающихся.

---

<sup>3</sup> "Вспоминая о первых лидерах республики, Вашингтоне, Джоне Адамсе, Гамильтоне и других, мы видим, что все они подчеркивали верность самим себе и нежелание потакать народу. С каждым последующим поколением независимость тех, чья власть зиждется на народном избрании, постоянно урезалась народом, требующим, чтобы избранные ими лица выступали не вождями, а выразителями народной воли. Непреклонность Адамсов, отказывающихся пожертвовать собственными интеллектуальными и моральными устоями во имя должностей или народной любви, является еще одним мерилом, позволяющим определить, насколько отклонилась американская жизнь от своих изначальных устоев." James Truslow Adams, *The Adams family* (1930), p. 95.

Успешные политики-демократы представляют из себя людей запуганных, людей, находящихся в ненадежном положении, и исключения из этого правила столь редки, что воспринимаются как чудо, как загадка природы. Политики-демократы способны делать карьеру исключительно при помощи умиротворения, утихомиривания, подкупа, соблазнения, одурачивания и других способов манипулирования опасными и требовательными элементами в рядах своих избирателей. Решающее значение имеет для них не ценность предложений как таковых, а их популярность у электората — не то, насколько действенным и нужным оно окажется, а то, насколько оно придется по душе активным и говорливым избирателям. Политической рационализацией подобной практики является утверждение о том, что в условиях демократии публичные лица являются слугами народа.

Данное ослабление правящей власти, лишение ее жизненных сил является болезнью демократических государств. По мере ее усугубления исполнительные лица оказываются в высшей степени подвержены посягательствам [на их полномочия], узурпации [этих полномочий] избранными ассамблеями; на них оказывают давление, их запугивают в ходе межпартийной торговли, на них воздействуют агенты влияния и выразители интересов различных сект и идеологий. Данная болезнь может оказаться смертельной. Она может поставить под угрозу само существование государства как свободного общества, если — в случае, когда решение следует принимать по таким масштабным и сложным вопросам, как вопросы войны и мира, безопасности и платежеспособности, революции и установления порядка — исполнительная и судебная ветви власти со всеми их государственными служащими и техническими исполнителями утрачивают способность принимать решения.

### ГЛАВА III.

## СБОИ В ФУНКЦИОНИРОВАНИИ ВЛАСТИ

### 1. Правители и управляемые

Описывая болезнь демократических государств в терминах сбоя в отношениях между народными массами и правительством, я, конечно, подразумеваю возможность существования неких нормальных отношений, а также и то, что мы в состоянии уяснить себе, что они собой представляют. Проанализируем данное допущение. Речь идет об отношениях между, с одной стороны, правящей или исполнительной властью, а с другой, выборными органами и электоратом в избирательных округах. Начать лучше всего с первых шагов нашего конституционного развития — со средневекового английского парламента — с того состояния, когда жизненно важные функции и их соотношение еще не были затуманены их последующими видоизменениями.

Никакие отношения, нормальные или ненормальные, невозможны здесь до тех пор, пока не произойдет отделения друг от друга исполнительных и представительных функций. В простых обществах эти функции не дифференцированы. В правление нормандцев или Анжуйской династии подобной дифференциации еще не существовало. Данные правители “вершили суд и законодательство, равно как и правление”<sup>1</sup>. Но к тринадцатому веку уже появились видимые признаки дифференциации, а с ними и интересующие нас основополагающие отношения. При Генрихе III в 1254 году был издан указ о созыве парламента. Шерифам каждого из графств предписывалось “заботиться о том, чтобы от их графства на Королевский Совет были представлены два добропорядочных и рассудительных рыцаря, избранных жителями графства в качестве своих представителей для рассмотрения, совместно с рыцарями из других графств, вопроса о том, какое содействие способны они оказывать королю.”<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> A. F. Pollard *The Evolution of Parliament* (1926), p. 240.

<sup>2</sup> *Encyclopedia Britannica* (1952), Vol. 19, p. 164, article “Representation”.

Данная двойственность заслуживает нашего внимания. Существовало правительство в лице короля и Совета церковных сановников и пэров. Но кроме них имелись еще и рыцари графств, представлявшие население этих графств. Этим последним надлежало собираться вместе, чтобы король смог спросить их о том, какое содействие готовы они оказывать ему. Таковы основополагающие отношения. Правительство способно действовать. Вследствие этой дееспособности оно выносит решения о том, какие действия следует предпринимать, и выступает с предложениями о тех или иных мерах; и еще оно обращается к представителям тех, кто способен выделить деньги и людей для исполнения принятых решений. Управляемые же посредством своих представителей, двух рыцарей от каждого графства, дают или не дают свое согласие на исполнение решений.

Из трений и уравниловки двух этих властей — власти правителя и власти управляемых — и сложились писанные и неписанные статьи будущей конституции. Согласно управляемых оказывать содействие правителю должна предшествовать забота правителя о нуждах подданных. Правительство будет лишено средств управления, если не будет прислушиваться к петициям, а также ставить в известность подданных [о своих решениях], советоваться с ними и не сможет заручиться согласием тех, кто является избранными представителями подданных.

Исполнительная власть является в государстве действующей властью, властью вопрошающей и предлагающей. Собрание представителей — соглашающаяся власть: власть, подающая петиции, одобряющая и критикующая, принимающая и отвергающая. Обе власти необходимы для поддержания порядка и свободы. Но каждая из них должна соответствовать своей природе, ограничивая и дополняя другую. Правительство должно иметь возможность править, а граждане должны иметь представительство, дабы не быть угнетаемыми. Здоровье системы зависит от того, в каком отношении находятся между собой эти две власти. Если какая-то одна из них поглощает или разрушает функции другой, нарушенной оказывается вся система.

Между правителями и управляемыми существуют отношения, определяемые, по моему убеждению, самой природой вещей. Рискнув воспользоваться аналогией, предположу, что эта двойственность функций, присущая политическому обще-

ству, обладает определенным сходством с двойственностью полов. В акте воспроизводства каждый из полов обладает своей неизменной физиологической функцией. Если эта функция утрачивает действенность или смешивается с функцией другого пола, подобное приводит к бесплодию или дисфункции.

В конечном своем выражении деятельность государства материализуется в вопросах войны и мира, безопасности и платежеспособности, порядка и мятежа. Эти предельные реализации исполнительной власти не могут стать прерогативой власти собрания представителей. Но и после отмены такого собрания они осуществляться не могут. Ибо сбой данных двух первичных функций несет в себе зародыш краха [всей системы].

## *2. Народ и избиратели*

М-р Г. Р. Элтон, один из нынешних историков тюдоровской революции, утверждает, что “наша история все еще во многом остается историей, написанной вигами — сторонниками политической свободы” и “несмотря на то, что средства от деспотизма давно найдены и описаны, сильная власть, предотвращающая анархию и поддерживающая порядок, нуждается в еще более тщательном исследовании”. Далее он говорит о том, что в определенные периоды — одним из которых является век Тюдоров (а также, добавим от себя, наш нынешний век) — когда люди, измученные беспорядками, были настолько готовы к тому, чтобы ими управляли, что свободному правительству они предпочитали правительство сильное.

Либеральные демократии Запада утрачивают свою власть над человеческими делами. Я утверждаю, что подобное происходит вследствие сбоя в распределении функций внутри их правительств, из-за чего они оказываются неспособными справиться с нарастающим беспорядком. Я ничего не говорю о том, излечима ли эта болезнь или же ее следует пустить на самотек — ведь об этом ничего невозможно знать наверняка. Я утверждаю лишь, что если от этой болезни не избавиться, она будет продолжать разрушать ослаблять нашу защищенность от деспотизма; и в результате краха Запада будет утрачена свобода, и восстановить ее удастся не иначе как с помощью новой революции. Но в любом случае — говорим ли мы об исцелении от болезни или о преодолении катастрофы — первооче-

редной задачей является для нас совершенствование знаний о двух названных функциях, их природе и о сбоях внутри их.

Для того чтобы совершенствовать эти знания необходимо с самого начала насколько возможно избавиться от неясности, заключенной в термине “народ”. Ибо он обладает двумя различными значениями, которым, как нам представляется уместным, следует назначить два разных способа написания этого слова. Когда мы говорим о народном суверенитете, мы должны знать, что говорим либо о народе как избирателях, либо о *народе* как сообществе, включающем в себя все проживающее в стране население, включая сюда тех, кто жил до нас, и тех, кто будет жить после нас.

Часто полагают — правда, без приведения обоснований тому — что к мнениям народа как избирателей можно относиться как к выражению интересов *народа* как исторического сообщества. Серьезнейшая проблема современной демократии заключена в том факте, что данное допущение ложно. Избирателей нельзя считать представителями *народа*. Мнения, обнаруживаемые избирателями в результате голосования, не следует воспринимать как безоговорочные выражения жизненных интересов сообщества.

Кто, например, подразумевается в преамбуле к Конституции, где говорится: “Мы, народ Соединенных Штатов... приняли и узаконили эту конституцию”? 17 сентября 1787 года около сорока членов подписали проект конституции, над которым они работали с 25 мая — 116 дней. В Статье VII данного текста они сделали оговорку, что когда этот текст будет ратифицирован собраниями в девяти штатах, тогда для этих девяти штатов Конституция будет считаться принятой и узаконенной народом США. В данном контексте большинство делегатов, избранных в собрания девяти штатов, оказываются уполномоченными выступать от лица народа Соединенных Штатов.

Среди жителей Соединенных Штатов правом голоса обладало не так уж много. Из их числа были исключены рабы, женщины и, за исключением жителей Нью-Йорка, все те взрослые мужчины, которые были отсеяны имущественным и другими ограничительными цензами. Мы не обладаем точными цифрами. Но согласно переписи 1790 года, население страны составляло тогда 3,929,782 чел. Из них 3,200,000 являлись свободными, а взрослых мужчин, обладавших правом голоса, было, со-



гласно подсчетам, менее 500,000 чел. Используя в качестве статистического примера данные Массачусетса, можно сказать, что за делегатов на все эти ратифицирующие собрания проголосовало там менее 160, 000 чел., а от общего числа избирателей за принятие Конституции голосовало порядка 100, 000 чел.<sup>3</sup>

Точные цифры не имеют значения. Суть дела в том, что голосовавшие составляли — и можно добавить, что не только тогда, но всегда составляли и будут составлять — не более, чем малую толику всего населения. В момент принятия Конституции они составляли менее 5 процентов. В 1952 году, когда, за исключением особых условий Юга, они не достигали до 40 процентов. Ясно, что электорат количественно не может сравняться со всем населением, даже со всем взрослым населением.

Из-за этого несоответствия между народом как избирателями и *народом* как всеми членами нации избиратели не имеют права считать себя собственниками населения и утверждать, что их интересы тождественны с интересами общества. Подавляющее большинство избирателей суть не то же самое, что *народ*. Утверждение об обратном есть ложная вывеска, которой пользуются, для того чтобы оправдать узурпацию власти собраниями представителей и запугивание публичных фигур политиками-демагогами. Фактически, демагогию можно определить как плутовство, состоящее в том, что части народа, наделенной избирательным правом, передается авторитет *народа*. Вот почему так много преступлений совершается именем народа.

Существуют видные политические философы, отвергаю-

---

<sup>3</sup> Данные цифры взяты из меморандума, подготовленного моим другом, профессором Алланом Невинсом. В своем сопроводительном письме от 24 января 1952 года он говорит:

“Любой, кто берется писать о числовых соотношениях участников выборов начальных периодов существования нашей нации, вступает на скользкий путь. Надежных источников, таких как статистика и общая информация имеется слишком мало, для того чтобы иметь возможность делать на их основании отчетливые заявления, содержащие подробные выводы относительно страны в целом. Как ты увидишь, я обнаружил цифры, касающиеся различных штатов и местностей, но у нас нет никаких гарантий, что на их основе мы можем обобщать и применять их к стране в целом. *Думаю, единственное, что мы можем утверждать с абсолютной уверенностью, это что в ранней истории страны в выборах участвовало менее 5 процентов населения.*”



щие это различие. Те, кто обладает ярко выраженным номиналистическим складом ума (а именно к такому типу тяготеет современный человек), относятся к абстрактному понятию народа в целом как к пустым словам, напоминающим вызывание духов. Так, согласно ярко выраженному номиналисту Иереми Бентаму, «сообщество является фиктивной *единицей*, состоящей из отдельных людей, рассматриваемых в качестве составляющих эту единицу *членов*. Что же в таком случае есть интерес сообщества? — Сумма интересов нескольких составляющих его *членов*».<sup>4</sup>

В данном утверждении обращает на себя внимание некая твердость: как если бы речь шла о чем-то само собой разумеющемся. Но твердый лед тонок. Ибо Бентам забыл о том, что «несколько *членов*, составляющих» сообщество, никогда не являются одними и теми же членами на протяжении любого отрезка времени. Если бы сообщество было тем, чем он его считает, тогда в теории оно могло бы составить список своих *членов*, где у каждого был бы свой адрес. Но такого списка составить не удастся никогда. В ходе его составления будут рождаться новые члены, а кто-то из старых *членов* умрет. Вот почему нет смысла говорить о «народе Соединенных Штатов», который принял и узаконил Конституцию, как о населении Соединенных Штатов, каким оно было 21 июня 1788 года, в день, когда была учреждена и принята Конституция. За время, прошедшее от рассвета до заката этого исторического дня, люди, составлявшие *народ*, сильно изменились; а за сто лет они изменились полностью.

Следовательно, *народ* — это не только совокупность всех живущих людей, как утверждал Бентам. *Народ* — это еще и поток индивидов, взаимосвязанные поколения изменяющихся личностей, которых имел в виду Бёрк, говоря о сотрудничестве «не только между живыми», но и с «теми, кто мертв, и теми, кому еще предстоит родиться». *Народ* — это корпорация, это, так сказать, существо, продолжающее жить в то время, как отдельные индивиды присоединяются к нему и покидают его.

Поэтому Бентам не мог быть прав, говоря, что интересы сообщества суть не что иное, как сумма интересов определенного числа *членов*, из которых оно состоит в каждый конкрет-

---

<sup>4</sup> Jeremy Bentham *The Principles of Morals and Legislation*, Ch. 1, Sec. IV.

ный момент. Он не мог быть прав, когда утверждал, что "единственной целью, которую должен иметь в виду законодатель, является счастье индивидов, из которых состоит сообщество, то есть их удовольствия и их безопасность."<sup>5</sup>

Ибо помимо счастья и безопасности индивидов, из которых состоит сообщество в каждый данный момент, существует еще счастье и безопасность индивидов, из которых оно будет состоять одно поколение за другим. Если же мы будем думать о сообществе, представляя себе отдельных личностей, то совокупное существо, *народ*, окажется по большей части невидимым и неслышимым. Ведь как целое он окажется просто несуществующим в том смысле, что столь многие его составляющие уже умерли или еще не родились. И все же это совокупное существо, при всей его бестелесности, ускользающей от наших чувств, по словам Бёрка, соединяет людей со своей страной "связями, которые хотя они и легки как воздух, являются прочными, как сталь".<sup>6</sup> Вот почему молодые люди умирают в боях за свою страну, а старики сажают деревья, под которыми им никогда не доведется сидеть.

Это невидимое, неслышимое и по большей части несуществующее сообщество придает рациональный смысл необходимым задачам правления. Если же мы отвергаем его, отождествив народ с тем подавляющим большинством, которое голосует с целью обеспечения, как говорил Бентам, "своих удовольствий и свое безопасности", то, что есть для нас нация, где она, чьей обязанностью, чьим делом является защита общих интересов? Бентам предлагает нам государство в качестве арены состязания разноречивых интересов, на которой каждый отстаивает свою непосредственные выгоды в борьбе за выживание и господство. И не будь над ними этого невидимого, трансцендентного сообщества, связующего их между собой, стали бы они заботиться о потомстве?

И зачем было бы потомству заботиться о них, соблюдать их соглашения и договоры, считаться с их приверженностями и обещаниями? Между тем, безо всех этих обязательств перед будущим они не смогли бы жить и работать; без этих обязательств ткань общества была бы непрочной и постоянно бы разрывалась.

---

<sup>5</sup> Ibid., Ch. III, Sec. 1.

<sup>6</sup> Edmund Burk's speech on *Conciliation with America* (1775).

### 3. Избиратели, недавно получившие право голоса

Доктрина народного суверенитета является древним, освященным веками учением. Но вплоть до второй половины XIX века она не подразумевала наделения народа избирательными правами. Например, когда в 800 году нашей эры был коронован Карл Великий, выразителем воли народа считался папа римский. Подобное называлось принципом “добродетельного представительства”.<sup>7</sup> Согласно этому принципу, считается, что те, кто не могут голосовать за неимением у них избирательного права или потому, что являются младенцами, либо вовсе еще не родились, имеют выразителем своих интересов кого-то вроде папы римского, короля или парламента.

С данной коронацией, произошедшей в 800 году нашей эры, состоялся переход империи из рук греков в руки германцев. Следовало найти объяснение, почему отселе правомочным преемником римских цезарей становился германский князь, а не император Византии. Сан императора не был наследственным, так что Карл Великий в любом случае не смог бы передать его потомку; император не назначался папой римским; он был избран германскими князьями, входившими в коллегию выборщиков. Поэтому необходима была некая доктрина, способная дать надлежащее обоснование, способная заставить всех уверовать в то, что Карл Великий является законным преемником Цезаря.

Публицисты новой империи взяли за основу общепринятую теорию, согласно которой “власть императора как преемника римских цезарей изначально основывалась на акте передачи, осуществленном народом по царскому закону.”<sup>8</sup> Они утверждали, что то, что случилось однажды, в начале императорской власти, должно будет случаться и впредь всякий раз, как будет освобождаться трон. По мере того как империя “вымирает или возвращается народу”, и тогда народ должен выбирать нового императора, становится возможной даже “передача” империи от одной нации другой — в данном случае, от

---

<sup>7</sup> Выдающимся защитником “добродетельного представительства” являлся Бёрк. См. его речь: *Edmund Burk On the Reform of the Representation of the Commons in Parliament* (1784).

<sup>8</sup> Otto von Gierke *The Development of Political Theory*, translated by Bernard Freyd (1939; оригинал впервые опубликован в 1880 году), p.92.

греков германцам. Разумеется, тот "народ", на долю которого якобы выпало подобное употребление собственной власти, не обладал ни правом голоса, ни какими либо иными способами волеизъявления. Считалось, что он желал, чтобы кто-то использовал его власть за него самого. Так, коронацию Карла Великого осуществил за него папа римский: он "просто провозгласил и осуществил волю народа".

Все это представляется нам делами давно прошедших дней. Но если мы отвергнем добродетельное представительство, все равно останется вопрос: если ни папа, ни король, ни состоящий из магнатов парламент не могут представлять *народ*, как может служить выразителем и вершителем воли *народа* большинство избирателей? Утверждение, согласно которому народ может представлять папа римский, кажется неудобоваримым для современных людей. Но столь ли удобоваримы утверждения, что народ может представлять сумма голосов какой-то группы людей? Суть головоломки в том, что если *народ* как коллективный орган являет собой истинных обладателей суверенитета, то народ как совокупность избирателей обладает различными, противоречивыми интересами и мнениями. Электоральное большинство нельзя считать представителями всей нации.

Можно подумать, что данное различие утрачивает силу в случае, если избирательным правом обладают очень многие, но это не так. Разве не может подавляющее большинство людей, способных избирать, считаться фактическим эквивалентом всего народа? Нет, не может. Как бы ни было велико число голосующих, это не увеличивает вероятности того, что их совокупность будет адекватно представлять общий интерес. Думаю, опыт массовых выборов XX века убеждает нас как раз в обратном: чем больше масса народу, до которой надлежит донести информацию, масса, в которой следует адресовать те или иные доводы, тем менее реалистичным и более разнородным становится общественное мнение.

Все это покажется странным, если вспомнить о том, что политическая демократия, какой мы ее знаем ныне, является очень молодым политическим явлением. Пожалуй, можно сказать, что моральная предрасположенность в пользу всеобщего избирательного права была заложена американской и французской революциями в конце XVIII века. Но (вплоть до конца XIX века) реальное продвижение ко всеобщему избирательному

праву на деле было медленным и прерывистым. В 1900 году в Великобритании избирательным правом обладало только 11 процентов населения, в 1922 году — 43 процента. Представление в 1918 году "народного акта" почти утроило электорат, упростив крайне сложные правила голосования и распространив избирательное право на женщин, достигших тридцатилетнего возраста и имеющих статус постоянно проживающих в стране. Во Франции обладатели права голоса составляли на выборах 1881 года 27 процентов, а в 1951 году — 45 процентов. Вплоть до последней четверти XIX века в большей части Западной и Северной Европы электорат составлял не более 5 процентов от всего населения. В 1890 году правом голоса обладало в США около 15 процентов населения. И только со времен первой мировой войны — вследствие распространения избирательного права на женщин, а в известной степени, также и на чернокожих — доля электората возросла до 30 процентов.

Массовый электорат представляет собой нечто совершенно новое, он гораздо новее идей, идеалов, институтов и практик либерального государства. Политические ораторы часто полагают, что народные массы получили собственные свободы благодаря голосованию. На деле же они получили право голоса только после того как получили свои свободы, и получили они их во многом потому, что невозможность голосовать воспринималась свободными людьми как несовместимая с равенством достоинств.<sup>9</sup> Билль о правах (1689) почти на два века старше всеобщего избирательного права в Великобритании. Наделенный правом голоса народ не устанавливал того правила, что все власти подчиняются закону, что законы следует создавать, изменять и применять в соответствии с надлежащей процедурой, что легитимное правительство должно обладать согласием управляемых.

Я особо подчеркиваю эту сторону дела потому, что она проливает свет на одно весьма неприятное обстоятельство, открывшееся в этом веке, а именно, что наделенные избирательным правом массы, как это ни удивительно, не были в числе тех, кто упорней других защищал институты свободы.

---

<sup>9</sup> James Bryce *Modern Democracies*, Vol. I, Ch. IV. См также: John Stuart Mill *Considerations on Representative Government*. In: *On Liberty, Representative Government, The Subjection of Women* (London, Oxford University Press, 1946), ch. VIII, pp. 272—294.

## ГЛАВА IV. ОБЩЕСТВЕННЫЙ ИНТЕРЕС

### 1. Что такое общественный интерес?

Рассмотрим вопрос о том, кто и как обеспечивает долговременную репрезентацию интересов невидимого сообщества в практической работе по управлению современным государством.

В обычных обстоятельствах нельзя ожидать, что избиратели смогут быть выше собственных партикулярных, местных, эгоистичных взглядов. Это все равно, что ожидать от людей, трудящихся на равнине, что они начнут обозревать землю как бы с высоты горных вершин. С точки зрения их собственной ситуации, выйти за пределы которой им как частным лицам не так-то просто, избиратели, как правило, бывают склонны полагать, что все, что является очевидным благом для них, должно быть так же хорошо для всей страны, должно почитаться за благо и самим Господом Богом.

Я далек от мысли, будто избиратели не имеют права на то, чтобы их интересы были представлены. Но их интересами и мнениями не следует ограничиваться. Как таковые они не являются единственными слагаемыми общественного интереса. Такие интересы, если они истинны, являются подлинным отражением того, что думают различные группы избирателей, и никаким особым авторитетом не обладают. Опросы Гэллопа представляют собой отчеты о том, что думают люди. Но тот факт, что большинство людей, участвовавших в опросе думают то-то и то-то, сам по себе ничего не говорит о том, насколько правильна проводимая публичная политика. Ибо в силу самой природы вещей способность этих людей выносить суждения по масштабным вопросам является ограниченной, и статистическая сумма их мнений не есть окончательный вердикт по данному вопросу. Скорее, это начало рассмотрения вопроса. В ходе этого рассмотрения их мнения обязательно должны быть сопоставлены со взглядами тех, кто реализует, защищает и развивает общественные интересы. Практическая публичная политика как раз и состоит во взаимоприспособливании этих двух взглядов.

Теперь спросим себя: как распознать общественный интерес, как выносить суждения о нем? Из вышесказанного явствует, что на этот вопрос невозможно ответить, попытавшись предсказать, что может или могло бы выразить невидимое общество со всеми его родившимися и неродившимися членами, имея они все возможность проголосовать. Для того чтобы определить общественный интерес нет смысла играть с теми или иными представлениями о воображаемом плебисците. Мы не можем знать даже того, что сами будем думать через пять лет, и уж подавно неведомо нам, что будут думать на пути к избирательным кабинкам те, кто сейчас еще лежит в колыбели.

И все же интересы этих последних, какими мы видим их сейчас, находятся в поле общественных интересов. Мы не можем не верить в то, что ныне живущих взрослых людей объединяет один и тот же общественный интерес. У них, однако, общественный интерес смешивается и часто расходится с их частными и особенными интересами. Думаю, в этом смысле можно считать общественный интерес тем, что выбрали бы люди, если бы они обладали ясным представлением о предмете, мыслили бы рационально, действовали незаинтересованно и доброжелательно.

## *2. Уравнения реальной жизни*

О разумном человеке, действующем в реальном мире, можно сказать, что он сам находит момент равновесия между желаемым и возможным. Делать все, что угодно, мы можем лишь в воображаемых мирах. В реальном же мире нам всегда приходится решать уравнение, членами которого являются возможное и желаемое. В определенных пределах у человека имеется свобода выбора относительного того, как именно уравнивать эти члены. Если он зарабатывает себе на жизнь, нанимаясь сдельно, он может предпочесть поработать поусерднее, а затем побольше потратить. Или же он захочет меньше работать и меньше тратить. Но работать меньше и при этом тратить больше он не сможет.

Действительность поставляет нам практические задачи в виде длинной и запутанной вереницы уравнений. "Фактами жизни" мы склонны называть счета, бюджеты, ход борьбы, результаты выборов. Иногда, но не всегда члены уравнения по-



лучают количественное — денежное — выражение, реализуясь как спрос и предложение, доход и расход, актив и пассив, экспорт и импорт. Реальный выбор здесь очерчен вопросом о возможности приведения членов уравнения к равновесию. Ибо в любом случае речь идет о подсчете.

Например, в публичной жизни можно сбалансировать бюджет, либо ограничив расходы суммой, равной количеству собранных налогов; либо подняв налоги, подтянув их к уровню расходов, либо скомбинировать оба варианта, либо воспользоваться займами или грантами помощи от других правительств, либо прибегнуть к принудительному кредитованию, либо использовать комбинацию названных мер. Так или иначе, бюджет всегда оказывается сбалансированным. Истинная природа подобных подсчетов будет яснее для нас, если вместо того чтобы говорить о “несбалансированном бюджете”, мы говорили бы о бюджете, сбалансированном не налогами, а займами, о бюджете, сбалансированном инфляцией, бюджете, сбалансированном субсидиями. Правительство, неспособное собрать достаточно денег с помощью налогов, займов, иностранных грантов или введения неразменных бумажных денег, не сможет расплатиться по своим счетам и выплатить зарплаты своим служащим. В ходе банкротства банкрот помимо воли приводится в состояние баланса. Его принуждают сбалансировать собственные счета, понизив расходы до уровня доходов.

Выбор способа балансирования бюджета остается открытым, но в известных пределах, о которых необходимо помнить публичным лицам. Остановливаясь на конкретном выборе, они оказываются перед новыми уравнениями. Предположим, что бюджет можно сбалансировать, подняв налоги: насколько можно их поднять? Насколько-то можно, но не до бесконечности. Жестких критериев здесь нет. Но хотя мы и не можем дать количественное выражение всем уравнениям, это не освобождает нас от необходимости обеспечивать их сбалансированность. Без прикидок здесь не обойтись. Практическое суждение требует догадки, основанной на информации: с чем легко смирятся налогоплательщики, на что они пойдут неохотно, что вызовет у них сопротивление или желание уклониться? Хотя всевозможные предположения не могут быть переведены на язык цифр, расчетливые люди делают свои прикидки так, как если бы они решали уравнение.



Решение о том, как именно балансировать счета, должно отражать и другие суждения, например, о том, каковы потребности военной сферы в связи с наличной международной ситуацией; в какой фазе находится бизнес-цикл в отношении потребности в повышении или понижении спроса; в каком состоянии находятся международные денежные счета; какова необходимая потребность в публичных работах и мерах социального обеспечения и что из этого относится к области желательного, но не обязательного. Каждое из этих суждений, в свою очередь, представляет собой вершину пирамиды, составленной из уравнений: например, следует ли расширить или сократить наше присутствие в той или иной части мира, учитывая те последствия, к которым привели решения, принятые по другим частям мира.

Таким образом, можно сказать, что публичная политика сплошь состоит из уравнений. При этом областью выбора является вопрос, как именно добиваться равновесия. По логике вещей *икс* должен стремиться точно уравновесить *игрек*. С теми же ограничениями, которые налагает специфика предмета (а их надлежит выявить), баланс достигается добавлением к какому-то из членов уравнения или вычитанием к нему.

