ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ИНСТИТУТ
МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ (УНИВЕРСИТЕТ)
МИНИСТЕРСТВА ИНОСТРАННЫХ ДЕЛ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ»

На правах рукописи

Коктыш Кирилл Евгеньевич

Институциональный рационализм в политике Запада

Специальность 23.00.01 – Теория и философия политики, история и методология политической науки

Диссертация на соискание ученой степени
доктора политических наук

Научный консультант: доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник Центра исследований политических элит, главный научный сотрудник института международных исследований
Сергеев Виктор Михайлович

МОСКВА
2022

Оглавление

Введение....5
Актуальность темы....5
Степень разработанности темы....8
Положения, выносимые на защиту....12
Теоретико-методологические основы исследования....18
Историческая основа исследования....20
Цель работы....23
Научная новизна....24
Глава 1. Вызовы алгокогнитивной культуры....26
Алгокогнитивный софизм?....35
Китайская цифровая «культурная революция»....50
Начало Современности....57
Институты и когнитивная емкость католической и протестантской метафор....73
Глава 2. Введение в проблематику.....93
Рационализм: трудности определения....100
Определение института....110
Типология институтов и корпоративный рационализм....116
Большие идеи....122
Концепт порядка....122
Концепт свободы: свобода как событие?....127
Концепт справедливости: справедливость как состояние....136
Метафора как политический синтез идеи и институционального рационализма....144
Системы ценностей институтов различных типов....149
Символические обмены и ресурсная конкуренция....153
Глава 3. Стабильные социальные состояния....156
Принципы политического дизайна....156
Политические архитектуры и политсистемы....160
Базовые политические архитектуры....160
Католическая политическая архитектура....163
Ресурс сакрального языка....165
Рождение университета и юридическая традиция....167
Метафора индульгенции: превращение нормы в символ....170
Деньги, Испанская инквизиция, и коллапс системы....172
Протестантская политическая архитектура....175
Институт пророка и политика....178
Секулярный протестантизм....180
Православная политическая архитектура....184

Москва – Третий Рим. Изменение политической архитектуры. 187
Политический маятник: между двумя крайностями 188
Соборность как суверенитет общества 190
Экспансия как снятие конфликта между властью и обществом 192
Конфуцианско-даосская политическая архитектура 194
Типы интеграции и их метафоры 199
Глава 4. Нестабильные социальные состояния 202
Качественные преобразования социальной структуры 204
Греческий язык описания политики: рационализм купца как точка сборки 207
Политическая архитектура до Солона 211
Реформы Солона 212
Политическая архитектура после Солона 217
Возникновение языка описания политики 219
Решение конфликта науки и политики 224
Римский язык описания политики: институционализм как точка сборки 229
Эволюция процедуры 231
Политическая архитектура республиканского Рима 245
Наступление эпохи Модерна. Английский институциональный рационализм. 250
Политическая архитектура Англии после Генриха VIII 255
Томас Гоббс: конструирование принципов рационального 261
Концептуализация английской идеи свободы 265
Конструирование власти 268
Французское Просвещение: метафора свободы, равенства и братства 273
Конструирование рационализма 276
Конструирование власти 278
«Политический организм» Руссо 282
Французская концепция свободы 286
Глава 5. Эволюция концептов Просвещения: победное шествие купца 298
Эволюция процедуры: возникновение концепта прав меньшинств. 303
Британская колониальная эпоха и политическая операционализация концептов Просвещения. 313
Джеймс Милль: утверждение гоббсовского рационализма как языка описания колониальной политической реальности 318
Борьба с символической фигурой жреца 322
Внедрение протестантизма: концепт меньшинств 324
Зарождение «секулярной религии»: концепт свободы торговли Джона Стюарта Милля 327
Конструирование «культа невидимой руки рынка» 334
Становление концепта демократизации. 344
Корпоративизм как основа экспансии 345

Реконцептуализация свободы 347
Заключение 354
Библиография 360
На русском языке: 360
На английском языке 368