Чаще всего члены уравнения отличаются друг от друга тем, что один оказывается приятнее, удобнее или популярнее другого. В общем и целом, более приятная и легкая для нас сторона отражает наше желание, а наиболее трудная — то, что требуется для удовлетворения этого желания. Так, важнейшие уравнения войны и мира, платежеспособности, безопасности и порядка всегда предполагают наличие жесткого или мягкого, приятного или болезненного, популярного или непопулярного выбора. Легче набрать необходимые голоса для приобретений, чем для налогов, для активизации потребления, чем для стимулирования производства, для защиты рынка, чем для придания ему открытости, для инфляции, чем для дефляции, для займов, чем для сбережений, для требований, чем для компромиссов, для непреклонности, чем для гибкости, для того чтобы угрожать войной чем, для того чтобы готовиться к войне.

Поставленные перед необходимостью выбирать между жесткостью и мягкостью, демократические правительства, как правило, демонстрируют склонность доставлять удовольствие как можно большему числу избирателей. Электорат же, как

правило, оказывает давление в направлении смягчения условий. Поэтому-то когда решающим в государстве становится голос выборных органов и мнения масс, правительства оказываются не в состоянии справиться с действительностью, не окажись в их рядах государственного деятеля, способного противостоять наклонностям избирателей; при отсутствии такового политики занимаются лишь разжиганием названных наклонностей масс и эксплуатацией этих мнений.

Таким образом, наблюдается общая тенденция скатывания, как бы вследствие гравитации, к неплатежеспособности, к небезопасному состоянию фракционного раскола, к эрозии свободы и гиперболизации войн.

## ГЛАВА V. ДВЕ ФУНКЦИИ

### 1. Выборный исполнитель

Думаю, наше исследование достаточно убедительно показало, что народное правление нельзя воспринимать некритически — как институт, принципы которого раз и навсегда утвердились и не подлежат дальнейшему обсуждению. Мы вынуждены согласиться с сэром Генри Мейном, писавшим лет семьдесят назад, что “действительная история народного правления со времени его введения в современном виде в страны цивилизованного мира... мало чем подтвердила убеждение, согласно которому народному правлению уготована большая будущность. Скорее, опыт говорит о том, что народное правление характеризуется крайней хрупкостью и с момента его появления все формы правления стали менее надежными, чем ранее.”<sup>1</sup>

Ранее мы говорили об ослаблении исполнительной власти как о причине той хрупкости, о которой идет речь у Мейна. Это ослабление, утверждал я, состоит в том беспорядке, который проистекает из функциональных сбоев в отношениях между, с одной стороны, исполнительной властью, а с другой, собраниями представителей и электоральными массами.

Подверженность демократических государств подобным сбоям объясняется тем, что исполнитель, находящийся в зависимости от результатов выборов, оказывается изначально слабее избранных представителей. В демократических государствах нормальным является перетекание власти из центра правления в избирательные округа.<sup>2</sup> Нормальная тенденция выбо-

---

<sup>1</sup> Sir Henry Maine *Popular Government* (1886), p.20.

<sup>2</sup> Yves R. Simon *Philosophy of Democratic Government*, p. 136 цитирует Джефферсона — *Jefferson Notes on Virginia* (Memorial ed.; Washington, 1903) Vol. II, pp. 162—163 (автор анализирует явление, которое он называет “оскудение капитала конституции”): “все полномочия правления, законодательные, исполнительные и судебные, восходят к законодательному органу. А концентрация их в одних руках есть не что иное, как правление, деспотическое по определению. Ситуация не

ров состоит в том, чтобы ограничивать избранных лиц ролью агентов организованного большинства. Правда, современные демократические правительства являются крупными правительствами с точки зрения числа членов, с точки зрения масштаба и разнообразия осуществляемых проектов и вездесущности своих вмешательств. Но быть крупным вовсе не обязательно означает быть сильным. На деле, они не столько сильны, сколько раздуты, и эта раздутость есть следствие их слабости, их неспособности противостоять давлению со стороны особых интересов и бюрократического чиновничества департаментов.

Как правило, конкуренция на электоральном рынке функционирует в соответствии с законом Грешема: бумажные деньги вытесняют из обращения деньги металлические. Наименее конкурентоспособным оказывается кандидат, который — подобно Бёрку на выборах в Бристоле — обещает избирателям хранить верность собственному пониманию и собственному суждению. Наилучшие же шансы у того кандидата, который предложит себя в качестве агента, делегата, рупора, мальчика на посылах данного блока избирателей.

В современном демократическом государстве должность главы исполнительной власти должна быть выборной. Но так как в химически активном растворе современности начисто растворяются такие качества, как наследственность, предписания, предназначение, общественное положение и ранг, исполнительные органы оказываются всецело зависящими от результатов выборов. Они не обладают ни статусом, ни гарантированными сроками пребывания в должности, что укрепило

---

меняется оттого, что эти полномочия рассеяны по разным органам, а не концентрируются в каком-то одном. Имей мы сто семьдесят три деспота вместо одного, они угнетали бы нас ничуть не меньше, чем этот один. Сомневающимся укажу на Венецианскую республику. Столь же мало значит для возможностей нашего волеизъявления и то, что все они избраны нами самими. *Электоральный деспотизм* — отнюдь не та форма правления, за которую мы боролись; последняя должна не только основываться на принципах свободы, но и обладать таким разделением по разным частям магистрата правящих властей, такой их сбалансированностью, которая не позволяла бы ни одной из частей выходить за установленные для нее законом пределы, будучи эффективно ограничиваема и сдерживаема другими частями."

бы их совесть, придадо бы им силы для противостояния натиску общественного мнения и защиты публичного интереса.

Они недолго остаются на своих должностях, и даже для этого недолгого пребывания им необходимо постоянно маневрировать и манипулировать фракциями и группами влияния. Их политика должна строиться на точном подборе комбинаций и формулироваться таким образом, чтобы привлекать к себе и удерживать эти комбинации. Бывают моменты, “звездные часы” сообществ, когда члены их поднимаются над собственными эгоистическими стереотипами ради единения и товарищества. Но такие моменты редки. Не из них состоит повседневность демократии, о них же вспоминают как о некоем пригрезившемся во сне чуде. Повседневная рутина демократической политики не позволяет избранным чиновникам исполнительной власти надолго упускать из виду текущее состояние дел, зеркалом которого являются избирательные округа. Они не могут позволить себе чересчур заглядываться на то, что происходит за окнами — в мире, находящемся за пределами округов.

## 2. Защита исполнителя

В XIX веке истинные демократы заботились в первую очередь об обеспечении представительности собраний и о расширении контроля собраний над исполнительной властью. Верно то, что проблема неадекватности исполнителей, задавленных и полностью подчиненных собранию, в огромной степени занимала умы отцов-основателей на филадельфийском съезде, эта же проблема никогда не переставала занимать критиков и оппонентов демократии. Но вплоть до XX века данная проблема не обретала нынешней остроты и неотложности. То, что подобная проблема существует, было хорошо известно. Но это не была проблема, требующая срочного разрешения.<sup>3</sup>

В течение нескольких поколений, предшествовавших 1914 году, Запад наслаждался прекрасной политической атмосферой. Кроме того, тогда еще не вполне проявились последствия прогрессирующего процесса обретения всем населением политических прав, эмансипации и секуляризации. Правит-

---

<sup>3</sup> Исключение составляет книга: Woodrow Wilson *Congressional Government*, Ch. 5.

тельства все еще обладали авторитетом и властью, не завися ни от собраний, ни от электората. Они все еще продолжали черпать собственный авторитет из традиционных источников — неписаных законов, наследственных прерогатив и освященных временем обычаев.

Между тем, понимание необходимости защиты исполнительной и судебной властей от представительных собраний возникло давно.<sup>4</sup> Было изобретено множество средств, предназначенных для смягчения, нейтрализации, сдерживания и сбалансированности давления, оказываемого на исполнителей различными партиями, фракциями, лобби и сектами. По утверждению Брайса, данные средства существуют в одной из двух возможных общих форм; одна из них сводится к установлению конституционных ограничений полномочий собраний, а другая — к ослаблению их “посредством дробления единства народной власти”.<sup>5</sup> Это достигалось при помощи раздельного проведения выборов в законодательные и исполнительные органы или путем проведения выборов в законодательные органы в другое время и с иным делением на избирательные округа.

Самих по себе конституционных механизмов никогда не было достаточно для защиты исполнительной власти. Много изобретательности и реформистской энергии было приложено к поиску альтернативных путей обеспечения защищенности судебной, исполнительной и административной функций для того мощного давления, которое оказывается на них “политикой” и “политиками”. Цель состоит в том, чтобы отделить эти функции от электорального процесса. Судебная власть должна быть свободна от страхов и соблазнов. Между решениями, выносимыми судами, и результатами выборов не должно быть никакой связи. Гражданская служба, военная служба, дипломатическая служба, научно-технические учреждения, квазисудебные административные трибуналы, инвестиционные комиссии, публичные школы и образовательные заведения; все они должны быть принципиально независимыми от выборов. Данные реформы вдохновлялись теми удручающими результатами, которые принесла система распределения государствен-

---

<sup>4</sup> Hamilton, Jay, Madison *The Federalist* (Modern Library), No. 48, pp. 322—326; No. 49, pp. 330—332; No. 71, pp. 464—466.

<sup>5</sup> James Bryce *Modern Democracies* (1921), Vol. II, Ch. LXIII.

ных должностей среди сторонников победившей на выборах партии; эти реформы подавались именно как практические средства спасения от очевидных зол.

Вместе с тем, они несут в себе некий принцип, который, когда ему позволяется зайти достаточно далеко, начинает затрагивать истоки сбоев в современной демократии. Этот принцип гласит, что хотя публичные лица, чиновники, и избираются электоратом, либо назначаются народными избранниками, они подотчетны в первую очередь не избирателям, а закону и должны оцениваться по профессиональным критериям, определяющим степень соответствия их навыков и знаний тем требованиям, которые предъявляет им их поле деятельности, по степени добросовестности и ответственности, с какой они относятся к правилам и границам доверенной им сферы, кои они поклялись соблюдать.

### *3. Избиратели и исполнители*

Данный подразумеваемый принцип можно сформулировать и по-другому, в виде утверждения, что хотя электорат и выбирает правителя, он не является их коллективной собственностью и они не имеют права им командовать. Он же обладает определенными обязанностями относительно своей должности, но не относительно избирателей. Задача этих последних — найти исполнителя должности, а не управлять им. Я сознаю, что данный принцип, в том виде как я его сформулировал, противоречит общепринятой точке зрения, согласно которой в условиях демократии публичные лица являются слугами (то есть агентами) народа (то есть электората). В контексте реальной политики сказанное мной поначалу должно показаться чем-то вроде благого пожелания.

Однако есть основания полагать, что здесь имеет место нечто большее, чем просто образчик пустого абстрактного теоретизирования. Одним из таких основания является то, что до сравнительно недавнего времени именно этим принципом обычно руководствовались при избрании правителей как светских, так и духовных.

Во времена раннехристианской церкви, говорится в *Деяниях Апостолов* (VI), двенадцать апостолов призвали к себе большинство учеников своих и говорят: "Выберите из себя се-

меро человек, слывавших людьми чести, людьми, исполненными Духа Святого и мудрости, которых мы можем назначить на это дела." Когда эти люди были избраны и вознесли молитву, "апостолы... возложили руки им на головы". С момента посвящения в должность они являлись уже слугами не избравшего их большинства, а самого Бога.

Этот же принцип применялся и при избрании папы римского. Как говорит Суарес, "папа избирается кардиналами, но полномочия свои он получает непосредственно от Бога"<sup>6</sup>. Данный принцип действовал и при избрании королей. После избрания короля выборщиками, его короновали и миропомазывали. С этого момента он не нес ответственности перед избравшими его; его ответственность состояла в выполнении клятв. Акт избрания не связывал правителя с выборщиками. И та, и другая сторона произведенного действия несла обязанность только в отношении поста, на который выбирали; выборщики отвечали за избрание достойного короля, а король — за то, чтобы с достоинством исполнять свой долг.

Думаю, присмотревшись к этим примерам, мы обнаружим, что как таковой принцип избрания именно в том и состоит, что выбирают не кого-то, кто будет представлять в правительстве выборщиков, а самих правителей. Между избранием исполнителя и избранием представителя существует громадное различие, хотя оно и не слишком хорошо осознается. Ибо в то время как исполнитель по чести обязан не считать себя агентом выборщиков, от представителя наоборот ожидают, что он будет именно их агентом — разумеется, в пределах разумного и не противореча общему публичному интересу.<sup>7</sup>

Данное различие глубоко укоренено в политическом опыте западного общества и, хотя его не признают как принцип, оно незримо присутствует в наших моральных суждениях. Любой, у кого имеется дело в суде, обладает, по нашему мнению, правом быть представленным юристом, который согласно закону и кодексу профессиональной практики должен быть сторонником и защитником своего клиента. Но это означает не только то, что и его оппонент получит эффективного представителя, но и то, что дело пойдет в суд, а там судья не

---

<sup>6</sup> Yves R. Simon, *op. cit.*, p. 174.

<sup>7</sup> Hamilton, Jay, Madison, *op. cit.*, No. 10, pp. 55—62.



является чьим-либо адвокатом и не имеет клиентов. Судья связан своими судебными обязанностями. Эти же этические критерии действуют, хотя и не столь жестко, в исполнительной ветви правительства. Никакой президент, никакой глава департамента не может позволить себе признать, что пользовался своей должностью для продвижения интересов того или иного клиента или группы давления или даже партии. Все его действия должны представлять собой пример подчинения профессиональным обязанностям, что означает незаинтересованность и рациональность. Короче, он никогда не должен признаваться в том, что для того чтобы заручиться голосами он жертвовал благом общества и играл в "политику". Правда, сплошь и рядом он жертвует этим благом. Но добродетель его состоит в верности публичным интересам. И он должен, как минимум, лицемерно представляться таковым.

Говоря же о собрании представителей, мы имеем дело с иным имиджем, здесь названное этическое правило если и применяется, то не жестко и не требовательно. В весьма значительной степени представитель является агентом, так что имидж его добродетели походит скорее на тот, который свойственен юристу, а не судье. Конечно, случается, что фактически в его ведении оказывается одна из главных государственных должностей; так бывает в случаях, когда голосование идет фактически по вопросу объявления войны или ратификации договора. Но чаще всего дела, выносимые на суд собрания, наделяют его правом и даже обязанностью считаться с интересами и чаяниями электората и, в разумных границах, оказывать им посильную поддержку. Ибо эффективная репрезентация избирателей имеет неоценимое значение для поддержания свободы и порядка в цивилизованном государстве. Но не следует смешивать репрезентацию с правлением.

#### 4. Ослабление исполнителя

Пытаясь понять, что из себя представляет недуг, поразивший демократический способ правления, я остановился на лежащей в его основе двойственности функций: *управлении*, то есть приведении в действие законов и осуществлении законодательных инициатив, и *репрезентации* живых людей, являющихся объектом управления и обязанных платить, рабо-

тать, сражаться и, возможно, умирать за то дело, которое ведет правительство. Сбою в действии данных основополагающих функций я и приписываю ту катастрофу, которая постигла демократию в XX веке.

Давлением собраний представителей и общественного мнения исполнительная власть была ослаблена, зачастую она почти впадала в состояние бессилия. Этот сбой правящей власти подтолкнул демократические государства к совершению катастрофических, а может быть и фатальных ошибок. Кроме того, он превратил собрания представителей если не всех, то большинства демократических государств из защитников прав местностей и личностей в олигархические структуры, подчиняющиеся своим боссам и угрожающие безопасности, платежеспособности и свободам государства.

В традициях западного общества — основывать цивилизованное правление на принципе взаимоуравновешивания (взаимного сдерживания, взаимного ограничения, взаимной компенсации, взаимодополнения, взаимной подпитки и взаимообучения) двух властей, выполняющих две разные функции.

В нашем веке балансу двух властей был нанесен серьезный ущерб. В современных демократиях соединились два великих эволюционных течения, и это ослабило, выхолостило, лишило жизненной силы исполнительную власть. Одним из проявлений этого явилось чудовищное увеличение общественных расходов, идущих в основном на войну и реконструкцию<sup>1</sup>; это увеличило власть собраний представителей, которые голосуют за ассигнования, от которых зависит деятельность исполнительной власти. Другое изменение, способствовавшее ослаблению исполнительной власти, — усугубляющаяся неспособность подавляющего большинства демократических народов верить в реальность нематериального. Это лишило правительство не поддающегося определению авторитета, источником которого является традиция, древние обычаи, посвящение в сан, почитание, неписанные законы, престиж, наследственность, иерархия.

В начале нашего конституционного развития обладателем сильнейшей власти в королевстве был король, подчинивший себе крупнейших баронов. К тому же корона была тем центром, из которого во все стороны расходились лучи не поддающейся определению власти и господства. Когда королю нужны были люди и деньги для ведения войн, он созывал

представителей графств и местечек, располагавших необходимыми ему человеческими и денежными ресурсами. Но не поддающиеся определению полномочия вкупе с весьма значительными земельными владениями и многочисленными подданными все еще оставались в руках самого короля. Постепенно, по прошествии веков, власть парламента над ресурсами правительства возрастала. Им суждено было составить большую часть гораздо более внушительного целого. Одновременно с этим, высвеченная Просвещением и секуляризацией, уменьшалась в человеческих душах не поддающаяся определению власть.

В стрессах и напряжениях великих войн XX века исполнительная власть попала в изощренную зависимость от собраний представителей, так как ей приходилось расходовать огромные денежные и человеческие ресурсы. В то же время, исполнитель окончательно лишился не поддающейся определению власти: опасаясь тех или иных шагов собрания представителей, он попал под сильный соблазн обойти его или поставить его вне закона; именно это случилось с Франклином Д. Рузвельтом в период второй мировой войны. Важно и по крайней мере поучительно то, что если в ходе первой мировой войны почти все западные правительства переживали большие трудности, конституционные монархии Скандинавии, Нидерландов и Объединенного Королевства продемонстрировали наибольшую способность преодолевать тяготы, сохранять порядок вместе со свободой, чем такие республики, как Франция, Германия, Испания и Италия. В определенной степени это может объясняться тем, что в условиях республики правящая власть, будучи полностью секуляризованной, утрачивает изрядную долю былого престижа; иначе говоря, в условиях республики она оказывается лишенной всех иллюзий прирожденного величия.

Это исчезновение не поддающейся определению власти и полная зависимость от собраний представителей и электоральных масс нарушили баланс властей, выполняющих в государстве две разные функции. Исполнитель утратил как материальную, так и нематериальную власть. Собрания представителей и электоральные массы обрели монополию на действительную власть.

Такова внутренняя революция, породившая сбой в конституциональной системе либеральных демократических государств.

## ГЛАВА VI. ТОТАЛИТАРНАЯ КОНТРРЕВОЛЮЦИЯ

### *1. Ее несомненные уроки*

Мы в состоянии кое-что выяснить относительно того, какого рода несостоятельность привела к катастрофе современные демократии, исходя из природы контрреволюций, в ходе которых были подорваны и низвергнуты столь многие из них. Контрреволюции бывают разного рода. Наибольшего внимания заслуживают советская коммунистическая, итальянская фашистская, немецкая национал-социалистическая, испанская фалангистская, португальская корпоратистская, а также контрреволюции Тито и перонистов... Помимо этих организованных контрреволюционных движений, выступающих с доктринами, отличающимися антилиберальным и антидемократическим характером, в значительной части мира существует очень сильная тенденция демонтажа демократической системы при сохранении фасада демократических институтов. Все еще сильны страны, в которых выборы являются свободными и истинными и где гражданским свободам ничто не угрожает. Но они в меньшинстве и доля их все сокращается.

Так вот: всем этим контрреволюционным движениям присущи две общие черты. Одна из них — отделение правящей власти от основной массы электората. В тоталитарных государствах оно достигается исключением свободных выборов; в большом числе нетоталитарных, но тоже недемократических государств это отделение происходит вследствие установления контроля над выборами и фальсификацией их результатов.

Другой общей для всех контрреволюций чертой является то, что политическая власть, отобранная у электората, партий и партийных боссов, затем передается некоему элитарному органу, отличающемуся от народных масс особым образованием и особым предназначением. Как правило, тоталитарные революции ликвидируют элиты, существовавшие при прежнем режиме, а затем набирают из специально подготовленных, особо преданных и высоко дисциплинированных личностей собственную элиту. В других случаях новых правителей после краха либерально-демократической системы выдвигают из предста-

вителей прежних устоявшихся элит — из армейского офицерства, из духовенства, из верхушки бюрократии или из дипломатических корпусов, из университетской профессуры.

Примечательно, что частью реакции на практическую несостоятельность демократических государств всегда оказывается минимизация электорального процесса или полный отказ от него; при этом исполнительную функцию берут на себя — чаще всего с согласия народа — люди, обладающие особой подготовленностью и особой личной преданностью делу управления государством. В ослабленных же демократических системах политики, за редким исключением, представляли собой людей, не слишком уверенно чувствовавших себя в своей должности. Многие из первых лиц государства являлись новичками, импровизаторами и любителями. После того, как в ходе революции происходило смещение подобных людей, преемниками их, скорее всего, оказывались либо представители новой революционной элиты, либо элиты, сохранившейся в системе додемократических институтов, таких как армия, церковь и бюрократия.

Такие постдемократические руководители каждый по-своему (идеологические различия между ними могут достигать диаметральной противоположности) демонстрировали полный отрыв от народных масс. Они оторваны от масс не только потому, что обладают правом арестовывать и убивать людей. На данной разновидности власти они долго бы не продержались. Но им присуща также и некая аура величия, она-то и заставляет окружающих подчиняться им. Данная аура возникает из веры простых людей в то, что сами эти правители следуют кодексу чести и демонстрируют самодисциплину, назначение которой — преданное служение целям, выходящим за рамки их личных вожделений и их частной жизни.

## 2. Прогноз

Природа описанных контрреволюций отражает наличие у современных либерально-демократических государств некоего существенного порока. Этот порок, как я уже сказал, состоит в ослаблении исполнительных функций правительства — практически, в параличе этих функций. И такое сильное средство, как контрреволюция требуется, с одной стороны, для того что-

бы не допустить попра́ния правительства электоральным процессом, не допустить внедрения этого последнего в управление, а с другой стороны, для того чтобы наделить правительство не только всеми материальными возможностями, но и не поддающейся определению силой величия.

Государством можно управлять, и не даруя народным массам всей полноты представительства. Но подобное не может долго продолжаться в отсутствие правительства, способного управлять и фактически управляющего. Поэтому если перед народом стоит выбор: либо быть представленным в собрании, не умеющем управлять, либо находиться под управлением, не будучи представленным в соответствующих органах, — не приходится сомневаться в том, какой именно вариант примет народ. Он выберет авторитет, несущий в себе перспективу патернализма, а отнюдь не свободу, коль скоро та таит угрозу братоубийства. Ибо без управления крупные сообщества существовать не в состоянии. И никто не потерпит, чтобы идеалы свободы и демократии стали помехой в управлении.

Современные демократии переживают серьезный кризис. В этом веке они пережили великие катастрофы, и последствия этих катастроф накладываются одно на другое. И еще не ясно, чем все это закончится. Та часть мира, в которой демократия чувствует себя в безопасности, сократилась. Она все еще продолжает сокращаться. Ибо с течением времени неполадки, выявившиеся в функционировании демократии<sup>4</sup> в этом веке, становились все более серьезными.

Продолжающаяся практическая неспособность управлять обязательно приведет — правда, неизвестно, в какой форме и под какими знаменами — к контрреволюционным мерам, направленным на установление сильного правления. Альтернативой этому являются попытки противостоять скатыванию к контрреволюции, попытки изменить направление движения. Но этого достичь гораздо труднее. Этот путь нуждается в народной поддержке радикальных мер по возрождению правительства, достаточно сильного, для того чтобы править, достаточно сильного, для того чтобы противостоять посягательствам со стороны собраний представителей и общественного мнения, достаточно сильного, для того чтобы гарантировать неприкосновенность перед лицом давления масс личных свобод.

Глупо было бы пытаться предсказать, удастся ли разрешить кризис демократического государства при помощи подобной внутренней реставрации и возрождения, либо для этого потребуются контрреволюция. Нет сомнения, что угроза контрреволюции сильнее в тех странах, где ниже шансы на выживание. Нет сомнения, что у реставрации и возрождения наилучшие перспективы в тех странах, где имеют глубокие корни и долгую историю традиции цивилизованной жизни как особой, характерной для западного общества публичной философии.

## ГЛАВА VII. ПРОТИВНИКИ ЛИБЕРАЛЬНОЙ ДЕМОКРАТИИ

### 1. Либерализм и якобинство

Мы живем в эпоху контрреволюции, поднятой народными массами против либеральной демократии. Подобное представляет собой реакцию на неспособность Запада справиться с порожденными XX веком несчастьями и тревогами. Это было опробование либеральных демократий, выявившее их недостатки — недостатки не только в плане способности успешно управлять в периоды войн и восстаний, но и в плане способности защищать и сохранять ту политическую философию, которая лежит в основе либерального образа жизни.

Оглядываясь на XVIII век, положивший начало современным демократическим движениям, можно различить в нем две расходящиеся линии развития. Один из них — это путь прогресса в условиях либеральной конституционной демократии. Второй — пугающий путь формирования условий тоталитаризма.<sup>1</sup>

Одним из первых смысл происходящего понял Алексис де Токвиль. Он предвидел, что «та форма угнетения, которая угрожает демократическим нациям, ни в чем не будет напоминать то, что было раньше»<sup>2</sup> более того, он видел изначальное различие между здоровым и угрожающим развитием демократии.

В 1833 году, после своей поездки в Америку, где он предсказал нависшую над массовой демократией угрозу, де Токвиль посетил Англию. Там на него произвела сильное впечатление противоположность в отношении английской аристократии к впервые обретшим право голоса массам избирателей, к которым та начинала приспосабливаться, и отношением французской знати, описанным им в *Ancien Regime*.<sup>3</sup> Это подтолкнуло его к следующим размышлениям об

---

<sup>1</sup> См.: J. C. Talmon *The Rise of Totalitarian Democracy*.

<sup>2</sup> Токвиль А. Демократия в Америке. М.: Прогресс, 1992. С. 496.

<sup>3</sup> Де Токвиль не написал книги об Англии, подобной той, которую он написал об Америке, или той, какую позже написал о Франции. Его



“... изначально существовавших различиях между поведением правящих классов в Англии и во Франции. В Англии знать, эта опора опор средневекового общества, продемонстрировала уникальную способность соединяться и смешиваться с другими социальными группами, в то время как во Франции она выказала противоположную тенденцию — тенденцию смыкать ряды и хранить исконную чистоту крови.

На заре Средневековья все страны Западной Европы обладали похожими социальными системами. Но в какой-то из периодов Средневековья (никто точно не может сказать, в какой именно) на Британских Островах и только на них произошли изменения, чреватые серьезнейшими последствиями: английская знать превратилась в открытую аристократию, в то время как континентальная *noblesse* упорно продолжала придерживаться жестких кастовых рамок.”

Это, по замечанию де Токвиля, является самым революционным фактом английской истории, и он заявляет, что первым заметил важность и осознал все значение данного обстоятельства. И действительно, это глубокое наблюдение, проливающее свет на то, какие условия благоприятствуют здоровому и прогрессивному развитию демократии, равно как и на условия, делающие это развитие пугающим и дегенеративным. Важнейшим здесь является различие между тем, что можно назвать обретением права голоса путем присоединения к правящему классу, образец чего представила Англия, и обратным примером — обретением права голоса путем свержения и смены правящего класса, как это случилось во Франции. В первом

---

взгляды касательно Англии не были известны вплоть до недавнего времени, когда мисс Ада Земак опубликовала собственное исследование (Zemach A. *Alexis de Tocqueville on England in: Review of Politics*, July 1951, Vol. 13, No. 3) в этой ценной работе произведено сравнение отдельных мест из переписки Токвиля и его записок. Мисс Земак говорит, что “в отличие от его взглядов на Америку и Францию, аккуратно изложенных в специальных книгах, написанных пространно и тщательно, его идеи относительно Англии носят более импрессионистский характер, они беспорядочно разбросаны по разным томам его переписки, порой они появляются целой подборкой в *Journal de Voyage*, порой же — в виде внезапных заметок на полях крупных систематически написанных трудов, подчеркивая и уточняя определенные ходы мысли при помощи сравнения и противопоставления.”

случае правительство сохраняется, но становится более ответственным и более восприимчивым; во втором, правительство свергается одновременно с ликвидацией правящего класса.

И хотя оба пути развития, как кажется, имеют дело с одним и тем же объектом — обществом, свободные институты которого находятся в управлении народа — это радикально различные пути, и выполняют они радикально различающиеся задачи.

Первый путь, путь ассимиляции, предполагает наличие государства, заведомо руководствующегося конституционными принципами, то есть такими законами, которые уже не являются произвольными, хотя и могут отражать несправедливость и неравенство. В данном конституционном состоянии в состав правящего класса и голосующего электората допускается все больше народу. Законы, увековечивающие несправедливость и неравенство, подвергаются пересмотру до тех пор, пока в конечном счете все люди не получают равные возможности быть представленными, равные возможности вхождения в правительство. В общем и целом, такова была рабочая теория британского правительства применительно к демократическому обществу как внутри страны, так и в рамках Содружества и британской империи. Такой же была и рабочая теория главных составителей американской конституции, именно так представляли они себе наделение правом голоса всего взрослого населения страны — хотя приветствовали этот процесс лишь немногие из них.

Иным является путь, проложенный якобинской революцией. Народ приходит к власти путем свержения правящего класса и ликвидации его привилегий и прерогатив. Такова доктрина демократической революции, разработанная французскими мыслителями XVIII столетия и реализованная на практике в период французской революции партией якобинцев. В своем английском варианте эта доктрина известна как *радикализм*. В Америке якобинская доктрина, несмотря на то, что и в начальный период у нее находились там свои сторонники, такие как Том Пэн, обрела популярность в качестве политического кредо американской демократии только по окончании эпохи отцов-основателей — при жизни Эндрю Джексона.

Философия якобинства основана на определенном понимании человеческого общества, сформулированном энциклопедистом Гольбахом следующим образом:

“Лик земли являет нам лишь никчемных, несправедливых суверенов, расслабленных роскошью, испорченных лестью, развращенных безнаказанностью, лишенных талантов, нравственности и каких-либо положительных качеств”.<sup>4</sup>

То, что приписал Гольбах лику земли, было фактически описанием французского двора, являвшегося в ту пору самым влиятельным из всех королевских дворов и служившего образцом для подражания для не столь знаменитых дворов. В период написания им этих строк никто в континентальной Европе не смог бы представить себе ни короля, ни правящий класс отличными от тех, кто царил при дворе в Версале — особ столь же привилегированных, сколь и невежественных, испорченных, не способных учиться и безответственных.

“Желаете ли вы, — вопрошал Дидро, — познакомиться с краткой историей того, как мы дошли до столь плачевного состояния? Вот она. Существовал однажды естественный человек, и вот этому человеку привили некоего искусственного человека, отчего внутри его возникла гражданская война, длаящаяся на протяжении всей его оставшейся жизни... Если же вы предполагаете стать над ним в качестве тирана... постарайтесь насколько возможно отравить его теорией о противоположности морали природе; заключите его во всевозможные оковы; создайте тысячу препятствия каждому его движению, окружите его пугающими фантомами. Желаете ли вы видеть его счастливым и свободным? Тогда не вмешивайтесь в его дела... я обращаюсь ко всем гражданским, религиозным и политическим институтам; изучите внимательно все это, и, если я не ошибаюсь, вы обнаружите, что век за веком род человеческий оставался под игом, взваленным на него ничтожной кучкой негодяев... опасайтесь того, кто стремится установить порядок; распоряжаться от имени порядка значит получить господство над другими, поставив их в сложное положение.”<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Цит. по: Hippolyte A. Taine *The Ancient Regime* (1888), p. 220.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 220—221.

Сравнив настрой данного отрывка с настроением Декларации независимости, детищем революционеров иного типа, мы будем поражены нигилизмом Дидро. До слепого деструктивного отчаяния Дидро был доведен кастовой исключительностью французской системы правления. Судя о правительствах по тому единственному, под гнетом которого он вынужден был существовать, он не мог себе представить каких-либо путей воздействия на правительство, помимо устранения такового.

Между тем, Джефферсон и его соратники были заинтересованы в существовании правительства. Восставали же они потому, что были лишены права быть представленными в нем, права участия в нем, которыми бы они, как и другие подданные того же короля обладали бы, живи они в Англии. Американцы восставали против "узурпаций" Георга III, не против авторитета как такового, а против злоупотреблений авторитетом. Фактически, названные американские революционеры сами участвовали в деятельности колониальных правительств. Они хотели играть ведущие роли, и в новом правительстве так и вышло. Отнюдь не желая ни низвергать авторитет правительства, ни отрицать или подрывать моральных основ авторитета, как это делал Дидро, они пошли на восстание изначально для того, чтобы получить доступ в правительство, а затем — чтобы взять в свои руки институты правления.

Заявляя о том, что "государь (Георг III), характер которого отмечен всеми теми поступками, которые являются определением тирана, не пригоден, для того чтобы править свободным народом", они не хотели сказать тем самым, что нет *никого*, кто был бы пригоден для управления свободным народом. Они руководствовались английскими представлениями, согласно которым правящий класс должен учиться делиться своими особыми прерогативами, допуская в свои ряды новых членов. Сами американские революционеры и были такими новыми членами, несправедливо и фактически незаконно исключенными из правительства колоний. Они собирались править колониями самостоятельно, после того как низвергнут правительство короля. Они не были нигилистами, для которых высшей точкой и итогом всего является свержение суверена.

## 2. Парадигма революции

Из двух этих соперничающих философских подходов почти повсеместно на подъеме оказывается подход якобинцев. Эта философия идеально подходит для тех, кто, будучи ранее исключен из правящего класса, недавно получил право голоса и теперь все еще не может участвовать в управлении государством и не имеет никаких личных надежд на то, что ему предложат принять на себя тот или иной ответственный пост. Якобинская доктрина, как пояснил Токвиль своим замечанием, является очевидной реакцией на правление, осуществляемое замкнутой кастой. Революционные столкновения наиболее вероятны там, где нет никакой перспективы проведения постепенных реформ и наделения избирательным правом в форме включения в число правящих.

Якобинская доктрина адресована ситуации революционного конфликта между несокрушимой правящей кастой и теми, кто из нее исключен, и кто тоже хочет иметь место под солнцем, обретя возможность решать собственные проблемы. Хотя якобинство и называет себя политической философией, на деле она не является философией правления. Она — библия революций и ее стратегия. Она выступает с обещанием, что крестовый поход по свержению правящей касты явится революционным актом создания нового общества.

А так как революция становится у них высшим кульминационным моментом, то именно на нее должны быть нацелены все тяготы и жертвы борьбы. Революционный акт уничтожит причины зла в человеческой обществу. Эффективность этой формулы для возбуждения, подпитки человеческих энергий, мобилизации их на дело революции вновь и вновь подтверждалась жизнью; эта формула гласила, что присутствующее в обществе зло навязано большинству меньшинством — священниками, знатью, капиталистами, империалистами, либералами, чужаками — и что данное зло будет искоренено, когда незапятнанное большинство устранит меньшинство как носителей зла.

Призывы к революции, содержащиеся в написанном в 1848 году *Манифесте Коммунистической Партии*, написаны по той же формуле, что и прозвучавшие веком раньше яко-

бинские призывы. На этой западной революционной традиции и сформировались как личности Маркс и Энгельс; представление о том, что революционный акт уничтожает источник зла и создает совершенное общество, было родным для них. Французской революции не удалось создать этого совершенного общества. Ибо в 1848 году сохранялись капиталисты-эксплуататоры. Маркс и Энгельс призывали к следующему революционному акту, заявляя, что теперь с капиталистической буржуазией надлежит расправиться так же, как расправились ранее со знатью и духовенством.

Вот их формула: когда революционные массы одержат победу над меньшинством, воцарится бесклассовое общество, лишённое принуждения и насилия и дарующее свободу всем. Данная формула возникает вновь всякий раз, когда складывается революционная ситуация; иначе говоря, всякий раз, когда отвергнуты необходимые реформы. Данная формула содержит стратегию мятежа для всех тех, кто не получает возможности справиться со своими бедами. Объектом атаки должны быть правители. Они изолированы. Они малочисленны. Следовательно, они не непобедимы. На них лежит вся вина за страдания и беды людей. Стало быть, устранение их даёт избавление ото всех зол. Поэтому свержение их — само по себе вполне осуществимое — стоит того, чтобы ради него приносились жертвы. А так как после свержения горстки носителей зла мир станет благим, революционерам не стоит много спорить и сомневаться насчет того, придется ли им принимать серьезные практические решения по проблемам постреволюционного мира.

“Вы призваны, — сказал Баррер Национальному Собранию, — придать истории новый импульс.”<sup>6</sup> Сделать это можно было, сорвав, как выражается Тэн, одежды искусственного человека, все те фальшивые атрибуты, которые делают его “церковником или мирянином, человеком знатным или простолюдином, сувереном или подданным, культурной личностью или невеждой.” Признанные авторитеты — те, кто ради достижение своих зловещих, корыстных целей заставил людей носить эти одежды, должны уйти. Авторитеты должны уйти, одежды должны быть сброшены, и тогда перед нами предстанет “сам

---

<sup>6</sup> Ibid., p. 232.

человек, неизменный во всех условиях, во всех ситуациях, во всех странах и во все века.”

Этот естественный человек будет сильно отличаться от ныне населяющих мир падших, искалеченных бедняг. Это будет Адам, каким он был до грехопадения — Адам, падение которого произошло не вследствие его собственного непослушания, а по вине тиранов и священников. Да будет уничтожена эта “мерзость” вместе с ее приспешниками, писал Вольтер об *ancien régime*. И тогда, экзальтированно продолжал его мысль Кондорсе, исчезнут “тираны и рабы, а также священники с их бессмысленными и лицемерными ухищрениями” и останутся только “свободные люди, не признающие иного господина, кроме разума”.<sup>7</sup>

Для того чтобы отдать должное влиятельности этих идей мы должны осознать, что Руссо и его ученики-якобинцы не утверждали, что в XVIII веке все французы, “помимо духовенства и знати”, были разумными и хорошими людьми. Так понять их могли лишь наиболее простодушные слушатели якобинских речей. Данная доктрина никогда не стала бы тем, чем она стала — политической религией демократических систем — будь она столь явно расходящейся со здравым смыслом и повседневным опытом.

Догма Руссо, согласно которой все люди по приходе своей добродетельны, не означала, что он готов любить ближних своих, восхищаться ими. В работе *О неравенстве между людьми* он описывает душу цивилизованного человека в таких красках, которые даже Джон Адамс, при всей его невозмутимости, называет “слишком черными и страшными для того чтобы это пересказывать.”<sup>8</sup>

В представлениях Руссо, как и Кальвина, жившего в Женеве до него, люди были павшими, развращенными существами, изуродованными вожделениями и агрессивными импульсами. Сила новой доктрины состояла в том, что она была новой библией искупления и возрождения. Следовало превратить плохих людей в хороших. На деле якобинство представляет со-

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>8</sup> John Adams *A Defense of the Constitutions of Government of the United States of America* (1787) — *The Life and Works of John Adams* (ed. by Charles Francis Adams, 1851), Vol. IV., p. 409.



бой христианскую ересь, пожалуй, самую влиятельную со времен арийцев.

Приобщенность народов Западной Европы и Северной Америки к христианству гарантировала успех этой доктрины — ведь она звучала как проповедь искупления. Подобно Св. Павлу, якобинцы сулили новое творение, “ведомое духом” и не “покоренное законом”. Но согласно библии якобинства, данная трансформация должна была осуществиться благодаря революционному акту освобождения от авторитетов. Цель носила религиозный характер, но достижение ее не предполагало никаких религиозных переживаний. В течение жизни нынешнего поколения ни у кого не должно было остаться черной ночи в душе. Вместо этого должны были начаться мятежи, забастовки, голосования и захваты политической власти. Место внутренней борьбы в каждой отдельно взятой душе должно было занять одно великое, публичное, массовое искупление.

### *3. Демократическое воспитание*

Мы уже достаточно долго жили по этой новой библии, для того чтобы понять, что из всего этого вышло. Человек, прошедший революцию, эмансипированный и наделенный правом голоса, не превратился в нового человек. Он остался старым Адамом. Однако будущее демократического общества оказалось проставленным в зависимость от посулов и предсказаний, данных якобинской библией.

Дело в том, что якобинская доктрина наводнила собой теорию воспитания масс в демократических странах, где массы получили избирательное право. В Америке и в большинстве новых либерально-демократических стран Запада, якобинская ересь является доминирующей и популярной теорией, преподаваемой в школах, хотя конечно не повсеместно и не без критики.

Объяснить популярность якобинства не составляет труда. Оно содержит обещание разрешения проблемы, кажущейся неразрешимой иными средствами — проблемы обеспечения быстрого и достаточного образования для непрестанно разрастающихся масс населения, которое утрачивает связь с традициями западного общества. Демографический взрыв, произошедший в последние сто пятьдесят лет, распространение за последние пятьдесят лет всеобщего избирательного права, рас-



пад или, по крайней мере, радикальное ослабление уз семьи, церкви, местных сообществ — все это в совокупности невероятно повысило значение школ.

Но школы должны были учить увеличивающуюся армию учеников не только искусствам и наукам. Они должны были также взять на себя и воспитательные функции, ранее выполнявшиеся семьей, домашним хозяйством, церковью и местной общиной; они должны были служить источником традиций и навыков цивилизованной жизни. Но возможности школьного образования далеко не удовлетворяли возложенных на него требований. Современные демократии никогда не желали выделять необходимые средства на набор и подготовку достаточного числа учителей, содержание достаточно школ и колледжей, оплату достаточного количества стипендий для того чтобы все дети имели равные возможности в сфере образования.

Якобинская доктрина не решает проблемы массового обучения, а проблему построения утопического общества, которому надлежит возникнуть после революции, и управления им она даже не в состоянии сколь-нибудь отчетливо сформулировать. Все, что она может, это предложить пути ухода от этих неразрешенных проблем. Она утверждает, что в политике государство отомрет, и тогда проблем по управлению им просто не останется. Относительно демократических образовательных учреждений она утверждает, что удовлетворить спрос на них не проблема, так как в этих учреждениях и не нужно ничему особому учить, а усвоение того, что там преподается, не составляет труда.

“Фундаментальным принципом всей морали, — говорит Руссо, отвечая архиепископу Александру Бомону, осудившему его роман *Эмиль*, — является то, что человек — существо от природы благонравное, любит справедливость и порядок; в человеческом сердце изначально не заложено никаких извращений и первые движения его естества всегда верны.”<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> J. J. Rousseau “Lettre à C. de Beaumont”, in *Oeuvres Complètes de J. J. Rousseau* ed. by P. R. Auguis (Paris, Dalibon, 1824—1825), Vol. 7, p. 44. Переведено на английский в: Geoffrey O'Connel *Naturalism in American Education* (1938), p. 23.

Так что когда ученик Руссо, известный просветитель Песталоцци утверждал, что "в новорожденном ребенке скрыты все те задатки, которые будут развиваться в течение его жизни"<sup>10</sup>, он хотел сказать, что скрытые задатки, которым предстоит развиваться, все являются благими. Из этого явствовало, что наследуются только благие задатки. Дурные же задатки, напротив, являются приобретенными. Так, Фрёбель, который был учеником Песталоцци, считал возможным утверждать, что "все еще молодое существо, хотя оно еще не сознает себя произведением природы, в своих желаниях точно и уверенно выбирает то, что является для него наилучшим".<sup>11</sup>

Конечно, у Фрёбеля не было возможности доказать, что младенцы точны и уверены в чем бы то ни было. Руссо тоже не знал, как доказать утверждения о том, что в сердце человека отсутствуют извращения и что первые движения естества всегда верны. Но если бы только все это можно было принять за истину — как сказочно упростились бы проблемы молодых демократических государств! Если людям не приходится путем мучительного учения свои благие способности, если эти способности с необходимостью даны им от рождения, если их первые поползновения всегда верны, если они с младенчества неосознанно, но точно и уверенно хотят того, что для них есть самое лучшее, тогда в самой природе вещей заложена гарантия будущего успеха народоправия.

Лучшим будет то правление, которое меньше правит и потому требует меньше всего подготовленности и опытности в искусстве управления. Лучшим обучением демократии будет такое, которое дает меньше всего подготовки, дисциплины и знания. Ибо необходимые способности являются врожденными и они скорее будут извращены из-за излишней культуры, чем зачехнут от ее недостатка. Кроме того, школам не предписано преподавать какое-либо публичное знание, какую-либо публичную философию. Поэтому и не возникает неудобных вопросов касательно веры и морали, вопросов, по которым никак нельзя достичь согласия большинством голосов. Из учебного плана можно изъять все занятия и все дисциплины, связанные

---

<sup>10</sup> J. H. Pestalozzi обращение по поводу его дня рождения в 1818 году, процитированное в *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol. V, p. 166.

<sup>11</sup> F. W. A. Froebel *Education of Man*, Sec. 8.

с верой и моралью. Таким образом, если образование и может сделать что-то, для того чтобы помочь индивиду в его карьере, то обо всем остальном позаботится заложенная в человеке инстинктивная “правильность”.

Это удобный и правдоподобный способ бегства от действительности. Песталоцци описал его следующим образом:

“Для меня символом разумного образования является дерево, посаженное рядом с животворящим источником. В почву закладывается маленькое семечко, в коем заключен план дерева, его форма и пропорции. Смотрите, как прорастает оно, как формирует ствол, ветви, листья, цветы и плоды! Дерево в целом есть непрерывная цепочка органических частей, план которой существовал в семени и корне. Человек подобен дереву. В новорожденном ребенке таятся все те способности, которым предстоит развиваться в процессе жизни.”<sup>12</sup>

Данная метафора как нельзя лучше демонстрирует якобинские представления об образовании. Вопреки утверждениям Песталоцци, ни в чем, что связано с проблемами политики и образования человек не похож на дерево, растущее у животворящего источника. Ибо дерево, какой водой его ни пои, не засядет, как это сделал Песталоцци, за написание трактата о том, какое давать образование деревьям, как из всех этих маленьких ростков выпестовать наилучшие экземпляры. Дерево ни за что не станет заботиться о том, чтобы все его побеги были посажены рядом с самыми животворящими водами. Короче говоря, воспитатель дерева сам не является деревом. Воспитатель дерева — тот самый человек, который сажает его рядом с животворящим источником — представляет собой существо, столь радикально отличающееся от дерева, что дерево оказывается даже не способно воспринять его существование. Однако, будь деревья настолько схожи с человеком, что смогли бы заметить, как их выращивают, заботящийся о деревьях воспитатель был бы почитаем ими как бог.

Фактически, деревья Песталоцци представляют собой карикатуру — правда, весьма многозначительную — на создаваемый якобинской теорией образовательный вакуум. Традиция деревьев передается через семена, старые деревья не спо-

---

<sup>12</sup> *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol. V, p. 166.

способны учить молодых, а молодые — воспринимать их ученье. Каждое дерево существует само по себе, стараясь по мере сил своих впитать что-то из животворящего источника. Когда же данное представление кладется в основу образования людей, оно оказывается совершенно неспособно учесть специфику морального воспитания да и специфику воспроизводства психических механизмов, действующих в цивилизованном обществе. Полагаясь на врожденную правильность естественных импульсов первой природы человека, якобинская теория отбрасывает его вторую, цивилизационную, природу; она отбрасывает властителя человеческих импульсов, отождествляя его с основными потребностями сообщества. Она отрицает наличие в каждом отдельном человеке властителя — того, кто осуществляет “королевское и политическое господство” над его “неискоренимыми, сладострастными силами”.

Когда разум перестает быть посланником человеческой души в обществе, он становится инструментом его appetitов, вожделений и страстей. Как сказал в 1798 году Уильям Годвин, “разум состоит исключительно в том, чтобы сравнивать различные объекты желаний и находить наиболее успешные способы достижения этих объектов”.<sup>13</sup> Более чем ста годами позже проф. МакДугал выразил эту же мысль следующим образом: “Инстинктивные импульсы определяют цель всяческой деятельности, и... весь сложный интеллектуальный аппарат любого высоко организованного ума есть не что иное, как... инструмент, с помощью которого эти импульсы обретают удовлетворение...”.<sup>14</sup> О том же пишет Бернард Шоу: “Способность мыслить точно как никогда востребована, поскольку лишь благодаря точному суждению способны мы рассчитывать наши действия таким образом, чтобы осуществлять то, что намерены осуществить, то есть реализовывать нашу волю.”<sup>15</sup>

Если роль разума состоит в том лишь, чтобы служить инструментом карьеры всякого, тогда роль школ состоит в подго-

---

<sup>13</sup> Из памятки, предпосланной книге, которую Годвин намеревался написать. Воспроизведено в издании: С.К. Paul *William Godwin: His Friends and Contemporaries* (Boston, 1876), Vol. 1, p. 294.

<sup>14</sup> William MacDougal *Social Psychology* (London, Methuen & Co., 1950), p. 38.

<sup>15</sup> G. B. Shaw *Quintessence of Ibsenism* (1891), p. 15.

товке успешных карьеристов. Они должны преподавать науку о том, как преуспеть; она-то (сдобренная набором социальных учтивостей да кое-какой гражданско-патриотической риторикой) и составляет предмет изучения. Учащийся выбирает для себя те предметы, которые, согласно его ожиданиям, сделают его карьеру успешной. Остальное несущественно. Что же до общей структуры знания и публичной философии, то в этой области не существует ничего такого, что ему действительно следовало бы знать.

#### *4. От якобинства к ленинизму*

В середине XIX века Карл Маркс и Фридрих Энгельс работали обоснование того, почему первая революция не принесла выполнения обещаний, данных якобинцами. Их объяснение состояло в том, что “современное буржуазное общество, поднявшееся на обломках феодального общества, не положило конец классовым антагонизмам. На место старых классов оно поставило новые”.

Так как Маркс и Энгельс были учеными и людьми, включенными в реальную жизнь, их не удивил собственный вывод, согласно которому “история всего человеческого общества в прошлом и настоящем была историей классовой борьбы”, и не будь они одержимы якобинской догмой, они сочли бы наиболее вероятным и то, что в будущем также сохраниться классовая борьба. Но согласно якобинской философии, мир в его нынешнем состоянии подлежит трансформации; недалек тот день, когда история достигнет своей высшей точки и на этом закончится; и далее уже не будет никакой борьбы. Поэтому Маркс и Энгельс решили, что предстоит еще одна, на этот раз последняя и решающая, революция, целью которой будет становление бесклассового общества: “Пролетариата... вынужден организовать себя как класс”, и “с помощью революции он превращает себя в господствующий класс и в этом качестве силой сметает старые условия производства... вместе с этими условиями он сметет условия существования классового антагонизма и классов вообще и тем самым отменит собственное классовое превосходство”.

Прошлая революция потерпела неудачу. Но грядущая революция поставит “на место старого буржуазного общества с

его классами и классовыми антагонизмами... ассоциацию, в которой свободное развитие каждого станет условием свободного развития всех".<sup>16</sup>

К началу XX века становилось все очевиднее, что марксизм постигнет то же разочарование, к которому пришло в свое время якобинское движение. С момента написания Марксом и Энгельсом *Манифеста Коммунистической партии* был достигнут весьма значительный прогресс в плане реализации поставленных в нем специфических целей. "Самые передовые страны" достигли многого из того, что намечалось в данном документе. Они обложили налогом наследства, они практически национализировали центральный банк, транспорт и коммуникации, они расширили круг отраслей промышленности, находящихся в собственности государства, они занимались отменой детского труда и введением бесплатного школьного обучения в государственных школах.<sup>17</sup>

Но эти реформы не привели к бесклассовому обществу. Вероятней всего, современные общества развивались в направлении установления не бесклассового общества и не общества с одним-единственным классом, а двигались к классовому разнообразию. К тому же не наблюдалось никаких признаков обещанного Энгельсом в *Анти-Дюринге* "отмирания государства". В действительности же прогрессивные реформы нуждались в быстром наращивании мощи государства и в численном увеличении бюрократии. Марксовы предсказания не сбывались. Богатые не становились богаче, а бедные — беднее. Средний класс не исчезал. Он разрастался. Общество не раскалывалось на два враждебных лагеря — буржуазию и пролетариат. Оно раскалывалось на фракции и группы давления.

Следствием столь сильного расхождения между догмой и реальным положением вещей стал кризис внутри революционного социалистического движения. Разрешить этот кризис удалось Ленину. Он не мог повторять то, что делал Маркс за полвека до него. Он уже не мог указать на какой-то класс — на этот раз очевидно последний — из тех, что подлежат сверже-

---

<sup>16</sup> Эти цитаты взяты из *Манифеста Коммунистической Партии* (1848).

<sup>17</sup> Ср. это с конкретными предложениями, содержащимися в *Манифесте Коммунистической Партии*.

нию. Он не мог указать некую последнюю баррикаду, которую надлежало взять штурмом. Поэтому кризис в революционном движении Ленин разрешил, предложив более общее решение. Отказавшись от наивного, но привлекательного обещания, будто сразу же за революционным актом автоматически воцарится утопия, он заменил его ужасной доктриной, согласно которой утопию надлежит осуществлять в ходе неопределенного по продолжительности процесса перманентной революции, в ходе которой будут искоренены всяческая оппозиция, как реальная, так и потенциальная.

Данная тоталитарная тенденция всегда присутствовала внутри современного революционного движения, логически вытекая из него.<sup>18</sup> И все же, несомненно, прав Исайя Берлин, утверждающий, что хотя ленинское разрешение кризиса в революционном движении “знаменовало достижение процессом кульминационного пункта”, оно явилось “событием,.. изменившим историю нашего мира”.<sup>19</sup>

В 1903 году на конференции Российской социал-демократической партии, начавшейся в Брюсселе и закончившейся в Лондоне, делегат по фамилии Посадовский спросил у Ленина “не является ли выдвигаемое ‘жесткими’ социалистами утверждение... о необходимости осуществления абсолютной власти революционным ядром партии несовместимым с фундаментальными свободами, реализации которых социализм предан не меньше, чем либерализм.”. Посадовский спросил, возможно ли посягнуть на основные, минимальные гражданские свободы — “святая святых личности” — если так постановил партийный лидер.

Ответ на этот вопрос дал Плеханов, один из основателей русского марксизма, являвшийся к тому же, как говорит Берлин, “самая почитаемая фигура в русском марксизме, культурный, разборчивый и морально чуткий ученый с широким кругозором”, проживший 20 лет в Западной Европе и пользовавшийся большим уважением лидеров западного социализма. Для русских революционеров Плеханов служил символом ци-

---

<sup>18</sup> См.: Eric Voegelin *The New Science of Politics* особенно главы 1У и далее; см. также: J. L. Talmon *The Rise of Totalitarian Democracy*.

<sup>19</sup> Isaiah Berlin, “Political Ideas in the Twentieth Century” (*Foreign Affairs* April 1950, Vol. XXVIII, No. 3, pp. 364—366).



вильзованного “научного” мышления. “Плеханов, торжественно и с полным пренебрежением к грамматике произносил слова *salus revolutiae suprema lex*.”<sup>20</sup> Конечно, если только революция потребует, ей в жертву должно быть принесено все — демократия, свобода, права индивида. Если демократическое собрание, избранное русским народом после революции, докажет свою способность служить проводником марксистской тактики, ему позволят просуществовать столько, сколько существовал “долгий парламент”; если же нет, его расформируют как можно скорее. Марксистская революция не может осуществляться людьми, одержимыми щепетильным соблюдением принципов буржуазных либералов. Несомненно, все, что есть ценного в этих принципах, подобно всему, что представляет собой благо и является желательным, в конечном счете, будет реализовано победившим рабочим классом; но сосредотачиваться на подобных идеалах в течение революционного периода — значит демонстрировать недостаточно серьезное отношение к делу”.

Далее Берлин говорит, что “Плеханов, воспитанный в гуманных и либеральных традициях, впоследствии конечно отказался от подобной позиции. Смесь утопической веры и грубого игнорирования цивилизованной морали оказалась слишком неприемлемой для человека, проведшего большую часть своей цивилизованной и плодотворной жизни в среде западных рабочих и их лидеров. Подобно подавляющему большинству социал-демократов, к числу которых принадлежали и Маркс с Энгельсом, он был слишком европейцем, для того чтобы пытаться проводить политику, которая, по словам Шигалева из *Бесов* Достоевского, “начинаясь с неограниченной свободы, заканчивается неограниченным деспотизмом”. Ленин же принимал подобные послышки и, придя логическим путем к выводам, оказавшимся неприемлемыми для большинства его коллег, взял их на вооружение легко и без видимых колебаний. Возможно, в некотором смысле, его исходные принципы были теми же, что и у оптимистически настроенных рационалистов XVIII—XIX веков: принуждение, насилие, казни и полное недопущение индивидуальных различий, господство ничтожного и практически самозванного меньшинства — все это казалось им

---

<sup>20</sup> Благо революции — высший закон (лат.). — Прим. перев.



необходимым только в промежуточный период, до тех пор пока не будет сокрушен мощный противник.”

Но как получилось, что Ленин и столь многие его последователи “легко и без видимых колебаний” согласились со столь отталкивающими явлениями, как насилие, казни, преследования, обман, процветающие в условиях неограниченного господства самозванных олигархов? Почему такие завзятые тоталитаристы, как Ленин, Гитлер, Сталин не гнушались тех средств, к которым прибегали ради достижения своих целей? Дело в том, что нечеловечные средства использовались ими ради достижения сверхчеловеческих целей: все они чувствовали себя агентами истории, либо природы. Они — люди, предназначением которых является исполнение замысла создателя. О них известно, что они — атеисты. На деле же Бог являлся их врагом не потому, что они не верили ни в каких божеств, а потому что сами брали на себя функции Бога и претендовали на обладание Его прерогативами.