Введение

Актуальность темы

Диссертация посвящена одной из остро ощущающихся, но гораздо реже вербализируемых напрямую проблем современного политического анализа, а именно – проблеме институционального рационализма: каким образом последний возможен, и если да, то из каких критериев самоопределения он будет исходить? Насколько велика его роль в определении критериев рационального политической системой в целом? Представляя собой рационализм «среднего уровня», чем он будет принципиально отличен от рационализма микроуровня, т.е. индивидуального, и рационализма макроуровня, т.е. политической системы в целом? Ответ на этот вопрос представляется весьма важным, поскольку одновременно он будет ответом и на актуальную проблему нарастающей нерелевантности – или коснения – языка описания и анализа политики, когда нормативная концептуальная система все более расходится с описываемой ей реальностью на всех уровнях уже по той причине, что она не имеет семантических ниш для адекватной классификации бурно накапливаемых изменений. Это логично: подавляющее большинство находящихся в обороте концептов были рождены в свое время вполне определенной политической практикой, релевантной тому уровню и состоянию политической системы, которая их породила; эта практика была в подавляющем количестве случаев институциональной, т.е. вела к появлению новых «правил игры»; оказавшись удачным решением для «здесь и сейчас», концепты затем превратились в самостоятельную онтологию, тем самым став критерием «разумного» и «правильного» не только для собственной, но и для всей последующей реальности. По мере накопления последней изменений (развития, стагнации, трансформации) адекватность этой онтологии закономерным образом падает.

Наглядно глубину и актуальность этой проблемы выявило недавнее американское исследование, выполненное на основе новейших технологий,

опубликованное на сайте Национальной академии наук США. Анализ массива «больших данных» в виде 90 млн. публикаций в научных журналах, распределенных по 241 научной теме, и имеющих 1,8 млрд. цитирований, показал критическое отсутствие инноваций[1]. Очевидно, что причин такой стагнации много, начиная с проблемы конформизма, и продолжая теми императивами, которые диктует практика наукометрии. Но бесспорно, что далеко не последней в их ряду является и постоянно нарастающая нерелевантность концептуального аппарата, понуждающего исследователя пойти по «удобному» пути, и не замечать «выпадающих» исключений, собственно и формирующих ткань новой реальности.

Данное исследование призвано внести свой посильный вклад в разрешение этой проблемы. Институциональный рационализм предположительно лежит в основе целого ряда ключевых для современной политологии концептов, таких как свобода, порядок, справедливость, демократия, и выявление природы их связи, возникающего в этой связи функционала позволит заметно обогатить их понимание. Действительно, политические идеи существуют не сами по себе, они всегда связаны с субъектом, который их продвигает, и видит в том либо ином формате их воплощения возможность реализации собственных интересов. Этот субъект, в свою очередь, всегда институционален, и в силу этого исходит не из индивидуального, а из институционального рационализма. Любой рационализм, как вывел М.Хоркхаймер, возможен исключительно как оценка альтернатив достижения цели, те принимаются разумом как само собой разумеющиеся, в то время как вопросу о разумности самих целей большого значения рационализмом не придается [2] . Институциональный же рационализм, очевидно, будет как минимум выстраиваться вокруг внутреннего единства по поводу целей института в отношении своего

[1] Chu J., Evans J. Slowed canonical progress in large fields of science // Proceedings of the National Academy of Sciences Oct 2021, 118 (41) e2021636118; DOI: 10.1073/pnas.2021636118 Режим доступа: https://www.pnas.org/content/118/41/e2021636118 (accessed 24.01.2022).
[2] Хоркхаймер М. Затмение разума. К критике инструментального разума. — М.:Канон+. 2011, С. 8-9

самосохранения и развития в социальном пространстве. При этом наличествующие в социальном пространстве институты, по заключению Ж.Дюмезиля[3], могут быть сведены к трем функциональным типам, это функционал власти, функционал норм и влияния, и функционал экономического производства. Разный функционал предполагает разный рационализм, соответственно, эти типы институтов не взаимозаменяемы. Они, как правило, существуют в рамках общей политической архитектуры, обмениваясь друг с другом своими специфическими ресурсами[4], как, например, «порядок», «легитимность», «деньги» и пр. по формирующемуся в рамках политсистемы «обменному курсу».