### *5. Преодоление рубежа*

В этом все и дело; здесь заключен главный вопрос. Могут ли люди, действуя подобно богам, служить посланниками неба на земле? Если мы считаем, что могут, тогда мы должны согласиться со следующим. Для того чтобы быть в состоянии выполнять свою миссию, они должны быть всемогущи, подобно богам. Это должны быть ревнивые боги, монополизирующие власть, устраняющие всех соперников, требующие от окружающих полной лояльности. Семья, церкви, школы, корпорации, профсоюзы, кооперативы, добровольные ассоциации, науки и искусства — все они должны быть у них на службе. Несогласие, инакомыслие суть предательство, квиетизм — кощунство.

Но одной лишь монополии власти недостаточно. Человек при этом останется все тем же Адамом. Самозванные боги не смогут устроить рай на земле, если не переделают падшую природу человека. Согласно и якобинской библии XVIII века и даже марксистской библии века XIX-го, новый человек появится с избавлением от искусственных облачений — тогда, когда при помощи революционного акта он освободится от уродств, причиненных ему духовенством, знатью и буржуази-

ей. Прошло сто лет, а нового человека так и не появилось. Поэтому ранняя, более мягкая библия уступила место поздней — куда более жесткой. Представления о новом человеке и новом царстве Божием на земле требовали переделки человека, каким он был до Ленина и Гитлера. Надлежало исполнить открывшиеся Марксу заповеди истории и открывшиеся Гитлеру заповеди природы.

Но для осуществления этого род человеческий должен был либо преобразоваться, либо исчезнуть. Судьба взывала к тому, чтобы смертный бог сделал занятое выживанием человечество тем, кого Ханна Арендт назвала “активным и безошибочным носителем закона, которому в противном случае люди подчинялись бы пассивно и неохотно.”<sup>21</sup>

В глазах приверженцев данная доктрина не несет в себе ничего бесчеловечного или сатанинского. Она вне человечества, выше его. Ее библия написана для сверхчеловека. Беспощадность, произвол и жестокость не являются чудовищными злодеяниями. Они естественны и необходимы, предопределены как “падение малой птицы” на фоне возвышенной конструкции земного рая.

Данный вопрос выводится за пределы рационального дискурса. Как говаривал о революционерах-пуританах тремя веками раньше Ричард Хукер, когда люди верят в то, что действуют “под абсолютным руководством Всевышнего Господа”, они ожидают безусловного подчинения навязываемой ими дисциплине — “пусть даже... это подчинение потребует перевернуть весь мир с ног на голову”.<sup>22</sup> С претендентами на звание носителей божественного знания и божественной миссии спорить невозможно. Они снедаемы грехом гордости, они — жертвы этого извечного искушения. Здесь и зарыт тот корень зла, против которого направлены традиции цивилизованной жизни.

Вот он — “первородный смертный грех”, запретный плод, вкушать которого соблазнял дьявол Еву:

---

<sup>21</sup> Hannah Arendt *Ideology and Terror; A Novel Form of Government*. — *Review of Politics* (University of Notre Dame, July 1953), Vol. XV, No. 3.

<sup>22</sup> *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*. In: Vol. 1, *The works of Richard Hooker*, ed. by J. Keble (second edition, Oxford University, 1841), Preface, Ch. VIII, Sec. 5, p. 182.

“Лишь стоит этого тебе вкусить —  
И меж богов сама богиней станешь.”<sup>23</sup>

Как говорит Адам Данте, вкусив от древа, он совершил  
“выход за пределы”.<sup>24</sup>

Эсхил говорит о Зевсе:

“...он — усмиритель своевольных,  
И дань его сурова — покарает всех,  
Кто тщится быть учителем господ,  
Пусть поученья те и разума полны,  
Смириться сердцем надлежит всем нам, отринув грех,  
Что гордостью зовется, коль то унижить может Бога самого.”<sup>25</sup>

Заблуждение, в силу которого люди мнят себя богами — притязание на право вести себя так, будто они боги — является, по словам Эсхила, “ребячеством мысли, порождающим невежественное самомнение”. Подобное может стать “истинным безумием болезненного духа”. Однако, сия напасть не есть что-то новое, недавно приключившееся с нами; скорее, это — свойство, коренящееся в нашей изначальной, природной и нецивилизованной, сущности. В варварстве люди находились гораздо дольше, чем находятся они в цивилизованном состоянии. Цивилизованность — ненадежное состояние, мы всегда ощущаем некую неотвратимую, будто сила гравитации, тягу к возвращению к нашей исконной природе всякий раз, когда находимся в чрезвычайных обстоятельствах, всякий раз, когда подвергаемся соблазну, либо забвению.

Ни Руссо, ни якобинцы, ни Маркс, ни социалисты XIX века не привнесли в человеческую натуру ничего нового. Они лишь использовали уже существующие страсти и импульсы, усугубив их. Согласно же традициям цивилизованной жизни, вторая — более цивилизованная натура человека должна поставить под контроль его первую, стихийную природу.

---

<sup>23</sup> *Paradise Lost*. In: *The Poetical Works of John Milton*, Bk. V, lines 77—78.

<sup>24</sup> *Divine Comedy*, translated by C. E. Norton (1941), *Paradise*, Canto XXVI, verse 117.

<sup>25</sup> *The Persians*, lines 828—836.

Якобинцы и их последователи явились основателями некой политической религии, зиждущейся на отказе от цивилизованности. Вместо того чтобы контролировать природные импульсы, они поощряли их, сделав их действенной силой. Вместо того чтобы относиться к притязаниям на богоподобие как к первородному смертному греху, они провозгласили эти притязания славой и судьбой человечества. На этой своей библии и основали они народную религию прихода масс к власти. Ленин, Гитлер и Сталин, эти жесткие якобинцы, олицетворявшие тоталитаризм XX века, вели данное движение и практические воплощения якобинской библии все дальше и дальше, пока не настала тяжелая развязка.

Что же это за развязка? Она представляет собой непрекращающуюся войну с людьми как людьми; войну с конечной природой человека и с теми моральными целями, которыми такой конечный человек способен ставить перед собой. Стало быть, это война со свободой, справедливостью, с законами и порядком хорошо устроенного общества — со всем тем, что понимается под этим в традиции цивилизованной жизни, со всем тем, что составляет содержание публичной философии.

## КНИГА ВТОРАЯ. ПУБЛИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

### ГЛАВА VIII. ИСЧЕЗНОВЕНИЕ ПУБЛИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

#### *1. О действительности идей*

Среди людей есть такие, кто готов утверждать, ссылаясь в доказательство сказанного на слова философов, что вера в философию есть иллюзия слабоумных. Те, кто на что-то способен, действуют; те же, кто не способен ни на что, поучают и теоретизируют. Являясь теоретиками по профессии, они преувеличивают действительность идей, ведь последние есть всего лишь бестелесные субстанции, не обладающие никакой энергией, простые тени реального мира, обладающего материальностью и энергией, мира привычек и желаний, машин и армий.

Между тем, данная иллюзия, если ее вообще можно назвать таковой, характеризуется необычайной неистребимостью. Ее невозможно изъять из состава здравого смысла, в контексте которого мы живем и обретаем бытийственность. Погруженные в повседневность, мы не можем существовать в ней так, как если бы идеи не производили никакого воздействия. Весь огромный мир труда и страсти, которыми полнится публичная жизнь, превратился бы в бессмыслицу, если бы мы не верили в то, что деятельность партий, газет, книг, средств массовой информации, школ и церквей оказывает на этот мир определенное влияние. В этом случае все, что они делают, оказалось бы чем-то неуместным начисто лишенным смысла, как и любые рассуждения о том, каким должен быть хороший король, хороший царедворец, хороший подданный, т.е. хороший хозяин и хороший раб, а также хороший гражданин, хороший

солдат, хороший политик, хороший наниматель и хороший рабочий. Но данные представления имеют большое значение. Те из них, которые окажутся преобладающими среди людей, станут играть ведущую роль в воспитании. Представления о том, какими должны быть люди, становятся действенной силой реального мира потому, что, будучи насаждаемы семьей, школой и сообществом, они понуждают человека "формировать в себе именно такой характер, который будет заставлять их *желать* действовать так, как они *должны* действовать в качестве членов общества или какого из его классов." Они учатся "*желать* того, делание чего является для них объективной необходимостью"; так "*внешняя сила ... подменяется внутренним принуждением собственного характера*".<sup>1</sup>

Нет сомнения, что подобное воспитательное воздействие имеет свои пределы. Но где этот предел, нам неизвестно. Иначе говоря, не существует никакой ясной и определенной границы между приобретенными чертами характера и теми более или менее невоспитуемыми чертами человеческой природы, которые складываются в течение веков и передаются по наследству. Мы совершенно не в состоянии сколько-нибудь точно и определенно предсказать степень обучаемости каждого отдельного ученика — вернее, то, насколько возможно переучивать его после того, как он побывал в учениках у какого-то конкретного педагога, и после того, как он уже сформировал в младенческие годы некие основы характера.

Однако сколь бы грубым и приблизительным ни было наше знание данного процесса, не приходится сомневаться в том, что характер складывается под влиянием опыта и воспитания. Природа человека податлива — правда, нам не известно, до каких пределов. Возможно ли сомневаться в этом, памятуя о том, что во времена Шекспира еще не было американцев, во времена Вергилия — англичан, а во времена Гомера — римлян? Те черты людей, которые мы именуем этническими, национальными, классовыми и профессиональными, определенно, являются чертами приобретенными. Мало того, все они

---

<sup>1</sup> Eric Fromm, "Individual and Social Origin of Neurosis," *American Sociological Review*, vol. 9 (1944), pp. 38—384. Перепечатано в: Clyde Kluckhohn and Henry Alexander Murray, *Personality in Nature, Society, and Culture*, (1948), pp. 407 et seq.

являются сравнительно недавно приобретенными чертами. Даже за сравнительно краткий исторический период какие-то характеристики успевают добавиться, а какие-то утрачиваются, будучи заменены новыми. В этом и заключена суть бесконечного разнообразия человеческой истории – при том, что все люди относятся к единому человеческому роду.

Именно потому, что, говоря словами Хокинга, природа человека “является самой пластичной частью в составе всего живого — частью, самой приспособляемой, самой обучаемой”<sup>2</sup>, она же является и самой неприспособляемой, необучаемой его частью. Приобретенным является культурное наследие, заключающее в себе целостную структуру и содержание благой жизни. Его можно отвергнуть. Его можно плохо усвоить. Его можно вовсе не усвоить. Ибо мы не рождаемся с ним. Если не передавать его от одного поколения к другому, его можно во-все утратить; ведь такое случается в смутные времена до тех пор, пока где-нибудь и как-нибудь люди не отыщут его снова и, опять открывая этот мир, не воссоздадут его заново.

Приобретенная культура не передается генетически, так что само это обретение всегда является проблематичным. Благая жизнь в благом обществе, не являясь чем-то недостижимым, никогда не может быть достигнута и установлена раз и навсегда. Так что все достигнутое будет вновь утрачено, если не состоится передача искусства благой жизни.

Таково главное и критическое условие существования западного общества: составляющие его демократические страны перестают ныне воспринимать традиции цивилизованной жизни, в русле которых зародилось и развивалось благое общество, либерально-демократический образ жизни в его лучших проявлениях. Они оказались отрезанными от публичной философии и политических навыков, необходимых для управления либерально-демократическим обществом. Они оказались непосвященными в секреты такого управления, и даже то из этого искусства, что все еще доступно их разумению, не слишком их интересует.

Согласно пугающему выражению Тойнби, они — пролетарии, находящиеся внутри общества, над которым господствуют, но к этому обществу не принадлежащие.

---

<sup>2</sup> William Ernst Hoching, *Human Nature and Its Remaking* (1923), p. 13/

Я сознаю, что говорить о публичной философии — значит поднимать опасные вопросы; все равно, что открывать ящик Пандоры.

У народов Запада существует, по выражению отца Мюррея, “множество несовместимых верований”<sup>3</sup>; к тому же здесь имеется множество светских людей, а также агностиков. А когда перспективы установления согласия насчет того, что следует понимать под публичной философией, столь плохи, а возможность раскола столь велика, возникает представление, будто целесообразней всего вовсе не затрагивать данной проблемы, не говорить о ней. Проще всего последовать правилу, согласно которому у каждого человека имеются свои частные взгляды, а публичный смысл имеют только его направленные вовне очевидные поступки.

Можно сказать, что данное благочестивое правило является отражением и закреплением тех условий, на которых состоялось урегулирование религиозных войн и окончание продолжительной борьбы против безоговорочных авторитетов в царстве духа, опирающихся на “трон, либо на господство, либо на положение, либо на власти”.

Свободы вероисповедания, мысли и слова были достигнуты в результате лишения государства и официальной церкви единоличной монополии в сфере религии, философии, морали, науки, преподавания, мировоззрения и совести. Либеральные конституции с их биллями о правах определили те границы, за которые было запрещено заходить суверену, будь то король, парламент, конгресс или избиратели.

Между тем, в XVII—XVIII веках люди, установившие эти великие, достойные всяческого одобрения правила, не колеблясь, отменили бы всякую мысль о том, что какое-либо сообщество способно обходиться без публичной философии. Они и сами были сторонниками определенной публичной философии — учения о естественном законе, согласно которому существует

---

<sup>3</sup> John Courtney Murray, S. J., “The Problem of Pluralism in America”, in *Thought* (Fordham University, Summer, 1954).



некий закон, и он “выше властителя и суверенного народа... выше всего сообщества смертных”.<sup>4</sup>

Из этого принципа, идущего от стоиков, и проистекают традиции цивилизованного бытия. Как говорит об этом Эрнст Баркер:

“Считалось, что заложенный в человеке разум заявляет о себе выработкой представления о некоем общезначимом и общеобязательном законе и порядке... Это всеобщее представление включало в себя в качестве трех столпов три главных ценности — свободу, равенство и братство всего человечества. Это всеобщее представление с его тремя столпами послужило исходным пунктом в даящемся более двух тысячелетий формировании комплекса определенных идей. Именно этот комплекс идей существовал и развивался уже в Средние века; так, Св. Фома Аквинский не оставлял мысли о некоем суверенном законе природы, запечатленном в сердце человека и его природе, законе, которому повсеместно должны подчиняться короли и законодатели. Этот комплекс идей продолжал жить и набирать силу в период между Реформацией и Французской революцией... В устах Локка он стал оправданием английской революции 1688 года, а позже послужил источником, вдохновившим американских революционеров в 1776 году... То были идеи и о том в частности, как надлежит вести себя государствам и правительствам в международных делах. То были идеи о естественных правах человека, о свободе — политической и гражданской, делающей источником суверенитета целую нацию, о свободе выражения мнений и мыслей; о равенстве перед законом и о равном распределении общих расходов среди всех членов общества; о всеобщем братстве, к несчастью, постоянно ограничиваемом на практике реальными условиями существования нации, но все же могущем время от времени получать законодательное закрепление, призванное защитить нации, борющиеся за свою свободу”.<sup>5</sup>

Эти традиции служили предметом рассмотрения многих философских трактатов, развивались в публицистике, усваи-

---

<sup>4</sup> См.: Otto von Gierke *Political Theories of the Middle Age* — перевод и предисловие Фридрих Уильяма Мейтланда (London, Cambridge University Press, 1927), pp. 73—87; см. особенно прим. 256. Также см.: Leo Strauss *Natural Right and History* (1953).

<sup>5</sup> Sir Ernest Barker *Traditions of Civility* (1948), pp. 10—12.

вались юристами и применялись в судах. Во времена великих потрясений некоторые из поставленных под угрозу традиций перелагались на бумагу, как это было с *Великой Хартией*<sup>6</sup> или Декларацией независимости. В качестве руководства для судей и законников большие части этих традиций подвергались описанию (примером тому является осуществленный лордом Коуком анализ общего права). Определенным вкладом в развитие публичной философии явился Билль о правах 1689 года.<sup>7</sup> Повторением его стали первые десять положений Конституции Соединенных Штатов. Большая же часть публичной философии так и не получила развернутого выражения. Являясь на протяжении поколений духом великого общества, она тем не менее никогда не излагалась в виде отдельного документа. Но сами традиции цивилизованной жизни привились среди народов Запада, задавая определенные критерии публичного и частного стиля поведения, благодаря которому утверждались, защищались и делались более доступными институты свободы и развивающаяся демократия.

Приверженцами данной публичной философии были и сами основатели наших свободных институтов. Когда они настаивали на том, что над сферой духа и разума время не властно, подобное утверждение не являлось свидетельством отсутствия у них публичной философии. Просто опыт убеждал их в том, что развращающая сила власти способна развратить и публичную философию. Поэтому практическим правилом для политики являлось то, что правительству не следует даровать суверенитет и право собственности на публичную философию.

Но с течением времени публичная философия основателей западных институтов вышла из моды. Правило, согласно которому время не властно над сферой духа и разума, было исподволь преобразовано. Оно превратилось в правило, гласящее, что идеи и принципы являются частным делом инди-

---

<sup>6</sup> *Великая Хартия вольностей* — грамота, подписанная в 1215 г. английским королем Иоанном Безземельным. Ограничивала права короля, предоставляла некоторые привилегии рыцарству, верхушке свободного крестьянства, городам. — *Прим. ред.*

<sup>7</sup> *Билль о правах* — резко ограничив права короля и гарантировав права и свободы парламента, заложил основы английской конституционной монархии. — *Прим. ред.*

видов, обладая лишь субъективным смыслом и субъективной применимостью. Из публичной сферы были изъяты все первичные и все конечные принципы. Все имеющее отношение к тому, чем является человек, и чем он должен быть, к тому, как он должен позиционировать себя в действительности, к тому, каковы его истинные цели и законные средства их достижения, — все эти вопросы стали приватными, субъективными, обществу неподотчетными. Так либеральные демократии Запада стали первым великим сообществом, в котором формирующие характер граждан основополагающие принципы стали считаться частным делом граждан.

Это породило радикальное изменение смысла свободы. Изначально свобода зиждилась на постулате о существовании некоего всеобщего порядка, с коим согласны все разумные люди: при наличии такого публичного согласия относительно неких основополагающих и бесспорных вещей, было не только безопасно, но и желательно поощрять споры и разногласия. Но с исчезновением публичной философии, а вместе с ней и консенсуса относительно первых и последних принципов, в публичной философии образовался огромный пробел, настоятельно требующий заполнения.

Пока данный постулат был в силе, отношение к борьбе за беспрекословную лояльность людей как к чему-то, находящемуся вне сферы публичного интереса, имел очевидный практический смысл. Это был способ держать закрытым ящик Пандоры с его теологическими, моральными и идеологическими проблемами, способными внести раскол в западное общество. Но в наш век, вынуждающий к принятию нелегких решений, данное добропорядочное правило утратило силу. Практический смысл оно имело лишь до тех пор, пока не выявилась неудовлетворенность большинства населения наличным положением вещей. Тогда практический смысл обрело желание реформ и улучшений. Вместе с тем, безопасность, прогрессивность, рост и надежность общества как такового все так же представлялась чем-то само собой разумеющимся. Поэтому-то лишь в обстановке викторианского общества (т. е. еще до того как начали сгущаться первые грозные облака) и существовала возможность социал-демократической политики, отражающей царящий в обществе агностицизм и практический нейтралитет в отношении главных вопросов.

### 3. Пренебрежение публичной философией

Итак, мы подходим к главному. Если рассмотрение публичной философии является, так сказать, привязанным к либеральным демократиям, можем ли мы предположить, что публичная философия в нашем обществе существует, хотя и не является предметом рассмотрения? Существует ли и ныне некий свод позитивных принципов и заповедей, которых не в силах отрицать и игнорировать хороший гражданин? Эта книга написана мной в убеждении, что такой свод существует. К этому убеждению я пришел постепенно и не столько благодаря полученному теоретическому образованию, сколько вследствие практического опыта, показавшего мне, как трудно нашему поколению осуществлять демократию на практике. Я верю в существование публичной философии. Ведь наличие такой вещи, как публичная философия цивилизованной жизни не вызывает сомнений. Это не есть нечто такое, что нужно открывать или изобретать. Она и так известна, но она действительно нуждается в оживлении и обновлении.

Публичная философия известна в качестве *естественного закона*, и это, увы, порождает серьезную семантическую путаницу.<sup>8</sup> Эта философия является оплотом институтов западного общества, и они, я полагаю, не работают в сообществах, которые не придерживаются этой философии. Только исходя из положений данной философии, можно сформулировать внятные и работающие концепции всеобщих выборов, верховенства большинства, собраний представителей, свободы слова, лояльности, собственности, корпораций и добровольных ассоциаций. Основатели этих институтов, унаследованных и теми демократиями, которые недавно ввели всеобщее избирательное право, все до единого являлись приверженцами той или иной школы естественного права.

В наше время эти институты, воздвигнутые на фундаменте публичной философии, все еще существуют. Но пользуются ими население, которое не изучало эту философию или уже ее не придерживается. Люди все более отдаляются от внутренних принципов собственных конституций. Вопрос со-

---

<sup>8</sup> См.: Mortimer Adler "The Doctrine of Natural Law in Philosophy", *University of Notre Dame Natural Law Institute Proceedings*, Vol. 1, pp. 65—84.

стоит в том, можно ли преодолеть это отчуждение и восстановить целостность традиции цивилизованной жизни, а если можно, то как.

Стоит ли говорить о том, что я не собираюсь утверждать, будто данный пробел можно восполнить при помощи возврата к неоклассицизму или неомедиевизму, либо какого-то из вариантов романтического обращения к феодализму. Мы не можем исключить современность, мы не можем исключить ту историю, которая сделала нас тем, что мы есть. Мы не можем начать заново — так, как если бы не произошло никакого прогресса науки, никакого распространения рационализма и секуляризма, никакой промышленной революции, никакого крушения старого привычного хода вещей, никакого демографического всплеска. Самый больной вопрос для нас — может ли современный человек обрести органичную связь с утраченными традициями цивилизованной жизни, и если может, то как.

На первый взгляд, ответ на этот вопрос неутешителен. В нашем современном образе жизни есть нечто радикально новое. Радикальные изменения произошли и в образе восприятия, и в стиле мышления. Прежде всего, необходимо убедить современного человека в том, что традиции цивилизованной жизни были преданы забвению не потому, что устарели. Ибо в этом одна из причин их неверия в эти традиции, а отрицать глубину этого неверия невозможно. Поскольку же публичная философия предшествовала появлению современной науки и промышленной революции, как можно ожидать от этой философии такой позитивной доктрины, которая бы вписывалась в нашу эпоху непосредственно и в практическом смысле?

Следует признать, что она и не производит подобного впечатления, ибо очевидно, что ее изначальные принципы и заповеди ныне невозможно преобразовать в те конкретные правила и алгоритмы образа жизни, которые соответствовали бы специфике эпохи. Перечитывание классиков политической философии от Аристотеля до Бёрка не дает ответов на конкретные и насущные вопросы дня: не решает больных проблем дипломатии, военной обороны, торговли, налогообложения, цен и зарплат. Также ничего не найти в книгах классиков чего-либо насчет ремонта автомобилей, лечения полиомиелита или ядерного распада. Они безнадежно устарели в качестве руководств для деловых людей, желающих знать, как делать то

или это. Их язык архаичен, их идиоматика страна, образный строй непривычен, их практические предписания адресованы проблемам, которых уже не существует.

Но, возможно, вся эта несуразность и чуждость есть лишь нечто вроде пыли, осевшей на корешках книг за то долгое время, пока философы, ученые и просветители держали публичную философию в чуланах, относясь к ней как к чему-то утратившему интерес для современных прогрессивных людей. Это философия, преданная забвению. В течение нескольких поколений привлечение этой философии к практическим обсуждениям публичной политики было чем-то исключительным и даже эксцентричным.

Забвение может служить хорошим объяснением тому, почему она ныне находится в столь плачевном состоянии. Если же это объяснение верно, оно должно заставить нас задаться вопросом о возможности возрождения публичной философии. Способны ли современные люди вновь сделать традиции цивилизованной жизни необходимыми для себя? Что в этом роде уже происходило — как минимум, однажды. Данные традиции впервые сложились в греко-римском мире, а упадок и исчезновение западной империи привело к забвению их на Западе. Позднее они были возрождены и обновлены и вернулись к жизни на вершине эпохи открытий, предприимчивости и созидательности. Возрождение этих знаний не снабдило Колумба картами, пригодными для открытия Америки. Но оно дало-таки Колумбу много такого, что помогло ему и его современникам открыть самих себя и собственные возможности.

Не будем забывать, античный мир пришел в упадок не потому, что его традиции были ложными. Этими традициями пренебрегли, они были забыты, утрачены. Ибо придерживавшиеся их люди остались в ничтожном меньшинстве и были свергнуты и вытеснены людьми, чуждыми традиций, не общенными к ним и не усвоившими их. Разве не может быть, что несмотря на явную несхожесть исторических обстановок нечто подобное происходит и теперь?

#### *4. Универсальные законы рационального устройства*

На протяжении двух с лишним тысячелетий, говорит Баркер, европейская мысль развивалась под влиянием пред-

ставлений, согласно которым человеческий разум способен произвести на свет универсально значимое, единое для всех понятие закона и порядка. Впервые эта концепция была сформулирована в виде теории Зеноном и стоиками. Позже ее восприняли творцы римского права, основатели христианской церкви, а Св. Фома Аквинский обновил и преобразовал ее; и в период, последовавший за ренессансом и Реформацией, она в этом новом виде явилась философским основанием английской революции 1688 года и американской революции 1776 года. Долговечность этой идеи и, прежде всего, ее способность к возрождению в различных исторических контекстах, пожалуй, указывает на то, что в ней отражена некая весьма распространенная и постоянно воспроизводящаяся человеческая потребность; точнее, речь идет о связи ее с вопросами практической политики, вызываемыми к жизни некими неизбывными политическими проблемами.

О том же, что данная идея не является чьими-то бреднями, свидетельствует история. Баркер сообщает нам, что в 330 году до н.э. Александр Македонский собирался создать империю, в которой он в равной мере властвовал бы над греками и персами, в которой и греки, и персы несли бы воинскую повинность и в которой бы поощрялись смешанные браки между представителями двух этих народов. То было революционная идея. Аристотель, являвшийся в то время преподавателем Лицея, предостерегал Александра против проведения политики, сводящей два мира — греков и варваров — в рамках единой политической системы. Аристотель советовал Александру, чтобы тот вел себя с греками как вождь, а с персами как хозяин.

Но Александр не последовал его совету, руководствуясь при этом явно практическими соображениями, но, возможно, также и определенными идеями. Он “выступал олицетворением духа политики, впоследствии провозглашенной Эратосфеном [учеником Александра, деятельность которого относится к следующему веку], который “отказавшись соглашаться с теми, кто делил все человечество на греков и варваров... заявил, что лучше было бы просто делить всех людей на хороших и на плохих.”<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Ernest Barker, Введение к его переводу *Политики* Аристотеля (1946), р. lix.



Проводя подобную политику, Александр надеялся на осуществление того, о чем вскоре начали говорить Зенон и стоики, о чем много позже писал Плутарх: "люди должны жить не во множестве гражданских республик, разделенными между собой неодинаковыми системами справедливости; они должны считать своими согражданами всех, так что для всех будет одна жизнь и один порядок (*cosmos*), как если бы это было одно стадо на одном пастбище, совместно пасущееся и подчиняющееся единому закону."<sup>10</sup>

Нам же следует особо подчеркнуть тот факт, что Александр надеялся на деле достичь того, о чем позже собирались учить Зенон и стоики. Это говорит о том, что идея рационального устройства представляет собой не только возвышенную и привлекательную концепцию, но и то, что она является необходимой исходной посылкой при управлении крупными и разнородными по составу государствами. Александр пришел к ней, несмотря на то, что Аристотель учил его иному. Опыт практической деятельности заставил его обратить внимание на то, что империи, состоящей из греков и персов, необходим единый закон, действительный и для тех, и для других.

Поскольку же персам данные законы были фактически приданы Александром, который являлся греком, надо было убедить персов в том, что законы Александра выражали нечто большее, чем просто волю и намерения греков, нечто обязательное для обоих этих народов. Этим нечто была способность рационального различения между хорошим и плохим. Ибо подобная способность не являлась специфической особенностью одних лишь греков, но в равной мере принадлежала и грекам, и персам.

Так эмпирическим путем Александр пришел к тому же, что теоретически сформулировал Зенон: крупным неоднородным обществом нельзя управлять, не поняв того, что за множеством интересов должен стоять единый рациональный порядок, воплощенный в верховном законе. Этот общий для всех закон является "естественным" в том смысле, что он не есть своеволие, произвол власти суверена, к нему приходит любой

---

<sup>10</sup> Ibid., lix—lx. Ср. высказывание Св. Павла о единой церкви, которая не должна быть "ни греческой, ни иудейской... ни варварской, ни скифской, ни церковью для людей подневольных, ни для свободных."



рациональный ум.<sup>11</sup> Это необходимое условие, без которого разные народы не смогут, живя вместе в одном сообществе, поддерживать в условиях столкновения их интересов мирное и свободное сосуществование.

Римское право явилось закреплением ожиданий Александра и учений стоиков. К началу эпохи Цицерона, говорит Баркер, существовало три различных свода законов и три концепции права.<sup>12</sup> Первый, *ius civile*, касался только римских граждан. Второй, *ius gentium*, представлял собой свод законов коммерции, к ним римские суды апеллировали во всех случаях, связанных с предпринимательством: "общий для всей империи закон заключения договоров".<sup>13</sup>

*Ius gentium* был призван зафиксировать лишь общее и универсальное — отдельно от того местного, особенного, что содержалось в законах входящих в империю государств. Но помимо этого практического общего закона коммерческих отношений, римское право содержало признание существования в теории и естественного закона, *ius naturale*, который суть "закон, навязанный человечеству общей природой человека, то есть разумом, отвечающим на человеческие потребности и инстинкты".<sup>14</sup> Это, говорит Баркер, не есть "действительный свод законов, которым можно пользоваться в судах...", а "особый взгляд на вещи — дух "человечности" в подходе судьи и юриста, который, сам, не будучи законом, способен влиять и влияет на то, как применяется закон в реальности."

В римском праве была субстанциализирована и приведена в действие идея универсального рационального устройства. То был закон великого государственного образования, которому на деле удалось привнести в западное общество мир и порядок. Эта память о римском мире навсегда запечатлелась в сознании западного человека. После распада римской империи римское право, которое к тому времени применяли и преподавали практически повсеместно, было признано "законом

---

<sup>11</sup> См.: Otto von Gierke, *Natural Law and the Theory of Society*, translated with an Introduction by Ernest Barker (1934), Vol. 1, pp. 224—225.

<sup>12</sup> Ibid., p. xxxvi.

<sup>13</sup> F. De Zulueta "The Science of Law", in: *The Legacy of Rome*, ed. by Cyril Bailey (Oxford, Clarendon Press, 1928), p. 202.

<sup>14</sup> Ibid., p. 204.

международной цивилизации, обладающим относительной универсальностью".<sup>15</sup>

С началом нового века, после 1500 года, римское право, кодифицированное и переработанное в *Corpus iuris* Юстиниана, стало рассматриваться в качестве конкретного выражения универсального человеческого разума. Когда, по словам Баркера, встал вопрос о том, "что в действительности включает в себя данная концепция естественного права", типичным ответом для Средних веков вообще и, в частности, для периода появления после 1500 года новой школы естественного права стало: "Она включает в себя все римское право, которое в целостности своей является верхом рациональности и универсальной применимости и потому является естественным."<sup>16</sup>

### 5. Прерывание традиции в современности

Эта новая школа естественного права, расцвет которой пришелся на период с 1500 по 1800 годы, явилась реакцией на плюрализм современной эпохи — на возникновение национальных государств, на церковный раскол, на новые географические открытия и расширение сферы мировой торговли, на прогресс в области развития науки и секуляризма, на углубляющееся разделение труда и специализацию. По мере увеличения разнообразия существующих в едином западном мире верований, мировоззрений и интересов, потребность в общем критерии и общих законах обострилась.

Данную потребность новой школе естественного права удавалось удовлетворять вплоть до конца XVIII века. Это был достаточно длинный период, в течение которого названной школе выпала честь сыграть фундаментальную роль в основании британского и американского конституционных устройств, а также тех политических систем, которые явились производными от этих двух. Но с плюрализмом поздней современности — плюрализмом, порожденным промышленной революцией, всеобщим избирательным правом и эмансипацией народных масс — школе естественного права справиться не удалось.

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>16</sup> Gierke, *op. cit.*, p. xxxix.

В простом и относительно однородном обществе XVIII века естественное право олицетворяло принцип свободного государства. Но позже этот образ мысли вышел из моды. XIX век мало что сделал для переосмысления прежних идей. К ним стали относиться как к чему-то устаревшему и ложному, враждебному прогрессу демократии, и тогда их отдали на откуп реакционерам. Так была утрачена точка опоры для теории рационального устройства. Ни для урегулирования международных отношений, ни для обуздания проблем, порожденных промышленной революцией и развитием науки и техники, так и не было создано никакого свода специальных принципов и предписаний. Необходимость же всего этого продиктована возникновением импульса бегства от свободы, который так хорошо описал Эрик Фромм.<sup>17</sup> Усиление этого импульса происходило по мере того, как освобождение народных масс от давления авторитетов порождало крушение общих, касающихся всех объективных критериев истинного и ложного, правильного и неправильного. "Уверяю вас, — писал Андре Жид в 1928 году, — чувство свободы способно обречь душу на муки."<sup>18</sup>

"Мы чувствуем это изнутри, как если бы это было некое непосредственное личностное переживание", — говорит Жильсон в период между мировыми войнами; он утверждает, что "западная культура постепенно движется к распаду".<sup>19</sup> С ней перекликается знаменитая книга Шпенглера *Закат Запада*, впервые опубликованная в 1918 году, но написанная еще до начала первой мировой войны.

Однако до тех пор, пока не разразились исторические катастрофы нашего времени, одиночество современных людей, их тревога были чем-то приватным, не имевшем отражения в публичной, в том числе политической, жизни. До тех пор пока порядок в обществе обеспечивал внешнюю безопасность, их внутренняя неуверенность продолжала оставаться их частным, внутренним делом. Когда же с первой мировой войной, порядок в обществе нарушился, массы оказались лишены этой

---

<sup>17</sup> Erich Fromm, *Escape from Freedom*.

<sup>18</sup> *The Journals of Andre Gide*, tr. by Justine O'Brien (1947—51), Vol. III, 1928—1939, entry for Nov. 15, 1928, p. 26.

<sup>19</sup> Etienne Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, (1937), p. 271

безопасности и вместе с ней каждый из людей лишился спокойствия духа.

Именно состояние этого всеобщего беспорядка подтолкнуло Гитлера, который на собственной шкуре ощутил все его этапы и знал, что беспорядок в душе порождает стремление как-то спастись от него, к созданию собственной доктрины. Он продемонстрировал гениальную проницательность относительно человеческих слабостей, написав в *Mein Kampf*, что массы "как женщина... они предпочтут скорее покориться сильному мужчине, чем помыкать слабым... массы любят властителя, а не просителя, им приносит куда большее внутреннее удовлетворение доктрина, не терпящая соперников, нежели дарование им либеральной свободы; часто они не знают, что с ней делать, ощущая себя покинутыми."<sup>20</sup>

Массы, над которыми собирался властвовать Гитлер, и есть современные люди, для которых свобода ограничений прежнего строя ощущается как невыносимая утрата руководства и поддержки. Подобно Жиду, они обнаруживают, что бремя свободы причиняет им чересчур сильное беспокойство. Старые общественные структуры уходят в небытие, и они вступают в полосу тревог. Их учили рассчитывать на неуклонный прогресс в продвижении ко все более высокому уровню жизни, они не были готовы переносить разочарования продолжительных кризисов во внешнем мире и одиночество собственной эгоцентричной изоляции.

Это люди, восстающие против свободы, неспособные справиться с ее неразрешимыми проблемами, неспособные вынести отрицание единения в публичной, общей идеологии. В принципе свободы, каким он явился им в либеральных демократиях этого века, в практике свободы они не находят ни удовлетворения собственных потребностей, ни спасения от мучений. Весь их опыт воздействует на них крайне дезориентирующе, разрывая связь между понятиями их разума и потребностями их душ. Они, по выражению Рисмена,<sup>21</sup> превратились в "одинокую толпу". Они — аномичная масса, как их назвал Дюркгейм<sup>22</sup>. Они — пролетарии Тойнби, которые и "принадле-

---

<sup>20</sup> Adolf Hitler, *Mein Kampf* (1939), p. 56.

<sup>21</sup> David Riesman *The Lonely Crowd*.

<sup>22</sup> Emile Durkheim, *Suicide*.

жат", и "не принадлежат" сообществу, в котором живут; ибо "с этим сообществом их не связывает ничего, кроме их собственного физического существования". Для таких людей "истинной отличительной чертой... является не нищета и не безродность, а сознание обездоленности и вызываемое этим сознанием неприятие окружающего"<sup>23</sup>. Они, по словам Карла Ясперса, представляют собой людей, растворенных в "анонимной массе", так как они "лишены истинного мира, лишены своих истоков, своих корней"<sup>24</sup>, иначе говоря, лишены веры, дающей им волю к жизни.

---

<sup>23</sup> Arnold Toynbee, *A Study of History* (1951), Vol. 1, p. 41; Vol. V, p. 63.

<sup>24</sup> Karl Jaspers *The Origin and Goal of History*, translated from the German edition of 1949 by Michael Bullock (London, Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1953), pp. 127—128.

## ГЛАВА IX. ВОЗОБНОВЛЕНИЕ ПУБЛИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

### 1. Способность верить

Та свобода, от которой отвернулись современные люди — нередко с облегчением, а часто и с радостью — представляет собой всего лишь пустую скорлупу свободы. Согласно существующей теории свободы, то, во что верят отдельно взятые личности, практически не имеет общественного значения, как бы важен ни был этот объект веры для них самих. Внешняя оборонительная линия свободного образа жизни держится на правовых гарантиях, защищаясь от посягательств на веру. Но место веры пусто, так как публичной философии более не существует, и все, что могут сообща охранять защитники свободы, это публичный нейтралитет и публичное неверие.

Между тем, доказав наличие нужды в публичной философии, как докажем мы, что подобную нужду можно удовлетворить?<sup>1</sup> Можно с уверенностью сказать, что подобного не достичь даже самыми красноречивыми призывами к тому, чтобы осознать серьезность существующей опасности; еще меньше шансов достичь этого, оплакивая оставшиеся в прошлом славу и величие. Современные люди, к которым обращены все доводы, не склонны верить в невидимое, неосязаемое и немислимое.

Призывами можно повлиять на волю к вере. Но в этом недостатка не ощущается. Проблема современности состоит в недостаточной способности верить предписаниям, ограничивающим и усмиряющим частные интересы и вожделения. Убежденность в необходимости подобных ограничений, после того как она была сильно поколеблена, трудно восстановить. Конечно, принципы публичного регулирования можно навязать деспотическим правлением. Но публичную философию свободного общества не восстановишь указными, силовыми методами. Для того чтобы преодолеть свойственное состоянию аномии неверие мы должны найти способ вернуть доверие к действи-

---

<sup>1</sup> См.: Leo Strauss, *Natural Right and History* (1953), p. 6.

ности критериев публичной жизни. Мы должны обновить убеждения, лежащие в основе нашей политической морали.

Согласно бытующим в народе представлениям, любая философия является инструментом достижения чьих-то целей, любые истины верны лишь в отношении тех, кто их придерживается, а любые принципы суть рационализации чьих-то частных интересов. Единственным видом публично значимых критериев истинного и ложного, правильного и неправильного является то, чего хочет в настоящий момент большинство избирателей, потребителей, читателей, слушателей.

Нет оснований полагать, что подобное умонастроение можно изменить, не доказав современному скептику, что есть такие принципы, отрицать которые — коль скоро они доказаны — может лишь безумец; что существуют определенные обязательства, распространяющиеся на всех, кому дорого свободное общество, и отметить их способны лишь злонамеренные личности.

Утверждая, что из состояния аномии невозможно выйти, не доказав современному скептику всего этого, я подразумеваю, что скептику мои доводы должны показаться убедительными. Невозможно развеять его скептицизм, принуждая его к конформизму. Если он не обладает сильными убеждениями, то обычно под давлением склоняется к конформизму. Но сам факт, что он был принужден к чему-либо правительством или толпой, явится доказательством того, что официальной доктрине в чем-то недостает убедительности или разумности. На крови мучеников, пострадавших от нетерпимости других, прорастают семена неверия.

Для того чтобы восстановить веру в публичную философию, необходимо продемонстрировать практическую продуктивность публичной философии. Широту и всеохватность ее обобщений отрицать практически невозможно. Трудность состоит в том, чтобы показать применимость этих обобщений в практических делах современного государства.

Это возвращает нас к разговору о том времени, когда римские законники разработали понятие *ius gentium* и связали его с понятием *ius naturale*; именно тогда Александр Великий осознал насущную необходимость выработки новых законов для плюралистического общества, именно тогда Зенон сформулировал эту необходимость в более общем виде. Сможем ли мы —

при наличии настоящей необходимости и будучи вооружены самоочевидными общими положениями — разработать позитивную работающую доктрину о том, что есть благое общество в современных условиях? Ответу: да, мы сможем сделать это, при условии, если в умах людей просвещенных и облеченных властью будет возрождена публичная философия.

## 2. Частный пример: теория собственности

Поверим же сказанное на примере применения публичной философии к некоторым из основных вопросов нашей публичной жизни.

Начну с теории частной собственности — в том виде, какой она имела и до и после утраты публичной философии и прерывания традиции. Подобное рассмотрение удобней всего осуществить на примере работ Блэкстоуна по теории частной собственности, написанных в середине XVIII века. Подход Блэкстоуна сформировался в русле классической традиции. Но мир, в котором он жил, находился в движении, и его подход оказался недостаточно творческим, для того чтобы приспособить традицию к новым условиям.

На первое место он ставил безопасность личности, на второе — индивидуальную свободу, а собственность считал “третьим по важности абсолютным правом, присущим всякому англичанину”<sup>2</sup>. Но как цивилизованный человек он не мог ограничиться одним лишь утверждением об абсолютности права. Он должен был “подвергнуть углубленному изучению те рудименты и тот фундамент”<sup>3</sup>, на которых возможно рациональное обоснование этого права.

Меж строчками его элегантно и величавой прозы, как мне кажется, просматривается, некая озадаченность. Согласно разделяемой им традиции, рациональное обоснование собственности подобно системе соответствующих взаимных прав и обязанностей. В публичной же философии абсолютное право собственности, либо любое другое абсолютное право не может иметь места. Подобные притязания находятся за рамками за-

---

<sup>2</sup> Sir William Blackstone *Commentaries on the Laws of England*, Book 1, Ch. 1.

<sup>3</sup> *Ibid.*, II, 1.



конности и цивилизованности. Данная концепция собственности скорее найдет понимание в обществе, где главные предметы частной собственности связаны с землями сельскохозяйственного назначения. Земля есть нечто осязаемое, ее продукция общеизвестна. Ее легко соотнести с соответствующими правами и обязанностями: лендлорда и арендаторов с наемными рабочими, стоящими ниже его на иерархической лестнице; а выше его — суверенная власть, требующая от него налогов и услуг.

Когда основные формы собственности нематериальны, права и обязанности определить гораздо труднее. При жизни Блэкстоуна Англия представляла собой восходящую коммерческую державу, и сравнительно простые проблемы общества, основанного на земельной собственности, уже были отодвинуты на второе место проблемами экономики, в которой собственностью владели как деньгами, как ценными бумагами, как акциям и облигациями. Легко было утверждать свое право на нематериальное имущество, но определить обязанности нематериального имущества трудно. Но без такого определения собственность не становится предметом общего для всех свода законов.

Блэкстоун представляет собой несколько трагичную фигуру в том смысле, что благодаря своей образованности он не мог не чувствовать, что правильным было бы оценивать нематериальную собственность при помощи публичных критериев. Но по какой-то причине он не пошел этим путем. Однако он ощущал беспокойство. Он знал, что “ничто... так поголовно не ... вызывает человеческих пристрастий”, как “единоличное деспотическое господство, на которое отдельно взятый человек способен притязать в отношении внешних вещей, — господство, исключающее право любого другого индивида во вселенной”. Но, приобщившись к цивилизованным традициям Запада, человек начал сознавать и то, что должны существовать рациональные ограничения собственнических, стяжательских инстинктов. Будучи человеком мирским, то есть живущим в своем собственном мире и в мире грядущем, сознавал он и то, как противились утверждающиеся собственники любым представлениям, согласно которым их абсолютные права должны быть ограничены обязанностями.

Так, не без сожалений и не без интуитивных опасений писал он о том, что “как бы ни нравилось нам быть собственниками, мы избегаем думать о том, какими путями собствен-

ность приобреталась, как если бы подобное наносило ущерб нашему статусу... не задумываясь о том, что (строго говоря) ни в природе, ни в естественном праве нет оснований для того, чтобы несколько слов, написанных на кусочке бумаги, позволяли бы кому бы то ни было владеть землей; чтобы сын получал право изгонять ближних с определенного участка, потому что так делал до него его отец; чтобы пользователь какого-то поля или какой-то драгоценности, лежа на смертном одре, имел право указывать всем остальным, кто из них будет пользоваться этим после него.”<sup>4</sup>

Блэкстоун полагал, что эти вопросы, подвергающие сомнению “единоличное деспотическое господство” собственника, “в повседневной жизни окажутся бесполезными и даже вредными”. Будучи человеком своего времени, он чувствовал себя обязанным сказать, что “хорошо, если большинство людей будут подчиняться законам, коль скоро те приняты, не задаваясь вопросами о причинах принятия этих законов”. Но как человек, сформировавшийся в цивилизованных традициях, он не мог проигнорировать вопроса о том, не было ли “чего-то несправедливого в нашем праве” на абсолютное владение. А как оппонент “рациональной науки”, он считал себя обязанным рассмотреть классическую концепцию частной собственности. Вот как он излагает ее: право собственности любого человека

“...состоит в свободном владении, пользовании и распоряжении всем, что ему принадлежит, безо всякого контроля или ограничений, за исключением лишь тех, что налагаются законами страны. Прообраз частной собственности вероятно можно найти в природе... но, несомненно, что те *модификации*, которые мы находим в ней в наше время, метод закрепления ее за настоящим владельцем и передачи ее от человека к человеку *есть нечто полностью исходящее от общества*; они суть некоторые из тех цивилизованных преимуществ, которые каждый индивид получает в обмен на отказ от части своей естественной свободы.”<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, II, 1.

<sup>5</sup> *Ibid.*, II, 1, 3. (Курсив мой. — У.А).

Иначе говоря, право собственности порождено государством, его законами. А так как законы можно менять, никакого абсолютного права собственности не существует. Существуют лишь зафиксированные в законе права владения пользования и распоряжения собственностью. Закон определяет, в чем состоят права владения, пользования и распоряжения собственностью, подлежащие защите в судах.

Ибо, говорит Блэкстоун,

“Земля и все, что на ней находится, суть общая собственность всего человечества, так как все это, за исключением других существ, является непосредственным даром создателя.”

Для того и только для того, чтобы иметь возможность как можно полнее пользоваться дарами земли,

“... законодательство Англии утвердило всеобщие великие цели гражданского общества, мир, безопасность индивидов — и сделало это путем мудрого и последовательного *придания* [Курсив мой. — У.Л.] всему, чему только можно законного и определенного собственника.”<sup>6</sup>

В такой интерпретации частная собственность ни при каких обстоятельствах не может считаться предпосылкой “единоличного деспотического господства” над землей и природными ресурсами. Право, в конечном счете, всегда принадлежит не собственнику. Носителем этого права является “человечество”, *народ* как сообщество. В контексте подобного родового владения права индивида даруются ему законом, и именно в законе заключена их валидность. Цель же законов о частной собственности не в том чтобы удовлетворить собственнические инстинкты первобытного человека, а в том, чтобы содействовать “великим целям гражданского общества”, включая “мир и безопасность индивидов”.

Так как легальный владелец пользуется ограниченной частью того, что принадлежит всем людям, он не может быть суверенным хозяином своих владений. В отношении их он не может осуществлять свою абсолютную волю, свой произвол. В соответствии с правами ему приданы и обязанности. Находя-

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, II, 1.

щаяся в его распоряжении собственность — это некий грант, предусмотренный законами для достижения не его частных, а общесоциальных целей. И, следовательно, законы собственности можно и должно анализировать, пересматривать и при необходимости изменять, конкретизируя систему прав и обязанностей, приводя их в соответствие целям данного общества.

Данная доктрина частной собственности отмечает претензии собственников на “единоличное и деспотическое господство”. Когда же Блэкстоун, хоть и с колебаниями, но принял тезис о единоличном и деспотическом господстве, он тем самым распрощался с публичной философией и традициями цивилизованной жизни. И уже после того, как он это сделал, признанные теоретики обратили вспять развитие концепции частной собственности как абсолютного права. На некоторое время ими были исключены из политической философии, из юриспруденции и законодательства почти все представления о частной собственности.

Абсолютная частная собственность с неизбежностью породила нетерпимое зло. Абсолютные собственники наносили серьезный ущерб соседям и их потомкам: они свели на “нет” плодородие почв, они хищнически эксплуатировали подземные минеральные ресурсы, они выжигали и вырубали леса, истребляли живую природу, отравляли реки, истощали запасы и организовывали монополии, они оставляли неиспользованными земли и ресурсы, эксплуатировали неспособность наемных рабочих оказывать им должное сопротивление.

У политологов и законодателей не было в распоряжении никаких средств бороться с подобными злоупотреблениями абсолютных собственников. Ими была утрачена традиция, согласно которой собственность есть порождение закона, ставящее перед собой социальные цели. У них не было принципов, с помощью которых закон мог бы обуздывать злоупотребления собственников. Следовательно, индивиды XIX века не могли защищать и поддерживать функционирование системы частной собственности путем реформирования ее, приспособления ее к современности. Им многое было известно о правах собственников и мало — о соответствующих этим правам обязанностях. Поэтому из-за отсутствия правовых сдержек против злоупотреблений частной собственностью, из-за того, что обязанности, служащие рациональным оправданием института

собственности, уже не имели силы, сама идея частной собственности утратила рациональное обоснование.

Вследствие этого исчезла связь между собственниками и теми, кто собственностью не обладает, но составляет большинство во многих странах; в едином поле рационального дискурса исчез консенсус. Пролетариату была вменена обязанность уважать права собственников. Но у собственников не было соответствующих обязанностей перед пролетариатом. Не было обязанностей, в качестве противовеса которым пролетариям были бы приданы их права. Так возник пугающий феномен "двух наций", феномен конфронтации тех, кому принадлежал весь мир, и тех, кому было нечего терять. Последних было куда больше, чем первых. По мере того, как они обретали право голоса, главным вопросом внутренней политики этих демократий стала борьба между меньшинством, обладающим таким количеством абсолютной собственности, и подавляющим большинством электората, обладающего незначительной собственностью.

Данный конфликт имел и имеет два возможных решения: либо постепенная, кумулятивная и, вероятно, в конечном счете, насильственная экспроприация собственников, либо реформирование законов о собственности, восстанавливающих адекватную ответственность. Но и в течение нескольких поколений после Блэкстоуна представление о собственности как о системе [прав и обязанностей] оставалось вне сферы внимания. Публичная философия была предана забвению, и даже самые гуманные и просвещенные представители XIX века имели слабое представление о том, как следует проводить рациональные реформы. Предлагаемая альтернатива, как кажется, сводилась к тому, защищать ли абсолютную собственность от растущего недовольства неимущих, либо уничтожить частную собственность. То была ложная и опасная дилемма. Но именно она была основной в XIX веке. Утверждалось, что выбирать можно между индивидуализмом и коллективизмом, между Манчестером и Марксом, между абсолютной собственностью, удерживаемой силой меньшинства, и абсолютной собственностью, низвергнутой диктатурой масс.

Работы Блэкстоуна указывали на возможность иной, более совершенной теории собственности. Таковая возможность возникла бы, если бы он и его последователи придерживались принципов публичной философии, то есть если бы они не от-

металли, а продолжали придерживаться столь хорошо сформулированных им принципов. Земля является общей собственностью всего человечества. Право на частную собственность придается собственникам законодателями ради достижения великих целей гражданского общества. Следовательно, частная собственность представляет собой систему легальных прав и обязанностей. При любом изменении условий система должна соответствовать великим целям гражданского общества.

Блэкстоун с последователями не выводили из этих принципов положений закона.<sup>7</sup> А так как я утверждаю, что им бы следовало это сделать, спрашивается, в чем ценность этих принципов? Являются ли они чем-то вроде дорожных правил, упорядочивающих движение? Если все сводится только к этому, то на правоту может притязать и любой другой набор допущений, подобно тому, как в Британии дорожными правилами предписывается левостороннее движение. Можно конечно построить (и некоторые строят) системы собственности на совершенно иных исходных положениях, например, на тех, что земля является общей собственностью только белых или господствующей расы белых, или тех каст, которые в своей прошлой жизни не были грешниками. Если же принципы представляют собой нечто более существенное, если их валидность выходит за рамки подобных узких требований, какие именно черты являются ответственными за их валидность?

Эти принципы суть законы рационального устройства человеческого общества в том смысле, что все люди, если они искренне и явственно рациональны, сочтут их самоочевидными. Рациональность порядка состоит в наборе условий, соблюдение которых обеспечивает реализацию способности человека к благой жизни в этой жизни. Это условия, на которых обеспечивается широчайший консенсус рациональных личностей в плюралистическом обществе. Это такие положения, с которыми должны согласиться все заинтересованные лица, если они искренне и явственно рациональны. Например, по поводу утверждения о том, что Африка принадлежит потомкам голландских поселенцев, консенсус никогда не будет достигнут; система собственности, основанная на подобных притязаниях, не может стать общепринятой, она обязательно породит беспо-

---

<sup>7</sup> См. мою работу: Lippmann *The Good Society*, ch. 12.

рядки. Превосходство классической доктрины заключается в том, что основывающаяся на ней система собственности получит в обществе консенсусную поддержку, а вместе с ней и шанс быть реализованной.

Называя эти принципы естественными законами, мы должны проявлять осторожность. Это не какие-то научные “законы”, подобные законам движения небесных тел. Они не являются описаниями человеческого поведения как такового; они предписывают ему, каким оно должно быть. Они не позволяют нам предсказывать, как на самом деле будут поступать люди. Они суть законы правильного поведения в благом обществе, управляемые западными традициям цивилизованной жизни.

Учредить государство и осуществлять управление им можно и на совсем иных принципах. Но тогда результатом будет не свобода и не благая жизнь.

### *3. Пример: свобода слова*

Лишь в сообществе, ориентированном на публичную философию, имеются подходящие условия, позволяющие думать и задаваться вопросами, говорить и публиковаться. Никто не может обосновать в принципе — а уж тем более на практике — утверждение о неограниченном праве кого бы то ни было говорить все, что угодно и когда угодно. Например, как заметил м-р Джастис Холмс, ни у кого нет права закричать “Пожар!” в битком набитом театре. Также ни у кого нет права говорить покупателю, что стеклянные бисеринки являются алмазами или говорить избирателям, что кандидат в президенты от оппозиции — советский агент.

Свобода слова стала центральной темой в западном обществе, так как еще греки открыли, что диалектика, как это было показано в сократических диалогах, есть главный метод достижения истины и особенно — истин в области морали и политики. “Способность заниматься поиском трудностей с обеих сторон предмета, — сказал Аристотель, — облегчит нам задачу установления истинности и ложности по нескольким вставшим перед нами вопросам”<sup>8</sup>. Право свободно высказываться есть одно из необходимых предпосылок достижения ис-

---

<sup>8</sup> Topics, Bk. I, 1, 101a35.



тины. Именно поэтому, а не потому, что высказывание как таковое доставляет человеку субъективное удовольствие, свобода слова необходима для благого общества.

Именно на этих основаниях Мильтон в *Ареопагетике* противостоял распоряжению парламента (1643 года), согласно которому ни одна книга не может быть напечатана или выставлена на продажу без предварительного согласия властей:

“Поскольку таково сегодня положение человека, какую мудрость следует избрать, какое воздержание практиковать перед лицом неведомого зла?... Поскольку же знание и постижение порока столь необходимо в этом мире для утверждения человеческой добродетели и обнаружение ошибок — для подтверждения истины, как можем мы с большей уверенностью и наименьшей опасностью для себя вторгаться во владения греха и лжи, чем, если прочтем всевозможные трактаты и выслушаем всевозможные доводы?”<sup>9</sup>

Диалектический метод состоит в том, чтобы сталкивать между собой противоположные идеи, чтобы выявленные в ходе этого столкновения “за” и “против” позволили прийти к истинным идеям. Но к подобному диспуту нельзя относиться как к силовому противоборству. Это должно быть средство прояснения. В сократическом диалоге спор имеет вид сотрудничества, цель которого — познать вдвоем больше мудрости, чем знал каждый в отдельности до начала спора. В софистическом споре цель софиста — одержать победу, пользуясь при этом не диалектикой, а риторикой. “В обоих случаях, — говорит Аристотель, — спорящие заинтересованы в предметах, в той или иной степени входящими в круг знаний всех людей и не принадлежащих ни к какой конкретной науке.”<sup>10</sup> Но если “диалектика — это процесс критики, в котором заключены принципы любого исследования”<sup>11</sup>, то “риторика занимается способами убеждения”<sup>12</sup>.

Будучи оторваны от своей изначальной цели и своего обоснования, коим является ее критичность, свобода думать и

---

<sup>9</sup> Milton's *Areopagitica* (Oxford University Press, 1949), pp. 18—19.

<sup>10</sup> *Rhetoric*, Bk. I, Ch. 1, 1354a1—3.

<sup>11</sup> *Topics*, Bk. I, Ch. 2, 101b3—4.

<sup>12</sup> *Rhetoric*, Bk. I, Ch. 1, 1355a4.



говорить не является самоочевидной необходимостью. Столь большое публичное значение свободе придает только надежда на нахождение истины, стремление найти ее. Как таковое, право на самовыражение есть не столько публичная необходимость, сколько частная склонность. Право произносить слова, независимо от того, имеют они смысл или нет, независимо от их истинности, может представлять интерес для великого государства лишь в том случае, если оно относится к произнесению истинных, исполненных значения слов.