Этот уровень деконструкции открывает принципиально новые возможности перед жанром институционального анализа. Так, поскольку баланс в политсистеме устанавливается за счет доминирования какого-либо одного типа института, а рационализм и система ценностей последнего будут претендовать на статус онтологии и ценностей системы в целом, мы, по идее, «на выходе» должны будем получить модель с достаточным количеством институциональных комбинируемых переменных, чтобы на основании языков институционального рационализма достаточно корректно описывать все возможные стабильные состояния политсистемы. Он также открывает возможность и для понимания и описания нестабильных состояний политсистемы, т.е. трансформационных процессов – основой метода тут может стать уже упоминавшаяся тесная связь типа института с той идеей, которую тот продвигает в публичном пространстве с целью легитимации собственных амбиций вовне. Само собой разумеется, что этот подход легко может быть применен и к проблематике взаимодействия различных политсистем друг с другом, т.е. к проблематике МО.

---

[3] Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. - М.: Главная редакция восточной литературы, 1986.

[4] Etzioni A. A Comparative Analysis of Complex Organizations. On Power, Involvement, and Their Correlates. - The Free Press. New York. 1961.

Все основные положения диссертации были апробированы в многочисленных публикациях в научных журналах «Полис», «Полития» и «Международные процессы».

Степень разработанности темы

При том что сама концепция рационализма относится к одной из наиболее разработанных, и опирается на впечатляющий массив научной литературы, институциональный рационализм до этого самостоятельным объектом исследования не становился. Действительно, большинство классиков и современных авторов так или иначе базирующихся на презумпции рациональности теорий, начиная с И.Бентама[5] и Дж.С.Милля[67], и продолжая М.Вебером[8], А.Маслоу[9], Р.Нозиком[10], Дж.Роулзом[11], Г.Тардом[12], З.Фрейдом [13], Дж.Цебелисом [14], и, наконец, Дж.Бьюкененом [15] и Дж.Бреннаном [16], в качестве действующего субъекта рассматривают исключительно индивида. Последний фактор обуславливает возможность сосуществования довольно большого количества весьма разных теорий рационализма, количество противоречий между которыми исключает возможность их генерального обобщения. Наиболее существенным аргументом их ограниченной полезности для настоящего исследования, впрочем, является очевидная невозможность экстраполяции

[5] Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательств. — М. 1998.
[6] Mill J.S. On Liberty. Batoche Books Kitchener. 2001.
[7] Mill, J.S.. Considerations on Representative Government. 1861
[8] Вебер М. О некоторых категориях понимающей социологии // Вебер М. Избранные произведения. — М., 1990.
[9] Маслоу А. Мотивация и личность. — СПб. 1999.
[10] Нозик Р. Анархия, государство и утопия. — М. 2008.
[11] Ролз Дж. Теория справедливости. — Новосибирск. 1995.
[12] Тард Г. Законы подражания. — М. 2011.
[13] Фрейд З. Основные психологические теории в психоанализе. — СПб. 1998.
[14] Tsebelis G. Nasted Games: Rational Choice in Comparative Political Science. — Berkeley. 1990.
[15] Buchanan J. The Economics and the Ethics of Constitutional Order. — Ann Arbor. 1991.
[16] Бреннан Дж., Бьюкенен Дж. Причина правил: Конституционная политическая экономия. — СПб. . 2005.

индивидуального рационализма на институциональный – в ином случае на не приходилось бы говорить об институтах вообще.

Упоминание разумности как надындивидуальной характеристики, в том числе и групповой, тесно связанной с доминирующими в обществе социокультурными онтологическими и ценностными установками, мы обнаруживаем еще в классических трудах Платона[17][18], Аристотеля[19][20][21] и Диогена Лаэртского[22], а также в работах Г.Ф.Гегеля[23][24], В.Парето[25], Ж.Делеза[26], П.Бурдье[27][28], Г.Алмонда и С.Вербы[29], Э.Дюркгейма[30][31] и В.Сергеева[32][33]. При этом в данных трудах рационализм не выделяется как самостоятельный интегратор группы или общности, он рассматривается как ее имманентная характеристика, в свою очередь, делающая возможным существование групповой онтологии и системы ценностей.