Но когда рациональные зерна оказываются погребенными под толстым слоем глупой, низкой и лживой болтовни, тогда свобода слова способна обернуться такой фривольностью, либо такими излишествами, что невозможно будет противостоять требованиям ее ограничения в целях восстановления порядка или благопристойности. Если между свободой и дозволенностью и существует разделительная линия, то проходит она там, где свободу слова перестают уважать как процедуру выявления истины и пользуются ей как неограниченным правом эксплуатировать несвежесть народа, разжигать его страсти. В этом случае свобода вырождается в гвалт софистики, пропаганды, предвзятой аргументации, лоббирования, торга, что трудно вспомнить, есть ли в свободе слова нечто такое, из-за чего ее стоит защищать.

Во всей этой суматохе теряется смысл тех обязательств, которые заложены в праве говорить свободно. Это обязательство состоит в том, чтобы делать всякое высказывание предметом критики и обсуждения. Поскольку диалектическое дебатирование — это процедура установления морально-политической истины, право высказываться защищено готовностью участвовать в дискуссии.

В публичной философии свобода слова понимается как средство добиться конфронтации мнений — как сократический диалог в виде школьного диспута или научного критицизма или судебного разбирательства или парламентских дебатов или открытого форума.

“Даже канонизируя святого [пишет Джон Стюарт Милль], церковь допускает участие ‘адвоката дьявола’, которого она терпеливо выслушивает. Кажется, и святейший из людей не может получить почести после смерти до тех пор, пока не будет выслушано и взвешено

все, что может сказать против него дьявол. Даже если бы ньютоновской философии придали статус чего-то бесспорного, человечество не чувствовало бы той полной уверенности в ее истинности, какую оно ощущает ныне [в 1895 году]. Даже наиболее несомненные с нашей точки зрения верования не имеют иных гарантий, кроме открытости их для критики, предоставляющей целому миру право доказывать их безосновательность. Если вызов остается не принятым или получает должный отпор, мы и тогда все еще достаточно далеки от достоверности; но мы уже сделали максимум из того, что следует сделать при нынешнем состоянии человеческого понимания; мы не проигнорировали ничего из того, что дает нам возможность достичь истины: если же список возможностей оставить незавершенным, это даст нам надежду на то, что окажись в поле нашего зрения более совершенная истина, она станет нашим достоянием, как только человеческий разум будет в состоянии воспринять ее; а тем временем мы можем довольствоваться тем способом достижения истины, который доступен нам сегодня. Этот тот объем достоверности, который получен на данный момент существом, коему свойственно ошибаться, и другого пути доступа к ней нет.”<sup>13</sup>

А так как целью конфронтации является выявление истины, то существуют определенные правила изложения фактов, определенные парламентские процедуры, правила честного ведения сделки и честного комментирования, придерживаться которых считает для себя обязательным любой законопослушный гражданин, коль скоро он пользуется правом публичного выражения собственных мыслей. Ибо право на свободу слова не является разрешением на введение в заблуждение, и сознательное искажение истины есть нарушение принципов действия этого права. Всякие утверждения о том, будто в свободной стране человек обладает чем-то вроде неотъемлемого (или конституционного) права на то, чтобы вводить в заблуждение ближних своих, являются софизмами. На введение других в заблуждение у нас имеется не больше прав, чем на мошенничество, обман или карманное воровство. Было бы слишком хлопотным делом поступать с каждым, кто допускает пуб-

---

<sup>13</sup> J. S. Mill *On Liberty*. In: *On Liberty, Representative Government. The Subjection of Women* (London, Oxford University Press, 1946), Ch. II, pp. 28—29.

личную ложь, так же, как поступаем мы с мошенниками. Плоха была бы та политика, которая обставила бы свободу слова множеством законов, поощряя сутяжничество. Но в принципе ложь в любой из ее зачаточных форм не должна оставаться безнаказанной.

В наше время применение этих фундаментальных принципов сталкивается со множеством нерешенных практических проблем. Ибо современные средства массовой информации не так-то легко предоставляют поле для столкновения различных точек зрения. А диалектический процесс поиска истины наиболее эффективен тогда, когда одна и та же аудитория получает возможность выслушать все стороны. Подобное совершенно невозможно в кино: если какой-то фильм защищает определенную точку зрения, невозможно тут же показать аудитории другой фильм, предназначенный в качестве ответа на первый. Теле- и радиопередачи содержат некоторые дебаты. Но, несмотря на все старания вещательных компаний сделать равно услышанными противоположные точки зрения, организовать программы, представляющие различные позиции, технические условия широковещания не способствуют проведению искренних и продуктивных дебатов. Ибо о публике, настраивающейся то на один канал, то на другой, нельзя с уверенностью сказать, что она, хотя бы в тезисной форме, восприняла основные факты и доводы, представленные по всем значимым аспектам проблемы. Лишь изредка, по очень немногим публично значимым вопросам аудитория оказывается в состоянии проследить весь процесс очищения истины от заблуждения, поучаствовать в диалектическом процессе дискутирования, в котором имеет место и вызов сопернику, и принятие вызова и перекрестная аргументация, и отпор. Люди, регулярно сообщаемые новости по средствам массовой информации, не получают, в отличие от выступающих в сенате или в палате общин, встречных реплик от слушателей, вынуждающих то и дело проверять фактическую точность собственных утверждений и менять оценки тех или иных событий.

Однако в отсутствие истинного обсуждения свобода слова функционирует не так, как следует. Она утратила принцип, регулирующий ее и служащий ее обоснованием, а именно, диалектику, реализуемую в соответствии с логикой и правилами проверки фактов. Если же настоящей дискуссии не происхо-

дит, неограниченная свобода слова обрушивает на головы общественности такое количество пропагандистов, лоббистов и сводников, что рано или поздно люди начинают искать спасения от них у цензоров. Ничем не ограниченная и ничем не регулируемая свобода слова не в состоянии существовать. Она будет урезаться по той или иной причине и начнет служить самым разным — благим, глупым или несправедливым — целям.

Ибо в отсутствие обсуждения неограниченная возможность высказываться ведет к деградации мнений. Благодаря действию чего-то вроде закона Грешема более рациональное подавляется менее рациональным, и преобладающими оказываются те из мнений, которые находят наиболее страстных приверженцев, обладающих самой негибкой волей. Вот почему соблюдение свободы слова не сводится к возражениям против вмешательства в свободу действий прессы, печатных изданий, широко вещания и кино. Соблюдать эту свободу можно только при сохранении ее дискуссионного характера.

Как бы там ни было, большинство людей ничего так сильно не желают, как подавить несогласных, поэтому они препятствуют реализации их замыслов. Таким образом, как только дискуссионная конфронтация перестает рассматриваться как необходимая, толерантность ко всем мнениям приводит к нетерпимости. Свобода слова в отрыве от ее основного принципа порождает сначала кратковременный, имеющий переходное значение хаос, а затем полное уничтожение свободы слова.

Думаю, из этого можно сделать вывод, что степень толерантности, которую следует соблюдать при реализации свободы слова, связана с тем, насколько эффективно осуществляется конфронтация в дебатах, которые происходят или могут быть организованы. Например, в сенате США один сенатор может в любой момент "вызвать на дуэль" другого. Здесь, в отношениях сенаторов царит почти идеальная толерантность в отношении всех точек зрения.<sup>14</sup> Другую крайность являет тайное распространение анонимных обвинений. В подобном случае нет возможности вступить в единоборство с автором обвинений; так что не будет нарушением принципа свободы разобратся с ним при помощи детективов, полицейских и суда по

---

<sup>14</sup> По-иному обстоят дела, когда сенаторы выступают с критикой не-сенаторов.

уголовным преступлениям. В диапазоне между этими двумя крайностями находится множество проблем соблюдения толерантности, разрешение которых зависящих, в сущности, от того, насколько эффективно осуществляется столкновение точек зрения в дебатах. Там где оно эффективно, как во взятых в массу газетных публикациях, там законных ограничений свободы не требуется. Там же, где конфронтация затруднена, как в широковещании, существует понимание необходимости определенного правового регулирования, например, для того чтобы обеспечить равные шансы политическим партиям. А там, где конфронтация невозможна, как в кино или в комиксах, там нужна цензура.

#### *4. Границы разногласий*

Контрреволюционные движения подвергли либеральные демократии суровым испытаниям: как обеспечить их безопасность, их выживание, не отказываясь от присущих им свобод? Либеральные демократии оказались лицом к лицу с массовыми движениями, поддерживаемыми или подстрекаемыми другими, недружественными им державами, которые пользуются механизмами демократического правления в целях развала самого этого правления — развала, ведущего к его отмене. Стремясь заполучить власть, фашистские и коммунистические партии, действуя на том этапе, когда власть еще не находится в их руках, пользуются всеми гарантиями, заложенными в биле о правах, всеми прерогативами народных партий, выборов, представительным характером собраний, всеми гарантиями занятия должностей на государственной службе. Но придя к власти, они начинают разрушать те самые либерально-демократические институты, по которым, как по удобной лестнице, они восходили к власти.

Подобная эксплуатация свободных институтов является, как мне кажется, убедительным доказательством того, что данные институты неотделимы от публичной философии. Стоит забыть об этой связи, что уже часто случалось в современных демократиях, и либерально-демократические страны оказываются не в состоянии эффективно защищать свободные институты. Последние оказываются легкой добычей врагов.

Тогда либо фашисты перехватывают власть у коммунистов, либо коммунисты у фашистов.

Публичная философия весьма однозначна в ответе на вопрос о том, каким принципом следует руководствоваться при защите свободных институтов. Здесь действует правило нераздельности права пользования ими и обязанности сохранять их. Говоря иначе, право пользоваться этими институтами принадлежит тем, кто согласен с их необходимостью.

Критерием лояльности этим институтам служит несомненное стремление защищать и сохранять соответствующую систему политических и гражданских прав. Вопрос о том, в каких случаях либерально-демократические государства должны поставить контрреволюционные движения вне закона, а в каких — просто сдерживать их, является не вопросом принципа, а вопросом целесообразности практического расчета. Принцип же очевиден: контрреволюционные движения враждебны государству и как таковые подлежат уничтожению.

При реализации этого принципа специфический вопрос о том, кто из партий или индивидов демонстрирует нелояльность, должен решаться с применением надлежащей процедуры. Ибо при всей определенности тезиса о том, что никто не имеет права разрушать либерально-демократическое государство нельзя не считаться и с неотъемлемым правом каждого на непредвзятое рассмотрение вопроса о том, он ли или какое-то другое лицо оказывается в данном конкретном случае врагом государства. Отказав в этом праве тем, чья виновность не доказана, мы тем самым отказываем в нем и тем, кто мог бы быть признан невиновным.

Пределы несогласия установить не так уж трудно, когда речь идет о таких явно революционных партиях, как коммунисты или фашисты. Водораздел между изменением и радикальной реформой пролегает по линии отказа, либо принятия суверенного принципа публичной философии, согласно которому мы живем в ситуации рационального устройства, позволяющего путем искреннего расследования и рационального обсуждения отличить истинное от ложного, правильное от неправильного. Контрреволюционеры, уничтожающие свободу ради насаждения официальной доктрины, отвергают эту процедуру определения официальной политики свободного общества.

Процедурная рациональность является краеугольным камнем публичной философии. Никакой свод законов о выборах или конституционных гарантий не является чем-то не подлежащим изменению. Неизменным остается верность рационалистической установке, приверженность определенному образу действия в публичной сфере, описанному Ч. С. Пирсом следующим образом:

“Человеческие мнения склонны рано или поздно приобретать определенную форму, форму истины. Предоставьте любому человеку достаточно информации, дайте ему возможность достаточно поразмыслить над тем или иным вопросом, и он придет к определенному выводу, такому же, к какому придет любой другой разум, будучи поставлен в достаточно благоприятные обстоятельства... Таким образом, существует правильный ответ на каждый вопрос; это некий окончательный вывод, к которому тяготеет мнение любого человека. Человек может на время удаляться от него, но снабдите его большим опытом, дайте ему больше времени для раздумий — и он, в конце концов, придет к нему. Может случиться, что в течение своей жизни человек так и не успеет прийти к истине; в каждом индивидуальном мнении таится возможность совершения ошибок. Как бы там ни было, имеется все же определенное мнение, к которому в конечном счете тяготеет разум человека. По многим вопросам окончательное согласие уже достигнуто, оно будет достигнуто и по всем вопросам, лишь бы хватило времени. Своеволие и другие индивидуальные особенности, присущие довольно большому количеству умов, могут на неопределенный срок затянуть процесс достижения этого окончательного мнения; но это не повлияет на то, каким будет это мнение, когда оно, в конце концов, будет достигнуто. Таким образом, это окончательное мнение не зависит — не зависит, конечно, не от мысли вообще, а от всего, что есть в ней произвольного и частного; оно совершенно не зависит от того, как именно мыслите вы или я или любое число людей.”<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Цит. по: Herbert W. Schneider *A History of American Philosophy* (1946), p. 517. Из обзорной статьи, посвященной книге: Fraser *Works of George Berkeley in: North American Review*, Vol. CXIII (1871), pp. 455—456.



Невозможно верить в то, что живущие в свободе человеческие сообщества способны к успешному самоуправлению, отмечая при этом веру в эффективность разума.

### *5. Зеркало истории*

Таким образом, мы обнаруживаем, что принцип свободы слова, также как и принцип частной собственности, находится в компетенции публичной философии. В плюралистическом обществе его можно обосновывать, применять, регулировать только с помощью постулата о рациональном устройстве вещей, благодаря которому возможно отличать — путем рациональных дебатов — истинное от ложного, благо, ведущее к реализации человеческих целей, от зла, ведущего к разрушению и уничтожению цивилизованности.

Свободные политические институты западного мира были задуманы и установлены людьми, верившими в то, что честные размышления о совокупном опыте человечества всегда смогут привести людей к одинаковым окончательным выводам. Следуя золотому правилу той же философии относительно прояснения конечных целей, люди должны с верой в успех заниматься поиском, приближающим их к истине. Все проблемы разрешимы при помощи научного исследования и свободных дебатов, если — и только если — все исследователи и дискутанты придерживаются публичной философии; иначе говоря, если, добывая истину и отличая добро от зла, они пользуются в своих суждениях одними и теми же критериями и правилами.

Совершенно очевидно, что ни в одном сообществе или между отдельными сообществами невозможно провести четкой разделительной линии между теми, кто придерживается публичной философии, и теми, кто ее не придерживается. Но при всем многообразии оттенков спектра, его края определены вполне четко. Когда приверженность народа публичной философии тверда, налицо истинное сообщество; когда же в народе царят разногласия и раскол по поводу основополагающих принципов, возникает ситуация скрытой войны.

В деле формирования и сохранения истинного сообщества четко сформулированная философия, можно сказать, играла роль нити, связующей воедино его отдельные части. Не всем эта философия была по плечу; вероятно, большинство людей



практически не слышали о ней. Но если среди людей просвещенных и обладающих властью публичная философия, как говорят китайцы, считается посланником неба, привычки и убеждения, ответственные за поддержание сотрудничества меж людьми, сохранятся в целости. Но если в этой среде публичная философия впадет в немилость, если к ней станут относиться как к чему-то бессмысленному и реакционному, тогда связующая нить будет выдернута и полотно распадется на части.

В данной метафоре полотно — это традиции поддержания благой жизни и управления благом обществом. Когда они рассыпаются, как это произошло с западными демократиями, в результате возникает нечто вроде коллективной амнезии. Либеральные демократии совершили ряд ошибок в вопросах войны и мира, которых они ни за что не сделали бы, не впади они в беспамятство. Они позабыли слишком многое из того, чему научились в свое время их предшественники. Демократические государства, только что обретшие всеобщее избирательное право, подобны людям, сохранившим былые аппетиты, но разучившимся производить пищу. Они обладают извечной человеческой потребностью в законе и порядке, в свободе и справедливости, в том, что способно дать им только хорошее правление. Но искусству хорошего правления необходимо учиться. А учиться ему значит передавать его от родителей к детям; при этом обычаи и традиции должны перениматься так, как если бы они являли собой некую бесшовную паутину памяти, передаваемую носителями этой традиции из поколения в поколение.

Когда же преемственность цивилизованных традиций оказывается нарушенной, общество оказывается в опасности: если не залатать разрыв, все сообщество распадется, оставив за собой ряд фракционных, классовых, расовых и региональных войн. Ибо после нарушения преемственности передача культурного наследия прекращается. Перед новым поколением встает задача открыть, изобрести, постичь заново, методом проб и ошибок, большинство из того, что необходимо знать хранителям общества.

Такая задача не под силу ни одному поколению. Ибо ни одно поколение людей не может создать искусство и науку высокой цивилизованности. Если люди отталкиваются от знания, уже добытого их предшественниками, они будут знать

больше, чем предшественники. Они способны ставить более совершенные эксперименты, если им не приходится начинать с простейших. Вот почему прогресс в обществе возможен только при сохранении традиций. Поколения, как сказал Бернар Шартрский, “подобны карлика́м, сидящим на плечах гигантов”, что позволяет им “видеть больше и дальше древних”<sup>16</sup>

Но традиции суть нечто большее, чем культура умений и наук. Они — публичный мир, с которым соединены наши частные миры. Этот континуум публичной и частной памяти выходит за рамки непосредственных, естественных жизней людей, он соединяет их между собой. В ней реализуется то таинство, в ходе которого происходит посвящение индивидов в члены сообщества.

Носителем этого таинства является история сообщества, центральную тему которой составляют главные свершения и высокие цели великих предшественников. От них ведут свою биографию новые личности, утверждая себя в качестве продолжателей неоконченной истории.

“Кто я и для чего живу, — говорит Ясперс, — я впервые узнал, глядя в зеркало истории.”<sup>17</sup> Становясь цивилизованным, индивид обретает тем самым вторую натуру. Эта вторая натура, правящая естественным человеком, имеет своим домом благое общество. Это не натура пролетария, она — полноправный собственник и правитель сообщества. Полную зрелость сообществу способна продемонстрировать лишь вторая натура человека, управляющая его первой, примитивной натурой и обращающаяся с ней как с чем-то несколько чуждым ей самой. В этом случае дисциплина и ограничения цивилизованной жизни перестают быть чем-то чуждым индивиду, навязанным ему извне. Они становятся его собственными внутренними императивами.<sup>18</sup>

## 6. Вторая натура человека

В диалогах, повествующих о смерти Сократа, Платон нарисовал классический портрет цивилизованного гражданина.

---

<sup>16</sup> Цит по: Etienne Gilson *The Spirit of Medieval Philosophy* (1940), p. 426.

<sup>17</sup> Karl Jaspers *Origin and Goal of History* (1953), p. 271.

<sup>18</sup> См. мое *Предисловие к морали*.

В день своей казни Сократ спорил с друзьями. Тюремщики оставили дверь тюрьмы открытой, и Сократ объясняет, почему он отказался бежать:

“... Раз уж афиняне почли за лучшее меня осудить, я, в свою очередь, счел за лучшее сидеть здесь, счел более справедливым остаться на месте и понести то наказание, какое они назначат. Да, клянусь собакой, эти жилы и эти кости уже давно, я думаю, были бы где-нибудь в Мегарах или в Беотии, увлеченные ложным мнением о лучшем, если бы я не признал более справедливым и более прекрасным не бежать и не скрываться, но принять любое наказание, какое бы ни назначило мне государство.

Нет, называть подобные вещи причинами — полная бессмыслица. Если бы кто говорил, что без всего этого — без костей, сухожилий и всего прочего, чем я владею, — я не мог бы делать то, что считаю нужным, он говорил бы верно. Но утверждать, будто они причина всему, что я делаю, и в то же время что в данном случае я повинуюсь Уму, а не сам избираю наилучший образ действий, было бы крайне необдуманно.”<sup>19</sup>

Здесь Сократ говорит о том, что сам он является не организмом, состоящим из мускулов, костей, рефлексов, аффектов и инстинктов. Он, Сократ, есть личность, управляющая этим организмом. Над своими “легко возбудимыми, сладострастными силами” он осуществляет то, что Св. Фома Аквинский называл “царским и политическим правлением”. Эти силы организма, его первая натура, как сказал Кардинал Ньюман, “вечно бунтуют против разума”. Но Сократ является властителем этого организма. Он есть то самое “Я”, которое может сказать “если бы я не выбрал” господство над *ними*, *они* бы восстали и совершили побег. Тот же Сократ, который правит *ими*, является принятым, посвященным в граждане Афин. *Они* суть аппетиты и инстинкты естественного человека. Ибо тот, кто находится во власти собственных appetitов, является варваром, совершенно неспособным быть гражданином Афин.

Друзья Сократа, посетившие его в его последний день, возможно, могли бы возразить, что желание воспользоваться

---

<sup>19</sup> Федон, 98—99, Платон. Соч. В 3-х тт. Т 2. М.: Мысль, 1970. С. 68—69.

предоставленной возможностью для бегства было бы вполне "человеческим". Но Сократ предпочел утверждать обратное, настаивая на том, что настоящим человеком он был только благодаря тому, что хотел и мог управлять своими желаниями.

Излишне говорить о том, что суть этой великой истории состоит не в проповеди покорности и конформизма, и что из сказанного вовсе не следует, что народ Афин вынес справедливый приговор Сократу. Как сказал Критон, ему пришлось закрыть глаза Сократа, человека "самого лучшего из всех, кого нам довелось узнать на нашем веку, да и вообще самого разумного и самого справедливого"<sup>20</sup>. Суть истории в том, что Сократ не хотел спастись, так как гражданин Афин не должен обманывать закон, тем более ради собственной выгоды. Управлять же Афинами должны граждане, которые в силу собственной второй природы предпочитают соблюдение законов удовлетворению собственных влечений, даже такого, как желание жить. Если во главе Афин не встанет подобная личность, Афины окажутся неуправляемыми. Если граждане Афин будут следовать голосу собственной первой природы, жители этого города просто разбегутся в разные стороны.

Нам был представлен образ человека, достойного того чтобы править. Им самим управляет его вторая цивилизованная натура. Его истинное "Я" решает вопросы жизни и смерти его естественного "я". Ибо настоящей личностью является тот, кто доказал свою приверженность законам и институтам Афин, а также тем жизненным идеалам, которым они служат. Цели афинской жизни, ее императивы суть не что-то внешнее по отношению к Сократу, нечто чуждое, привнесенное — такое, чему ему приходится соответствовать. Они — цели его самого как личности, установленные той частью его существа, которую он зовет собой.

В этом и состоит истинная природа правителя — какое бы положение он ни занимал и какими бы полномочиями ни обладал — ради интересов своего царства, государственного устройства, своего отряда, своего корабля, своего дела он благородно обуздывает собственные слабости и собственные низменные страсти. И хотя подобное поведение обычно приписывают аристократам, оно не связано с благородным происхож-

---

<sup>20</sup> Там же, 118. С.94.

дением и любыми прерогативами. Аристократы являли данные добродетели не потому, что они являются врожденными аристократическими качествами, а потому, что именно аристократы осуществляли управление. Когда же они, подобно французской знати накануне революции, утрачивают способность владеть собой, коя олицетворяет принцип поведения правителя, они становятся непригодны к правлению. Если же в таком случае они слишком упорно цепляются за собственные привилегии, многим из них приходится расстаться с собственной головой.

## ГЛАВА X. ДВА МИРА

### 1. Смещение миров

Цивилизованной традиции человеческого бытия, в которой личные импульсы человека, подчиняются, как у Сократа, законам публичной сферы оказывается мощное противодействие. Человека искушают щедрыми посулами: мол, недалек тот час, когда наступит рай на земле, и воплотятся все его надежды, достаточно только вступить в краткую победоносную борьбу. Главной чертой человеческого бытия является, таким образом, наличие этих двух концепций, и суть проблемы сводится к конфликту между ними.

Поскольку же в странах, переживших тотальные революции, следствия этого конфликта уже проявились во всей остроте, мы имеем представление о том, в насколько отчаянном положении находится современный человек. Ужасные события нашего времени показывают, что чем упорней пытаются превратить землю в рай, тем больше она становится похожа на ад.

Между тем, само по себе стремление обрести спасение и достичь совершенства конечно же не является злом, кроме того, оно является неистребимым импульсом человеческой души. Верно ли в таком случае, что люди самой природой лишены высшего блага, коль скоро его невозможно материализовать в этом мире и коль скоро, по мнению большого числа современных людей, его нельзя будет материализовать и в мире ином?

Ответ на этот вопрос известен. Он — в признании различия между миром бытия, предметы которого являются как материальные нашим чувствам, и миром сущностей, в котором предметы существуют в разуме. Здесь я пользуюсь туманным, но незаменимым словом “сущность”, которым обозначаю истинную, неискаженную природу вещей. Представление о нашем отношении к этим двум сферам бытия описать крайне трудно, настолько трудно, что фактически оно остается неким эзотерическим знанием.

Если же все-таки и существует какой-то выход из тупика современности, начало ему кладет, как я полагаю, признание

различия между двумя этими мирами. Ибо главная ошибка современной демократической библии состоит в том, что она обещает не благую жизнь в этом мире, а совершенство бытия на небе. В основе этого заблуждения лежит смешение двух миров — мира, в котором человек рождается, живет, работает, борется и умирает, и трансцендентного мира, в котором спокойно существуют и воскресают души людей. Смешение этих двух миров ответственно за весь существующий беспорядок. Оно запрещает думать о благой жизни в этом мире. Оно обесценивает жизнь духа.

## 2. Благо в этом мире

Идеалы благой жизни и благого общества далеки от совершенства, говоря о них, мы не должны использовать превосходных степеней. Это идеалы сего мира, не дающие надежд на высшие блага. Они выражают лучшее из того, что возможно в мире смертных, конечных, несхожих между собой и конфликтующих друг с другом людей.

Таким образом, идеалы свободы, справедливости, представительства, согласия, закона являются земными. Они являются идеалами тех людей, которые все еще (как сказал Св. Павел в послании к Тимофею I, 9—10) живут по закону. Ибо

“Зная, что закон положен не для праведника, но для беззаконных и непокорных, нечестивых и грешников, развратных и оскверненных, для оскорбителей отца и матери, для человекоубийц,

для блудников, мужеложников, клеветников, скотоложников, человекожищников, лжецов, клятвопреступников...”<sup>1</sup>

Слово “свобода” имеет несколько значений. Но ни одно из них не придет на ум тому, кто не находится в человеческом состоянии разнообразия и конфликта, кто не познал жизненные проблемы людей и конечность собственных сил.

Например, мы можем вычленировать три главных значения данного термина. Каждое из них имеет основополагающее значение для определенной школы мысли.

---

<sup>1</sup> Новый завет Господа нашего Иисуса Христа. М.: В синодальной типографии, 1884. С. 568—569.

Так, Гоббс говорит, что “свобода означает отсутствие сопротивления”<sup>2</sup>. Согласно этому пониманию, мы свободны во всех действиях, в которых нам никто не чинит препятствий.

Локк придает слову “свобода” такой смысл: “способность человека совершать или не совершать то или иное действие” в этом понимании мы свободны не просто потому, что нам позволено делать что-либо; необходимо еще иметь возможность это делать — мы должны обладать способностью и средствами это делать.

В классической и христианской традициях слово “свобода” имеет еще один смысл. Как говорит Монтескье, свобода “должна заключаться лишь в том, чтобы иметь возможность делать то, чего должно хотеть, и не быть принуждаемым делать то, чего не должно хотеть.”<sup>3</sup> Мы свободны, если способны понять, что нам *следует* делать, и если мы обладаем волей это делать.

Все это не просто словесные различия, возникшие вследствие неясности или двусмысленности. Скорее все это грани единой сложной идеи. Ибо если устроить практическую проверку любому из этих значений, нам почти всегда придется обращаться и к другим смыслам, восполняя их. Поэтому и невозможно выбрать лишь одно из значений, отвергнув все остальные, или фактически удовольствоваться таким выводом, который вбирал бы в себя все смыслы.

Но окончательного удовлетворительного определения здесь нет, потому что “в потоке вещей, — как говорит Уильям Джеймс, — вещи разбалансированы. Любое равновесие, достигнутое в рамках нашего конечного опыта, является временным... все погружено в... мир окружающих вещей”. И “если вы предоставите вещи существовать так самой по себе, она непременно будет вступать в коллизии с другими вещами, соседи будут ей противостоять. Ее соперники и враги будут разрушать ее, если только она не ‘откупится’ от них, отказавшись ради них от части своих изначальных притязаний.”<sup>4</sup>

Такие слова, как свобода, равенство, братство, справедливость, обладают различными значениями, отражающими

---

<sup>2</sup> Гоббс Т. *Левиафан*. Ч. II, гл. XXI. М.: Мысль, 2001. С. 145.

<sup>3</sup> Монтескье Ш. *О духе законов*. Кн. XI, гл. 3. М.: Мысль, 1999. С. 137.

<sup>4</sup> William James *A Pluralistic Universe*. In: *Essays in Radical Empiricism and A Pluralistic Universe* (1947), pp 88, 90.



изменчивость потока вещей. Различные смыслы подобны различным облачениям, каждое из которых хорошо в свой сезон, в свою погоду и в свое время суток — но ни одно не годится на все случаи. В бесконечном изменении и разнообразии реального мира наши концептуальные определения никогда не отражают всей истины целиком и окончательно. Ибо, как сказал Джеймс, если “сущность жизни состоит в ее непрерывной изменчивости... то понятия наши, напротив, обладают прерывистостью и неизменностью”. Их нельзя с равным удобством применять в любое время, как нельзя носить зимнее пальто и в январе, и в июле. Но и лето проходит — и в погоде изменения непрерывны. Настает сезон, подходящий для теплого пальто. Так что ошибкой было бы полагать, что одно и то же пальто будет подходить нам в постоянно, это все равно, что верить летом, будто зима никогда не наступит.

Такова человеческая жизнь. Именно к ней в традициях цивилизованного бытия приспособлено посюстороннее представление о благе.

Как понять, какое правило будет верным в этом многообразии и изменчивости реального мира? Мы не найдем такого правила, говорит Аристотель, если будем искать большей “ясности”, чем “позволяет сам предмет”<sup>5</sup>. В вопросах, связанных с поведением и с нашим благом, нет постоянства; Аристотель добавляет: “деятели сами должны в каждом случае смотреть, что соответствует случаю”<sup>6</sup>.

Но то правило, которое наиболее соответствует случаю, деятели, можем заметить мы, не изобретают каждый раз заново. Они лишь “рассматривают” нечто существующее. И это нечто, говорит Аристотель, состоит в том, что в “природе вещей”, включая природу земных добродетелей, “разрушаться от недостатков и излишеств”. Таким образом, проблема сводится к вычленению и сохранению “середины” — некоего промежуточного места между нехваткой и излишеством — являющейся целью добродетели.

Достичь этого было бы не так трудно, если бы середина между нехваткой и излишеством представляла собой нечто неизменное. Но это не так. Нехватка смелости, говорит Аристо-

---

<sup>5</sup> *Nicomachean Ethics* Book 1, Ch. 2, 1094 b. 12.

<sup>6</sup> *Ibid.*, Book II, Ch. 2, 1102a. 9.

тель, есть трусость, из-за которой человек "всего боится и ото всего бежит, и ничему не противостоит". Излишек же смелости являет собой порывистость, проявляющуюся в человеке, "который совсем ничего не боится и бросается навстречу любой опасности." Но сказать это не значит зафиксировать середину, так что каждый смог бы знать, когда ему противостоять опасности, а когда — нет; знать с такой же определенностью, с какой каждый знает, что делать при красном, а что при зеленом сигнале светофора.

Ожидать, что получишь некие неизменные правила, избавляющие от необходимости самому судить и искать, — правила, являющиеся "золотой серединой" для каждого конкретного случая, значит, говорит Аристотель, требовать большей точности, чем можно получить по данному предмету. Мы не должны думать о середине, как и неизменной точке, находящейся между двумя крайностями. Думая так, мы позволяем себе считать середину чем-то вроде сделки сделки, в которой участвует 50% нехватки и 50% излишества. Но не это есть истинная середина. Смелость не есть нечто наполовину состоящее из трусости, а наполовину — из порывистости. Так умеренность не есть наполовину замкнутость, а наполовину — чистое неистовство. Истинная середина — это напряжение между притяжением и отталкиванием, взаимопривлечением и взаимонеприятием крайностей.

Итог подобных отношений, должен быть, как утверждал Аристотель, неточным и неокончательным; так что мало оснований полагать, что мудрость мира когда-либо преодолет эти несовершенства.

### 3. Закон и пророки

Но и мудрость духа также не в состоянии дать исчерпывающее решение проблем, сопряженных с мирскими отношениями. Ибо она представляет собой такой способ видения сферы бытия, при котором проблемы земного существования не разрешаются, а трансцендируются.

В разрешении же непосредственных сиюминутных, конкретных вопросов повседневной жизни даже величайшие из пророков, провидцев и мудрецов поразительно бесполезны, коль скоро речь идет о практических советах и руководстве

конкретными делами. Мудрость Библии и классической литературы не содержит сколько-нибудь систематичного и всестороннего изложения моральных принципов, из которого можно было бы вывести конкретные ответы на конкретные вопросы, причем такие, которые отличались бы ясностью и достоверностью. Любого, кто пытается отыскать подобного рода мудрость, обрести подобное руководство, ждет разочарование. Найти то и другое он может лишь при помощи аналогий и умозаключений. Данные выводы не будут содержать в себе отчетливых правил поведения. Если бы подобное было возможно, история человечества имела бы совсем иной вид. Ведь страшные войны и жгучая ненависть возникают между теми людьми, которые из одних и тех же общих принципов делают непримиримо рознящиеся между собой практические следствия.

Между высшей мудростью и теми реальными проблемами, с которыми приходится бороться людям, пролегает целая пропасть. Даже если бы существовал энциклопедический перечень учений всевозможных пророков и философов, он не дал бы конкретному человеку ясного и определенного знания о том, как создавать законы, как управлять государством, как давать образование детям; иными словами, как разрешать все те проблемы, с которыми сталкивается священник на исповеди, доктор — принимая пациентов, юрист — занимаясь делами клиентов, адвокат — отстаивая интересы тяжущихся сторон, предприниматель — занимаясь бизнесом.

Поставленные перед необходимостью принимать практические решения, все эти люди испытывают потребность в знании того, какой конкретный выбор следует сделать им из имеющихся альтернатив. Но подобного рода недвусмысленные руководства возможно отыскать у пророков и философов лишь иногда. Эти последние не занимались составлением систематизированных кодексов частных правил на все случаи жизни. Подобные кодексы содержатся в наследии книжников, казуистов, законодателей и судей, и авторитет этих кодексов условен. Он основывается на допущении, что в высказывании, сделанном по соответствующему поводу, имплицированы специфические правила поведения, которые и следует просто выводить из этого высказывания.

Зафиксированные высказывания Иисуса и апостолов не содержат всеобъемлющего свода законов и предписаний, спо-

собных служить руководством в повседневной жизни людей. На деле, оказывается, что апостолы так и не завершили такого необходимого дела, как запечатление священного наследия. Согласно Евсевию (VI, L-4), когда апостол Петр узнал в Риме, что Марк записал и записал его высказывания, "он не выразил по этому поводу ни прямого запрета, ни одобрения". Обширный и очень подробный свод христианских законов есть дело рук священников, епископов, церковных соборов, каноников, казуистов, докторов богословия и авторов учебников.

Эта работа была начата сразу же по прошествии апостольской эпохи. Преподобный Томас Д. Слейтер, автор ведущего католического руководства по моральной теологии для англо-говорящих стран, утверждает, что "Евангелие содержит краткое описание учения Иисуса Христа; некоторое его развитие в определенных направлениях дано в других книгах Нового Завета, но проповедники Слова Божьего вскоре сочли наиболее удобным иметь при себе краткий пересказ учения Божьего, полученного из уст Его самого"<sup>7</sup>. С целью удовлетворения создавшейся потребности уже в начале I века н.э. были написаны такие работы, как *Дидактика*, или *учение двенадцати апостолов* и *Пастор герм.* По словам отца Слейтера, это было первое руководство по морали, дошедшее до нас из древности. В нем излагаются два моральных принципа — любви к Богу и любви к ближнему, после чего эти книги, будучи руководством по разрешению практических трудностей повседневной жизни, рассматривают главные из позитивных и негативных обязанностей, которые должны выполнять люди в отношении собственных родителей, детей, слуг, соседей и бедняков. Необходимость разработки всеобъемлющей системы конкретных жизненных правил возникла в связи с начавшимся в VI веке и продолжавшимся в VII—VIII веках процессом создания пенитенциарной системы.<sup>8</sup> Когда четвертым латеранским собором 1215 года исповедь была превращена в обязательную процедуру, кою верующие должны были проходить не реже раза в год, появилась необходимость в специальных руководствах для

---

<sup>7</sup> Thomas J. Slater, *A Manual of Moral Theology for English-Speaking Countries* (5<sup>th</sup> ed.), Vol. II, p. 308.

<sup>8</sup> J. C. Ayer, *A Source Book for Ancient Church History* (1913), p. 624.

священников по принятию исповедей, затрагивавших широкий спектр вопросов повседневной жизни.<sup>9</sup>

Всегда и везде имелось множество людей, требующих подробных правил поведения. Они необходимы им для собственного удобства, спокойствия и душевного равновесия, и ни одна мировая религия не обходится без собственной казуистики, будь то Коран, Талмуд или кальвинистские институты. Ибо люди, способные ограничиться жизнью духа, всегда составляли ничтожное меньшинство, разбросанные здесь и там немногочисленные группы, отстраненные от нормальной жизни своей эпохи, возвышающиеся над этой жизнью. Без казуистов, издающих конкретные правила, переводящих, преобразующих вдохновенные речи в общедоступные системы церемониалов и правовых предписаний, идеи провидцев так никогда и не вошли бы в соприкосновение с реальным миром.

#### 4. Мир духа

Дело в том, что визионерство принадлежит не к земному, а к некоему совершенно иному миру. Апостолы, например, были уверены, что находится в преддверье конца света, поэтому они и не сделали никаких распоряжений по поводу священного наследия. Но даже если бы они и не верили в приближение конца света, это не изменило бы того факта, что их учения были обращены не к этому, а к совершенно иному миру.

Возьмем, к примеру, заповедь “возлюби врага своего”. Отцов церкви она смущала не меньше, чем любого рядового прихожанина. Аквинат замечает по этому поводу, что добрые люди не должны мириться с дурными до такой степени, чтобы терпеть причинение ими вреда Богу и его окружению; Св. Хризостом говорит, что “похвально проявлять терпение, когда зло причиняют тебе самому, но было бы вопиющим отсутстви-

---

<sup>9</sup> *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol. III, p. 241. *Catholic Encyclopedia*, Vol. III, pp. 416—417. *Summa de Poenitentia et Matrimonio* вышла в свет в 1235 году. Начиная с этого времени в плоть до последней публикации в 1785 году *Theologia Moralis* Св. Альфонса Марии Лигурийского, содержащей огромное собрание всевозможных правил.

ем благочестия не обращать внимание на то, как причиняют зло Богу.<sup>10</sup>

Данное высказывание утрачивает силу, когда мы пытаемся относиться к нему как к конкретному правилу политического поведения. В чем же тогда состоит его мудрость? Она не имеет отношения к публичной сфере и способам управления ею. Она не имеет отношения к экономии наших страстей, к воспитанию и упорядочению их. Она не дает правил проведения в повседневной жизни. Она предлагает людям картину их самих, но не реальных, а преображенных.

Совершенно очевидно, что идеал ненасилия, если реализовывать его буквально и последовательно, отдаст мир во власть хищников. Нищета, распространившись на все слои населения, ввергнет мир в беспросветную мерзость запустения. Всеобщее безбрачие приведет к вымиранию рода человеческого. Все это настолько очевидно, что сам собой напрашивается вывод о невозможности использования этих идей, присутствующих во всех возвышенных религиях в качестве публичных правил человеческого поведения. И все же они имеют отношение к человеческому поведению. Ибо они влияют на природу человека в том смысле, что образ преображенного человека способен воздействовать на наши страсти и наши аппетиты.

Они не представляют собой практических идеалов реального мира. Они — идеалы того мира, где человек обрѣтает спасение и возрождение и где преодолено мирское зло. Этот мир закрыт людям, пока они остаются на земле и принадлежат к человеческому обществу. Но они влекомы этим миром. Телесное бытие удерживает их в этом мире. Но мир иной удерживает их от излишеств, и, подражая ему, они могут в какой-то степени приближаться к тому, чем они могли бы быть, стань они совершенными.

Человек, обладающий покорностью, придет в высшем проявлении своей веры к спасительному сомнению относительно собственной определенности. Хотя человек занят производством и потреблением богатства, хотя он сопротивляется злу, он отнюдь не такой уж стяжатель и собственник, он не поглощен вещами, у него нет особого властолюбия, ни особой мститель-

---

<sup>10</sup> Edward A. Westermarck *The Origin and Development of the Moral Ideas* (1912—1917), Vol. I, pp. 77—78.

ности. Достигать совершенства он не может, да и не желает. Но в какой-то мере он будет стремиться к совершенству.

Приобщенность к иному миру непередаваема прозаичным языком знакомого всем материального мира. Ведь она порождается неким представлением о вневещном мире. Язык духовидцев не может быть языком непосредственного утверждения о чем-то. Они должны изъясняться поэтическими метафорами и притчами, делающими доступным нам нечто такое, что невыразимо в прозе. Эти иносказания бывают обращены не к правителям, а говоря языком Св. Павла, к созданию нового человека. Кто этот новый человек? В знаменитом послании к галатам<sup>11</sup> Павел поясняет, что Писание, под которым он имеет в виду закон и пророков Ветхого Завета, “всех заключило под грехом”. Сказанное относится к непереродившимся людям, к обитателям реального мира, к сыновьям Адама и Евы, получившим то, что Аквинат называл “природной раной”. В них “разум” утратил “настоящую власть над нижними отделами души”.

“Закон, — говорит Св. Павел, — был нашим учителем.” Он исправлял наше незнание, нашу злобу, слабость и вожделе. Но после того как пришла вера в Христа, “мы уже не подчиняемся никакому учителю”. Когда наши страсти преобразуются под воздействием причастности к иной сфере бытия, дисциплина становится нам не нужна. Преобразованный человек, говорит Св. Павел, не сообразуется с этим миром, а преобразуется обновлением своего ума.<sup>12</sup> В Граде Божьем, говорит Св. Августин, “грех не будет иметь притягательной силы”, и люди “не смогут грешить”.<sup>13</sup> Они ведомы духом и “спасены”. Они, как сказал Конфуций, вольны делать все, чего пожелает их сердце, не становясь при этом неправыми.

---

<sup>11</sup> См.: *Послание к галатам Святого апостола Павла* Глава III, 22—24: “Но Писание всех заключило под грехом, дабы обетование верующим дано было по вере в Иисуса Христа. А до пришествия веры мы заключены были под стражею закона, до того времени, как надлежало открыться вере. Итак, закон был для нас детоводителем к Христу, дабы нам оправдаться верою.”

<sup>12</sup> См.: *Послание к римлянам Святого апостола Павла* Глава XII, 2: “И не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего...”

<sup>13</sup> St. Augustin *The City of God*, XXII, 30.



По мере пробуждения человека от его первобытного состояния (в котором, как сказал Бэкон, главным судьей его жизни является обычай) он оказывается живущим одновременно в двух мирах, находящимся в двойном подданстве. Один из миров хорошо знаком ему посредством чувств, а о втором он знает лишь в намеке, видит его взором души своей. Он разрывает надвое несовместимыми сферами бытия, это напряжение и является неисчерпаемой темой человеческого дискурса. Он неспособен перейти в полное подданство одного из миров. Его несчастье в их несовместимости. Его триумф — нечаянная гармония того и другого, возникающая в жизни святого, в подвиге героя или в мастерстве гения.

В традициях цивилизованной жизни преобладал подход к этим двум мирам как к мирам неразрывным, но обособленным, в уравнивании которых — всегда неокончательном — и заключена участь каждого человека.

Однако, этот взгляд всегда был кем-то оспариваем. Существуют гедонисты, желающие полностью погрузиться в сферу мирского бытия, есть, пить и веселиться, не чувствуя угрызений, свойственных тяге к бессмертию. Цивилизованный взгляд опротестовывался также и аскетами, желавшими, напротив, уйти от мирского, сосредоточиться на ожидании конца света как освобождения от смертного состояния. Цивилизованного подхода не принимали и первобытные хилиасты, жившие в ожидании миллениума — весьма близкого, согласно откровению Св. Иоанна. Кроме них, этот подход критиковали современные перфекционисты, верившие, будто люди, благодаря собственной революционной деятельности, могут стать творцами земного рая. Ошибочность всех перечисленных взглядов является следствием единой фундаментальной ошибки. Все эти критики отказываются признать, что, с одной стороны, данные два мира невозможно слить воедино, а с другой, что их невозможно отделить, изолировать один от другого; их можно лишь соотносить путем непрестанной работы по их взаимоуравниванию.

Это сложная и трудно постижимая истина, в чем-то напоминающая иррациональное выражение в математике, непередаваемое при помощи конечных чисел обычных количеств.



Именно потому, что эти два мира влекут нас каждый в свою сторону, нет и не может существовать никакой четкой демаркационной линии между орбитами государства и церкви. Хотя политическое правление в первую очередь занимается делами мира сущего, хотя уделом церквей является в первую очередь сфера духа, они встречаются всякий раз, когда заходит речь о правильном и неправильном, о природе человека, его истинном облике, его месте в круговороте вещей, о его судьбе. Решение по этим вопросам принимают и церковь, и государство и их отношения невозможно определить, четко отграничив друг от друга сферы их влияния.

В этом состоянии взаимного напряжения, ставшем центром столь многих исторических событий в жизни западного общества, нельзя позволить кому-то одному пересилить и поглотить другого. Этому учит нас весь опыт Запада. Еще он учит нас тому, что эти два мира нераздельны, что их невозможно держать изолированно, в разных отсеках. В условиях абсолютного господства тоталитарной церкви, довлеющей над светской властью правительства, свободе оставлено мало места — и совсем не остается для нее места в тоталитарном государстве, при котором происходит поглощение духовной власти властью светской. С точки зрения человеческого состояния и наличной действительности лучше всего было бы, чтобы и государство и церковь оставались бы достаточно сильными, для того чтобы одно не могло покорить другое, но недостаточно сильными для установления безграничного господства. Именно в процессе выравнивания баланса того и другого разум ускользает от гнета избыточной власти и получает возможность реализовать свой потенциал.

Но хотя разделение власти церкви и государства принципиально важно для поддержания между ними правильных отношений, само по себе данное негативное правило еще не есть принцип их надлежащих отношений. Церковь и государство должны быть отдельны, автономны, и их существованию ничто не должно угрожать. Но, кроме того, они должны взаимодействовать по всем вопросам добра и зла.

Эти проблемы конкретно встают в процессе формирования публичной политики по вопросам семьи, брака, разводов, отцовской и материнской власти, опека над детьми, образование, наследование, распределение богатства, преступление и

наказание, каноны вкуса, лояльность и подданство, праведные и неправедные войны. Эти вопросы, как сказал папа Лев XIII в энциклике *Immortale Dei* (1885), принадлежат к "юрисдикции суждений" и церковной, и государственной власти. Во всех этих вопросах ни за одним из миров не остается окончательно слова. В сущности, такое слово и не может быть сказано. Возможно лишь нахождение точек временного равновесия в непрекращающемся напряжении между изменчивыми элементами. Того, в какой именно точке каждого конкретного места и времени будет найдено равновесие, невозможно определить априори. Подобное устанавливается эмпирически в рамках постулатов публичной философии. Ибо сами уравнивающие элементы изменчивы. Вот почему правление есть искусство, а не задача инженерии. Вот почему одна и та же конституция, один и тот же свод законов не могут подобно чертежам реактивного мотора использоваться всеми странами в одно и то же время или одной и той же страной во все времена.

#### 6. Механизм уравнивания

Идея достижения равновесия власти разных государств и уравнивания властей внутри государств находилась на вооружении так часто и у столь многих, воскрешаемая в столь различных обстоятельствах и со столь различными намерениями, что ныне она, как сказал один современный критик, не "свободна от филологической, семантической и теоретической путаницы."<sup>14</sup>

Все это, однако, не повод соглашаться с Кобденом в том, что данное представление есть "неописанное и неопишемое невразумительное ничто".<sup>15</sup>

Если у данного термина так много различных определений, лучше всего начать с утверждения о его многозначности.

---

<sup>14</sup> Ernst B. Haas "The Balance of Power: Prescription, Concept or Propaganda?" *World Politics*, Vol. V, No. 4 (July 1953). Эта статья содержит полезный перечень дефиниций и прикладных значений термина "баланс властей" в сфере международных отношений.

<sup>15</sup> Цит. Хаасом по: Richard Cobden *Political Writings* (London 1878), pp. 111—114.

Ибо ни одна из главных идей, описывающих нашу цивилизацию, не обладает всего лишь одним значением.<sup>16</sup>

Но во всех великих идеях имеется нечто вроде центрального обосновывающего утверждения, вокруг которого непрерывно вращаются все расхождения и все разнообразие смыслов. Любая великая идея является путаной, так как для простого определения она слишком переполнена смыслами. Но будь она лишена смысла, она бы просто растворилась в пустоте, как растворяется в ней вчерашний спор двух пьянчуг.

Любой, кто пользуется таким сложным термином, как “баланс властей”, конечно должен заявить о том, что он разумеет под этим термином. Возьмем для начала Гоббса, сказавшего, что “пока люди живут без общей власти,.. они находятся ... в состоянии войны всех против всех”.<sup>17</sup>

Гоббс утверждает не то, будто каждый желает убить каждого другого, а то, что существует “вечное и беспрестанное желание все большей и большей власти, желание, прекращающееся лишь со смертью... соперничество в богатстве, почестях, командовании или другой власти приводит к раздорам, вражде и войне, ибо каждый соперник идет к достижению своего желания путем убийства, подчинения, вытеснения или отталкивания другого.”<sup>18</sup>

Но как из этой анархии воюющих сил может возникнуть правительство, достаточно сильное, для того чтобы установить закон и порядок, как можно заставить людей уважать законы? Разумеется, исходом борьбы соперничающих князей будет появление побудителя – главного князя, властвующего надо всеми остальными; вопрос же состоит в том, каким образом один из князей сможет быть сильнее настолько, чтобы подчинить себе их всех. Ответ состоит в том, что подобного практически невозможно достичь, если меряться силами со всеми вместе; да и если меряться силами с каждым по отдельности, данная цель будет тоже труднодостижимой. Общее правило следующее: он должен уметь воспользоваться ситуацией противоборства собственных противников и по мере возможности способствовать созданию подобной ситуации. Воюя друг с другом,

---

<sup>16</sup> См.: *The Great Ideas, a Synopticon*, Mortimer J. Adler, Editor.

<sup>17</sup> Гоббс Т. Там же, с. 87.

<sup>18</sup> Там же, с. 68—69.

соперники оказываются нейтрализованными, и тогда его сила может хватить на то, чтобы править ими.

Таков, можно сказать, механический принцип, с помощью которого достигается упорядочение вечное и непрестанное желание все большей и большей власти. Жажду власти следует умерить. Всемогущему властителю редко когда удастся подобное, и если удастся, то ненадолго. Любая тирания, как заметил еще Аристотель, недолговечна.<sup>19</sup>

Воспитание и увещания также не способны умерить жажду власти. Как говорит Монтескье, "... известно уже по опыту веков, что всякий человек, обладающий властью, склонен злоупотреблять ею, и он идет в этом направлении, пока не достигнет положенного ему предела. А в пределе — кто бы мог это подумать! — нуждается и сама добродетель. Чтобы не было возможности злоупотреблять властью, необходим такой порядок вещей, при котором различные власти могли бы взаимно сдерживать друг друга."<sup>20</sup>

В той степени, в какой одна власть сдерживает другую, существует баланс властей, и ни одна не может преобладать над другой. Обе ограничены одной и той же ситуацией. В условиях, когда ощутимые силы находятся в равновесии и ни одна из них не может или не хочет преобладать, появляется возможность реализации неощутимых сил разума.

*Inter armis silent legis.* Когда говорят пушки, законы молчат. Добавим, что во время перемирия глас закона вновь становится слышен.

Как и любая техническая процедура, действия по уравновешиванию одной власти другой, могут служить благим, пагубным или нейтральным целям. Есть много людей, готовых утверждать, что заявленные любым политиком благие цели есть лишь рациональное обоснование вечного и непрестанного желания все большей и большей власти. "Истина заключается в том, — сказал Николас Спайкман<sup>21</sup>, — что государства заинтересованы только в равновесии, которое им на руку... искомый баланс сил — такой, который нейтрализует другие государства,

---

<sup>19</sup> Аристотель *Политика*, книга V, гл. 12, 1315b13.

<sup>20</sup> Монтескье. Там же, кн. XI гл. IV с. 137.

<sup>21</sup> N. Spykman *American Strategy in World Politics* (1942), pp. 21—25.

предоставляя данному государству иметь решающую силу и решающий голос.”

Но какого рода эта “истина”? Того рода, что отдельно взятые государства и, добавим, отдельные партии, фракции и политики заинтересованы в таком “балансе, который будет играть им на руку”. Сомневаться в этом не приходится. Нет сомнения, что им присуще описанное Гоббсом вечное и непрестанное желание все большей и большей власти. Эта истина касается первой или падшей природы человека. Это истина о том состоянии, в исправлении которого может сыграть свою роль баланс властей.

Следует предположить, что любой претендент на власть будет стремиться выиграть состязание — будет стараться стать властителем или силой, имеющей решающий голос. При этом, однако, остается открытым вопрос о том, какие именно вопросы захочет решать властитель, когда у него окажется решающий голос. Воспользуется ли он преобладающим положением в соотношении сил, для того чтобы далее увеличивать собственную власть и наращивать свои привилегии? Или же его главный интерес состоит в поддержании самого порядка, то есть в благосостоянии нации, содружества, великого сообщества, в его выживании и дальнейшем гармоничном развитии?

Одно дело бороться за власть, быть одним из состязающихся, и совсем другое — служить стражем порядка, что предполагает урегулирование всяческих соперничеств. В первом случае, техника нахождения баланса властей используется в качестве инструмента агрессии и обороны. Во втором она — структурный принцип публичного порядка, свойственного благому обществу.

## ГЛАВА XI. ЗАЩИТА ЦИВИЛИЗОВАННОСТИ

### *1. Подтверждение сказанного*

Итак, мы рассмотрели вопрос о содержании публичной философии с целью определения возможностей ее возрождения. Наши надежды на успешность подобной попытки связаны некоторыми общими оценками состояния западного общества.

Во-первых, свободные институты и демократия были задуманы и осуществлены людьми, приверженными публичной философией. Хотя существовало и множество разных школ данной философии, всех их объединяют некоторые фундаментальные принципы, например, то, что, говоря словами Цицерона, "закон есть связующая основа гражданского общества" и все люди, правящие и управляемые, всегда находятся под законом, а не над ним; данные законы могут создаваться и совершенствоваться в процессе рационального обсуждения, а наивысшими являются те законы, с которыми скорее всего согласятся все разумные люди доброй воли в условиях достаточной информированности.

Во-вторых, наше исследование показало, что современные демократии отказались от основных понятий, принципов, предписаний и того общего стиля мышления, который я зову публичной философией. Я считаю, что либеральная демократия может быть доступной пониманию и работающей формой правления только в руках людей, разделяющих ту философию, в рамках которой либеральная демократия была задумана и осуществлена. Таким образом, во времена сокрушительных контрреволюций перспективы либеральной демократии зависят от решения вопроса о том, устарела ли публичная философия, или же она подлежит возрождению, восстановлению, обновлению.

Думаю, публичная философия может быть возрождена, а проведено нами исследование показало, что применительно к рассмотрению таких центральных понятий, как народный суверенитет, собственность, свобода слова и образование пуб-

личная философия служит средством прояснения проблем и прокладывает путь к рациональным и приемлемым решениям. Возрождение публичной философии зависит от того, действительны ли ее принципы и исходные посылки, сформулированные еще до эпохи промышленной революции, до начала быстрых технологических изменений и до становления массовых демократий, может ли эта старая философия быть приспособлена к новой эпохе. Если нет, то свободным демократическим нациям придется принять вызов тоталитаризма не вооруженными какой-либо публичной философией, пользующейся доверием и любовью свободных личностей; тогда за фасадом официального агностицизма, нейтралитета и безразличия не окажется никакой публичной веры. Приходится ли сомневаться в том, каков будет исход борьбы, если речь пойдет о борьбе между теми, кто верит и потому весьма неравнодушен, и теми, кто не верит и безразличен.

## *2. Распространение публичной философии*

Теперь перейдем к проблеме распространения публичной философии в современных демократических странах. Конечно, проблематичность подобной задачи была очевидна с самого начала. Ведь как уже было показано, публичная философия резко контрастировала с якобинской идеологией, фактически представлявшей собой популярную доктрину массовых демократий. Публичная философия нацелена на управление нашими аппетитами и страстями с помощью доводов, выдвигаемых нашей второй, благоприобретенной натурой. Следовательно, публичная философия не может пользоваться популярностью. Ведь она нацелена на противодействие наиболее популярным из желаний и мнений и на осуществление их регулирования. Хотя режим, вводимый публичной философией, не радуется, он гарантирует благие результаты рационального и дисциплинированного правления. Так что хотя правильные, но неудобные решения не могут быть популярными, частые ошибочные и мягкие решения по важным вопросам приведут, несмотря на всю их популярность, к хаосу, в котором погибнет и свобода, и демократия.

Если спросить, возможно ли привнесение в демократические страны публичной философии, ответ будет зависеть

от того, есть ли у нее, что привносить, — я имею в виду определенную доктрину. Прежде всего, нужно, чтобы эта философия являлась ясным ответом на наши нынешние тревоги. Именно этой задаче было посвящено приведенное выше рассмотрение.

Но сверх того существует еще и проблема способности и готовности современного человека воспринять этот тип философии. Концепция публичной философии и ее принципы определяют ее принадлежность к миру нематериальных сущностей. Они не доступны нашим органам чувств; строго говоря, их даже нельзя представить себе зрительно и осязательно. Между тем, эти сущности, эти абстракции при всей их невидимости и неосязаемости должны служить объектом высшей приверженности человека.

Проблема восприятия публичной философии встала из-за того, что в современном мире, в наше время, большинство людей (правда, не все, но все же большинство активных и влиятельных людей) фактически являются позитивистами, полагающими, что реален только физический мир. Верить можно лишь в то, что можно увидеть. Если же существует что-то, чего невозможно увидеть, услышать, осязательно, попробовать на вкус и запах, то это нечто не настолько реально, чтобы заслуживать серьезного к себе отношения.

Юлий Цезарь был реальной личностью, так как мы знаем, что могли бы встретить его в Риме, доведись нам побывать там в его время. Следуя той же разновидности здравого смысла, люди верили в существование оборотней. Разве женщина по имени Тибенн Паже не призналась однажды, что она была одним из тех волков, которых видели 18 июля 1603 года в округе Кувр? Согласно здравому смыслу, реально то и только то, что по нашему мнению обладает весом, массой, энергией.

“...что он Гекубе и что ему Гекуба, зачем ему рыдать над ней?”

Что есть идеи и идеалы, законы и обязанности рационального устройства общества, если они, подобно Гекубе, не облечены в кровь и плоть?

Здравым смыслом позитивен, он вызывает доверие, а привычным для людей способом удовлетворения его всегда была материализация идей, коль скоро к ним следовало относиться



как чему-то реальному. Люди придавали своим богам телесное воплощение, они восстанавливали физический облик предков, они персонифицировали законы, они овеществляли идеи. Они придали конкретность абстракциям и универсалиям, и то же самое сделали с важнейшими темами, связав их с реалиями повседневного опыта.

Проблема внедрения в здравый смысл бесплотных истин не нова. В течение веков те истины, которые невозможно было материализовать, считались эзотерическими, доступными только посвященным. В Евангелии утверждается, что существовали тайны, доверить которые Иисус мог лишь немногим. Он говорил: "кто имеет уши слышать, да слышит!"<sup>1</sup> Но

"Когда же остался без народа, окружающие Его, вместе с двенадцатью, спросили Его о притче. И сказал им: вам дано знать тайны царствия Божия, а тем внешним все бывает в притчах..."<sup>2</sup>

Лишь в приватной беседе с учениками, говорит Марк, объяснил он "все"; а "всей толпе" он сказал это так, "как они могли это услышать; он говорил с ними только языком притч".

Почему? Потому что, говорит Данте, божественные тайны недоступны человеческому пониманию

“Так с вашей мыслью должно говорить,  
Лишь в осязательном черпующей познание,  
Чтоб разуму затем его вручить,  
К природе вашей снисходя, Писанье  
О божией деснице говорит  
И о столпах, вводя иносказанье”<sup>3</sup>

Без того чтобы снизойти до наших возможностей Богу не обойтись. Ибо, как сказал Пауль Тиллих, "Невозможно принимать близко к сердцу то, что не воспринимаешь конкретно, будь то какая-то область реальности или сфера воображения... чем конкретнее вещь, тем вероятней, что мы примем ее близко

---

<sup>1</sup> Святое благовествование от Марка. IV, 9.

<sup>2</sup> Там же. IV 10—12.

<sup>3</sup> Данте А. Божественная комедия. Рай. Песнь четвертая, 40—45. М.: Интерпракс, 1992. С. 365.

к сердцу. Объектом самого сильного неравнодушия, зовущегося “любовью”, является такой совершенно конкретный предмет, как индивидуальная личность.” Следствием этого является “присутствующее в идее Бога неизбежное внутреннее напряжение” между, с одной стороны, Богом, представляемым как преодоление всего частного и конечного, а с другой, конкретным обликом Бога. Для того, чтобы пробудить в нас неравнодушие, нужна “связь между двумя существами... нужен конкретный Бог, с которым человек мог бы общаться” в своей религиозной практике.<sup>4</sup>

Хотя Вильгельм Тиллих, будучи теологом, исследует смысл слова “Бог”, определяя его как “имя того, что представляет главный смысл для человека”, сделанные им выводы проливают свет и на нашу проблему. Как могут всерьез волновать людей идеи и идеалы, выходящие за рамки их личного опыта и не поддающиеся эмпирической верификации в сфере сущего? Принципы благого общества заставляют задуматься об устройстве сущего (а в них нельзя удостовериться экзистенциально, с помощью органов чувств), а на этом уровне важнейшее значение приобретают положения о том, что личность человеческая неприкосновенна, что разум должен править волей, что истина должна торжествовать над заблуждением.

Именно потому, что сложно мыслить неконкретное, по словам Тиллиха, существует “напряженность человеческого опыта”. Для того чтобы мыслить трансцендентальные объекты, чувствовать себя приверженными к ним, мы должны верить в них: им же, для того чтобы быть объектами веры, следует быть конкретными: фактически, либо в нашем воображении они должны быть втянуты в круг предметов нашего чувственного восприятия. Но, делая подобные уступки нашей собственной специфике, приписывая Богу обладание руками или ногами, мы связываем веру с материализацией и часто ставим ее в зависимость от этой последней. Подобная зависимость и делает веру уязвимой. Ибо понимание того ничтожного обстоятельства, что [когда мы говорим о Боге,] рука или нога суть метафоры, может разрушить всю веру.

---

<sup>4</sup> Paul Tillich *Systematic Theology* (1951), Vol. I, Part II, p. 211.

### 3. Конкретизация конституционализма

В ранней истории западного общества римские политические мыслители пришли к выводу о том, что понятиям публичной философии, в особенности идее о том, что закон предполагает взаимосвязь прав и обязанностей, следует придать конкретность, придав им вид договоров. Так, благодаря допущению, что цивилизованное общество основано на публично заключенном общественном договоре, порожденная конституциональным устройством свобода была разъяснена, обоснована и превратилась в воображении и в сознании западного человека в нечто реальное.

Договор есть соглашение, заключенное добровольно, *quid pro quo*, и по этой причине оно, как правило, соблюдается; в любом случае, действие его является правомерным. Будучи добровольным, оно предполагает согласие сторон. Подобное означает не только то, что одна из сторон согласилась на предложение другой, но и то, что в соответствии с изначальным смыслом слова "контракт" свое согласие дали обе стороны, то есть они совместно обдумывали, рассматривали и обсуждали данный предмет.<sup>5</sup> Являясь контрактом, договор должен быть достаточно конкретен для того, чтобы минимизировать связанные с недопониманием разногласия. В нем должно быть указано, чего ожидают стороны друг от друга. В нем оговариваются права и обязанности сторон в отношении друг друга. В сфере действия договора предусмотрены особые критерии и система урегулирования проблем, могущих возникнуть между ними.

Таковы главные характеристики конституционной системы. Можно сказать, что последняя занимает главенствующее положение везде, где человек (независимо от того, находится ли он у власти или нет) связан законными договорами. Без этого, то есть без конституционного правления, нет и свободы. Ибо антитезой свободного бытия является бытие, зависящее от произвола других. При этом никогда не знаешь собственной участи. У тебя нет права строить какие-либо расчеты и нет возможности возражать. При отсутствии конституционного строя воцараются деспотизм и анархия. И то и другое представляет собой беззаконие и произвол. Ведь деспотизм можно

---

<sup>5</sup> См.: *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol. IV, article "Consent".

определить как анархию, возникающую при правлении без закона, а анархию — как деспотизм не знающей закона толпы.

Первым принципом цивилизованного государства является тот, что власть легитимна лишь постольку, поскольку она есть результат договора. В таком случае мы говорим, что она конституирована надлежащим образом. Конституирующее значение этого принципа для западного мира так велико, что факт существования договора между правительством и обществом обычно рассматривается в качестве исторического либо символического водораздела между варварством и цивилизацией.

Правда, в действительности существовало не так уж много задокументированных договоров. Публичные личности, которым принадлежит заслуга формирования конституционных систем Запада, могут предъявить для рассмотрения весьма ограниченное число соответствующим образом оформленных текстов с подписями и печатями. Существовали, по свидетельству Гирке, некоторые “настоящие договоры между немецкими князьями и сословиями в рамках их княжеств.” Существовали такие общеизвестные договоры, как Великая Хартия, билль о правах, американская конституция. Но подлинных исторических договоров немного, они никак не могут претендовать на охват всех тех политических сил, которые нуждаются в регулировании.

Что же до конкретных отношений, отражающих неписанные законы благого общества (включая и то, что лорд Мултон назвал сводом хороших манер, то есть “все то, чем должен обладать человек, начиная с чувства долга и кончая хорошим вкусом”<sup>6</sup>), то на них никогда не распространялись, да и не могут распространяться никакие договоры. Тем не менее, необходимо так или иначе легализовать эти неписанные законы, придать им реальность, конкретизировав их. Публичные философы действовали здесь по аналогии с римским правом, исходившим из допущения, что в определенных случаях заключается договор и актом, сопровождающимся заключением такого-то пакта (*quasi ex pactu*), устанавливаются определенные обязательства.

Общее представление о том, что неписанные законы публичного поведения носят договорной характер и основаны на согласии, материализовалось в виде мифа о первичном дого-

---

<sup>6</sup> Lord Moulton “Law and Manners”, in *Atlantic Monthly* (July 1924).

воре, заключенным нашими предками и обязательном для потомков. Эти мифы, возникавшие в разное время и в разных местах, материализуют бесплотное представление о том, что цивилизованность основана на понимании, и придают ему достоверность. Ковчег завета, говорится во Второзаконии, состоял из двух каменных столов, на которых перстами Бога были запечатлены десять заповедей. Фактически же во времена составления Второзакония ковчега и двух каменных столов не существовало. И даже если они когда-либо существовали, как удалось авторам Второзакония убедить израильтян в том, что они должны исполнять десять заповедей? Они бы не много достигли в этом плане, скажи они израильтянам, что существует лишь вероятность того, что заповеди были написаны самим Моисеем и что можно лишь предположить, что они отражают суждение Моисея о том, как следует достичь величайшего счастья величайшего числа израильтян. Израильтяне лучше бы повиновались десяти заповедям, будь они написаны самим Богом, а не кем-то из израильтян. А легче всего уверовать в их божественное происхождение можно было бы, если однажды в ковчеге завета оказалось два каменных стола.

В современную эпоху многие отвергли идею договорной основы власти из-за того, что в истории никогда не существовало никакого первоначального договора. Например, Бентам знал, что двух каменных столов никогда не удастся отыскать, и написал, что "договорное зарождение правительств является сущей фикцией, или, говоря иначе, неправдой... от кого, как не от правительства, получают свою обязательную силу все договоры?"<sup>7</sup>

На это мы можем возразить, что фикция вовсе не обязательно является неправдой. Она может быть носителем истины. Откуда черпают правительства ту власть, которая, по словам Бентама, придает обязательную силу договорам? Договоры обязательны лишь там, где правительства управляются людьми, сознающими, что их связывает вера. Закон господствует там, где и законодатели, и судьи, и исполнители закона являются законопослушными. В противном случае законы, связанные как с заключением договоров, так и с правами человека

---

<sup>7</sup> Jeremy Bentham *Anarchical Fallacies; Being an Examination of the Declaration of Right Issued During the French Revolution*, Art. II, Sentence 1.

(все те, что находятся в составе конституции, хартии или договора), остаются мертвой буквой, как это было, например, с записью о правах в Конституции СССР 1936 года.

“Личная свобода индивида, — говорит Блэкстоун в знаменитой главе о “Законных правах англичанина”<sup>8</sup>, защищены отчасти законом *хабеас корпус акт*, согласно которому “ни один подданный Англии не может долго удерживаться в тюрьме”, если судом не доказана его вина. “Дабы данный закон не был обойден путем уплаты чрезмерно большого залога или поручительства в том, что заключенный объявится, объявляется... что вносимый залог не должен быть чрезмерным”.

Но *хабеас корпус акт*, будучи законным средством защиты личной свободы индивида, является таковым (что очевидно) только там и постольку, где и поскольку он имеет силу и соблюдается. То есть он действует только в той стране, где и исполнительные органы, и законодательное собрание, и судьи, и заключенные, и адвокаты чувствуют себя обязанными следовать принципам *хабеас корпус акт*, как если бы каждый из них лично заключал этот договор. В противном случае, независимо от того, что именно записано в договоре, не исключено, что однажды (как в рассказе Кафки) человек окажется в тюрьме и не сможет понять, почему это произошло. Блэкстоун ни за что не смог бы выражаться с такой определенностью о том, что *хабеас корпус акт* не позволяет произвольно заточить в тюрьму кого бы то ни было, если бы в Англии того времени гарантируемые этим законом права и обязанности не были бы чем-то реальным и конкретным, если бы в них никто не был жизненно заинтересован.

#### 4. Язык адаптации

С тех давних времен, когда греческие философы начали ощущать потребность в адаптации популярной эпической религии к прогрессу науки, люди бьются над проблемой, как сделать конкретным и реальным то, что является абстрактным и нематериальным. Теологи, говорит Аристотель, подобны философам в том, что они выступают с определенными доктрина-

---

<sup>8</sup> *Commentaries*, Book I, Chs. 1, 2.

ми; но они отличаются от философов тем, что придают своим доктринам форму мифов.<sup>9</sup>

Используемый философами метод адаптации состоит в том, чтобы относиться к мифической материализации как к аллегории: как к переводу информации на другой язык.<sup>10</sup> Например, выражение “сношаться с дьяволом” могло дословно означать разговаривать с дьяволом (конкретным материализованным персонажем), находясь с ним лицом к лицу. Но еще это может означать имитацию дьявольской природы без того, что кембриджский платоник Джон Смит назвал “взаимным локальным присутствием”<sup>11</sup>, то есть без личной встречи с дьяволом. Это была адаптация, осуществленная для тех, кто, веря в дьявольское зло, не может поверить в персонифицированного дьявола. Под дьяволом можно было понимать как “дух отступничества в виде конкретного существа”, так и “дух отступничества, присутствующий в природе всех людей”. Это метод плюралистической интерпретации; он пользуется “языком адаптации”. Он обоснован и легитимен, сказал Джон Смит в своем дискурсе, озаглавленном “Христианские конфликты и завоевания”, потому что “истина, когда она выходит в мир, согласна носить новые одеяния, изучать наш язык, приспосабливаться к нашим одеждам и модам... она говорит с самыми идиотическими личностями самым идиотским образом и становится всем для всех, так как всякая крупица истины должна идти им во благо.”<sup>12</sup>

## 5. Пределы адаптации

Но существуют пределы, дальше которых проверенный временем метод адаптации всего разнообразия верований продлить невозможно. Присутствие в современности целого спектра откровенных раскольников и сект показывает, что речь здесь идет о выходе за пределы адаптации. Нам известно также, что с

---

<sup>9</sup> Werner Jaeger *The Theology of the Early Greek Philosophers* (The Clifford Lectures 1936), p. 10. Ср.: Аристотель *Метафизика*, Кн. III, Гл. 4, 1000a 4—18.

<sup>10</sup> См.: Basil Willey *The Seventeenth Century Background* (1952), Ch. IV.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 138 et seq.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 146.



расширением спектра различий и обострением их непримиримости возникают проблемы с лояльностью, и общий принцип терпимости не в состоянии справиться с этой проблемой.

Ибо терпимость к различиям возможна только при условии отсутствия серьезной угрозы сообществу. Поэтому терпимость как принцип недостаточна, для того чтобы справиться с разнообразием мнений и верований. Она сама зависит от позитивного принципа адаптации. Этот принцип призывает находить согласие, невзирая на расхождения.

Изучение механизма адаптации можно начать с замечания, что плюралистическую интерпретацию (пользуясь расширительной терминологией Аристотеля) создают и внедряют философы. Они предлагают термины, с помощью которых их нематериальная вера адаптируется к свойственным фундаменталистам конкретным, материальным образам. Так, образ дьявола был введен кембриджским платоником Джоном Смитом. Джон Смит обращался не к фундаменталистам, верившим в персонифицированного дьявола; фактически, все сказанное им на эту тему вовсе не предназначалось для фундаменталистов. Он обращался к людям, которые были неспособны уверовать в персонифицированного дьявола, но по сути были согласны с фундаменталистами. Ибо они верили в дьявольское начало, которое, как известно, гнездится в любом из нас. Данная адаптация означала отказ христиан-платоников от попыток уверовать в то, во что они не могли верить. Они продолжали верить в то, во что, в сущности, верили и окружающие их фундаменталисты. Благодаря этому, они могли продолжать жить в одном сообществе с ними.

Это впечатляющий исторический пример того, как можно путем адаптации донести подобные сложные истины до разнородного по своему составу сообщества. В средневековом христианстве важнейшим объектом адаптации явилось происхождение и основания самой публичной философии, естественных законов рационального устройства. Отто фон Гирке говорит, что, несмотря на бесчисленные научные споры законников, теологов и философов, "все соглашались с существованием естественного права, которое, с одной стороны, исходит из принципа, трансцендентного по отношению к земной власти, а с другой, представляет собой истинный и совершенно обязательный закон... высшая власть на земле подчинялась



законам естественного права. Они были выше папы и кесаря, выше властителя и народа-суверена, выше даже всего сообщества смертных. Установленные таким образом связи не мог разорвать ни свод законов, ни правительственный эдикт, ни народное решение, ни обычай. Все, что противоречило вечным и неизменным принципам естественного права, в конечном счете демонстрировало свою пустоту и не могло никому показаться обязательным."<sup>13</sup>

Но, несмотря на согласие по данному вопросу, серьезный спор шел насчет того, является ли естественное право заповедью Бога или же оно продиктовано вечным разумом, укорененным в Боге, но не могущем быть измененным даже Им самим. Как могли люди представить себе, материализовать и конкретизировать естественное право, коль оно выше папы, выше кесаря и всех смертных? Должно ли это право представляться им в виде декретов всезнающего и всемогущего царя небесного? Или, может быть, в виде принципов, определяющих природу вещей? Некоторые не могли представить себе обязательных к исполнению законов в отсутствие законодателя, созданного по образу людей-законодателей, которых они видели или о существовании которых слышали. Были и другие, не испытывавшие аналогичной потребности в материализации.

Однако решающее значение имело не расхождение между приверженцами естественного и сверхъестественного начал. Важно было то, что они соглашались в вопросе существования правомочного закона, являвшегося трансцендентным, независимо от того, считали ли его Божьей заповедью или рациональностью самих вещей. Они соглашались в том, что этот закон не являлся результатом человеческого решения, впоследствии провозглашенного. Это не было чьей-то фантазией, чьим-то предрассудком, чьим-то желанием или рационализацией, это не было простым психологическим переживанием. Закон существовал объективно, а не субъективно. Его можно познать. И ему должно подчиняться.

---

<sup>13</sup> Otto von Gierke *Political Theories of the Middle Age* translated with an Introduction by Frederick William Maitland (Cambridge University Press, 1927). См. с. 73—87 и особенно примечание 256.

Таким образом, поскольку и философ, и теолог верят в объективный порядок, это создает возможность адаптации в плане степени и вида материализации. Человеческая способность к пониманию сильно различается как по силе, так и по способам. Поэтому многих недоразумений можно избежать, если не привязывать материализацию, которая представляет собой способ приобщения к вере, к объекту веры. Ибо до тех пор, пока в каждом частном случае материализации мы трактуем веру и неверие относительно поверхностно, проблема веры и неверия не обнаруживает всей своей радикальности.

Когда Мартин Бубер говорит о "великих образах Бога, каким его представляет человечество"<sup>14</sup>, он тем самым признает возможность существования у Бога многих образов и даже того, что у Него вообще может не быть образа, способного сообщить конкретность нашим чувственным восприятиям.

Главное не в том, верят люди в образ или нет. Главное в том, верят ли они в то, что человек способен "воспринимать реальность, абсолютно не зависящую от него самого". Когда Сартр, вслед за Ницше, говорит "Бог умер", главное в его словах не то, что он отказывается верить, хотя бы фигурально, в существование антропоморфного Бога. Можно верить глубоко и без обладания конкретным образом Бога; некоторые так и верят. Радикальное неверие лежит глубже метафорического утверждения о смерти Бога. Оно заключено в высказывании Сартра: "Если я разделаюсь с Богом-Отцом, мне понадобится какой-то другой творец ценностей... жизнь обладает априорным смыслом... ты сам придаешь ей смысл, и ценность есть не что иное, как тот смысл, который ты выбираешь."<sup>15</sup>

Сказав это, Сартр разделяется не только с Богом-Отцом, но и с представлением о том, что помимо наших частных миров существует еще и публичный мир, к которому все мы принадлежим. Если все благое, правильное, истинное есть лишь то, что индивид "предпочел" "изобрести" в качестве такового, тогда мы существуем вне традиций цивилизованной

---

<sup>14</sup> Martin Buber *Eclipse of God* (1952), p. 22.

<sup>15</sup> Jean Paul Sartre *Existentialism*, translated by Bernard Frechman (1947), p. 58. См. также Martin Buber, *op. cit.*, p. 93.

жизни. Мы возвращены к состоянию войны всех против всех. И нет ничего, что дало бы возможность адаптироваться к людскому разнообразию; мало того, в этом манифесте анархизма нет даже желания адаптироваться.

Почему же, можно спросить, у подобных современных философов отсутствует свойственное их великим предшественникам стремление к адаптации? Не потому ведь, что сами они утратили веру в метафоры — в священные образы. Они утратили веру в то, что за этими метафорами и этими священными образами находится познаваемая самостоятельная реальность, которую следует принять.

Таким образом, они отвергают "понятие 'истины' как нечто зависящее от фактов, в основном находящихся вне человеческого контроля", — понятие, которое, по словам Бертрана Рассела, "было одним из способов, с помощью которого в предшествующую философию неизбежно приносился элемент покорности. Когда же с гордости сняли эту узду, был сделан следующий шаг в направлении определенного рода безумия — упоения властью, наводнившего философию со времен Фихте... к которому в той или иной степени склонны все современные люди, как философы, так и не-философы. Я убежден, что это упоение представляет собой величайшую опасность нашего времени и что любая философия, которая, пусть неосознанно, но потворствует ему, увеличивает тем самым опасность глобальной социальной катастрофы."<sup>16</sup>

## 7. Разрешение свыше

Следовательно, все упирается в вопрос о том, как мы мыслим самих себя и находящийся вне нас публичный мир. Многое здесь зависит от философов. Ибо, не будучи королями, они, можно сказать, являются учителями учителей. "В истории западных правительств, — говорит Фрэнсис Г. Вильсон,<sup>17</sup> — переходы от одного состояния общества к другому могут быть измерены по изменению характера интеллектуалов", служащим обществу в качестве юристов, советников, администра-

---

<sup>16</sup> Bertrand Russell *History of Western Philosophy* (1945), p. 828.

<sup>17</sup> Francis G. Wilson "Public Opinion and the Intellectuals," in *American Political Science Review* (June 1954).

торов, работающими учителями в школах, являющимися представителями таких профессий, как медицина и богословие. Именно с их помощью учения становятся действующей силой в практических делах. Доктрина, которую сами они усвоили в школах и университетах, приобретает в их руках те очертания, ту направленность и ту точку отсчета, которую придает ей преобладающая на данный момент философия.

Вот почему философия и теология являются конечными и принципиально важными составляющими проводимых нами исследований. В них получают свое определение основные характеристики того образа человека, который должен являться объектом воздействия в искусствах и науках эпохи. Но это критические дисциплины в том смысле, что они играют решающую роль в определении того, во что можно верить, как в это можно верить и во что верить нельзя. Можно сказать, что сейчас философы находятся на перекрестке. И хотя причиной движения транспорта являются не они, от них зависит, остановится ли транспорт или будет двигаться дальше и в каком именно направлении.

Я не утверждаю, но надеюсь, что упадок западного общества удастся остановить, если учителя в школах и университетах вернутся к великой традиции публичной философии. Вместе с тем я утверждаю, что процесс упадка, зашедший уже достаточно далеко, остановить не удастся, если ведущие философы будут оказывать сопротивление этому возврату, этому возрождению, если вместо того чтобы поддерживать правомерность существующего строя, более важного, чем те ценности, "изобретать" которые говорит нам Сартр, они будут оспаривать его.

То, что ведущие философы говорят о религии, не есть сама религия, как ее понимал Тилих, религия как главный объект поклонения и любви. Но если философы учат людей тому, что религиозный опыт есть чисто психологический феномен, связанный ни с чем иным, как с психическим состоянием каждого, то тем самым они дают неправильную интеллектуальную ориентацию людям, обладающим религиозным опытом. Таким людям философы не могут дать религию, они могут лишь удерживать их от религии.

Ту же роль играют философы и в отношении принципов благого общества. Для реализации его, как мы уже видели,

требуется подчинение грубой человеческой природы его другой природой, благоприобретенной и рациональной. Принципы благого общества должны оставаться в буквальном смысле непопулярными до тех пор, пока они не станут настолько преобладающими, что изменят направление человеческих устремлений. Ибо устремления масс противоположны принципам публичности. Но эти принципы не могут победить, если их постоянно подвергают дискредитации: в них видят предрассудки, обскурантизм, бессмысленную метафизику, реакционную и эгоистичную рационализацию.

В современном обществе публичная философия в значительной степени интеллектуально дискредитирована. Поэтому всякий, кто придерживается публичной философии, находится в крайне невыгодном положении с точки зрения условий публичного дискурса. Все признаки легитимности, правоты и истины оказались на стороне тех, кто отрицает доктрину конституционной демократии, даже если таковые и не являются ее открытыми противниками.

Для того чтобы остановить деградацию Запада, оказавшегося под несправедливым управлением подобных людей, необходимо изменить существующие условия дискурса. В настоящее время они в подавляющем большинстве отрицают надежность и правильность принципов конституционного государства; они благосклонны к якобинской концепции освобожденного суверенного народа.<sup>18</sup>

Я со всей верой и надеждой доказывал здесь, что условия дискурса возможно изменить, если удастся убедительно показать, что принципы благого общества не являются, по выражению Сартра, чем-то изобретенным и предпочтенным, что условия реализации благого общества лежат по ту сторону наших желаний; там-то — путем рационального исследования — нам и следует находить их, развивая, приспособливая и совершенствуя их по ходу данного рационального обсуждения.

Если же мне, несмотря ни на что, удалось-таки доказать свою правоту, надеюсь выраженная мною мысль послужит интеллектуальным подспорьем для всех тех, кого беспокоит воцарившаяся в нашем обществе аномия, сопровождающаяся прогрессирующей «варваризацией» с присущими этому процессу

---

<sup>18</sup> См. главу VII.

рецидивами насилия и тирании. В нынешнем болоте нравственного импрессионизма они смогут отыскать островки твердой почвы, стоя на которых они обнаружат, что все значимые для них предметы являются данностями, а не какими-то проекциями; эти предметы обнаружат для них не только свою желанность, но и свою принудительность. Они смогут вернуть себе веру в то, что над бесчисленными противоречивыми и конкурирующими между собой приватными мирами возвышается суверенный публичный мир. Без этой уверенности их борьба будет бессмысленной.

Являясь защитниками цивилизованного образа жизни, они не могут обойтись без такой атрибутики, как легитимность, правда и истинность. Ибо, как известно всем искушенным людям, на практике существует теснейшая связь между способностью действовать как таковой и убежденностью в том, что действуешь правильно. Конечно, это не означает, что непременно так оно и есть. Однако для того, чтобы наша деятельность была непрерывной, необходимо *верить* в ее правильность. Без такой веры у большинства людей не найдется ни энергии, ни воли для того, чтобы довести начатое до конца. Поэтому в некоторых людях присутствует явно, а в большинстве — потенциально — некий сатанизм, предпочтение зла как такового. Однако массам внушить сатанизм невозможно — разве что в ситуации всеобщей истерии, подобной той, что охватывает участников суда Линча. Даже Гитлеру при всей его склонности к сатанизму, Гитлеру, упивавшемуся чудовищными злодеяниями, необходимо было порой искать подтверждения того, что он представляет собой не просто великого человека, но и человека, обладающего некой непостижимой правотой.

Уильям Дженнингс Брайан как-то сказал, что чувство собственной правоты является теми доспехами, которые способны и самого покорного из граждан сделать сильнее целого полчища ошибающихся.<sup>19</sup> Это не совсем верно. Но причиной, по которой покорнейший из граждан оказывается не сильнее полчища ошибающихся, является то, что последние также облачены в доспехи кажущейся правоты. Не будь на них этих

---

<sup>19</sup> Речь на общенациональном съезде демократической партии (Чикаго, 1896)

доспехов, их не оказалось бы так много. Ибо политические идеи становятся движущей силой в человеческих делах тогда, когда они, как уже было сказано, обретают легитимность, когда они обладают тем правом на правоту, которое морально связывает людей между собой. Тогда им бывает дано то, что в учении Конфуция называется "разрешением свыше".

В условиях поразившего западное общество кризиса центральной проблемой стало именно получение "разрешения свыше".

Книга Липмана "Публичная философия", хотя отчасти в ней чувствуется разочарование политикой Эйзенхауэра, считалась частью тенденции к возрождению консерватизма.

В то время она была бестселлером.

ISBN 5-7330-060-4



9 795733 100602