Тесная связь самоосознания группы (или класса) с экономполитическими факторами обоснована в ставшими классическими работах Т.Гоббса[34], Дж.С.Милля[35][36], К.Маркса[37], П.Прудона[38],

---

[17] Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений: В 4-х т. Т. 3. — М. 1994.
[18] Платон. Критий // Платон. Собрание сочинений: В 4-х т. Т. 3. — М. 1994.
[19] Аристотель. Никомахова этика. — М. 1997.
[20] Аристотель. Евдемова этика. — М. 2005.
[21] Аристотель. Политика // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. Т. 4. — М. 1983.
[22] Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М. 1986.
[23] Гегель Г.Ф. Наука логики. Т. I. Объективная логика. Primedia E-launch LLC. - М.: 2017.
[24] Гегель Г.Ф. Наука логики. Том II. Субъективная логика. Primedia E-launch LLC. – М.: 2017
[25] Парето В. Социалистические системы. — М. 2007.
[26] Делёз Ж. Логика смысла. — Екатеринбург. 1998.
[27] Бурдье П. Социальное пространство: Поля и практики. — СПб. 2005.
[28] Бурдье П. Социология социального пространства. — СПб. 2005.
[29] Алмонд Г.А., Верба С. Гражданская культура и стабильность демократии // Полис. № 4, 1992.
[30] Дюркгейм Э. Д. Социология. Ее предмет, метод, предназначение / Пер. с фр., составление, послесловие и примечания А. Б. Гофмана. — М.: Канон, 1995.
[31] Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. - М.: Канон, 1996.
[32] Сергеев В.М. 2012. Исторические истоки русской политической культуры // Полис. № 4.
[33] Сергеев В.М. Демократия как переговорный процесс. — М. 1999.
[34] Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. // Гоббс Т. Сочинения в 2-х т. Т. 2. АН СССР, Институт философии. Мысль. - М.: 1991.
[35] Mill J.S. On Liberty. Batoche Books Kitchener. 2001.
[36] Mill, J.S.. Considerations on Representative Government. 1861.
[37] Маркс К. Капитал. –М.: АСТ, 2020.
[38] Прудон П. Что такое собственность, или исследование о принципе права и власти. - М.: «Республика», 1998.

Дж.Мэдисона [39], чуть менее известного Т.Веблена [40] и, конечно же, Ф.Броделя[41], а также в трудах Т.Парсонса[42][43], Д.Норта[44], Дж.Стиглица[45], М.Олсона[46], Р.Гриффитса и В.Сергеева[47], Н.Талеба[48], О.Григорьева[49] и Дж.Арриги[50]. Однако, экономический рационализм, будучи крайне важным фактором – а в трудах вышеприведенных авторов экономический рационализм рассматривается на всех возможных уровнях, индивидуальном, групповом (институциональном), политсистемы в целом и межсистемном – все же не охватывает все типы рационализма, резонное экономически совсем не обязательно будет таковым с точки зрения рационализма власти или с точки зрения социокультурных установок. Рационализм макроуровня, т.е. политсистемы в целом, обнаруживается в работах Г. Моргентау [51] и С.Хантингтона [52], но они не рассматривают в этом контексте институциональные аспекты, и не выявляют внутренние механизмы его формирования.

Теснейшую связь рационализма и идей, обоснование сущности идеи как репрезентации нового формата рационализма находятся в трудах Т.Гоббса[53][54], Вольтера[55], Ш.Л.Монтескье[56][57], Ж.-Ж.Руссо[58][59][60], Э.Берка[61],

---

[39] Property. The Founders' Constitution. Vol. 1. Ch. 16. Doc. 23. 1962. – The Papers of James Madison. Ed. by William T. Hutchinson et al. Chicago, London: University of Chicago Press. Режим доступа: http://press-pubs.uchicago.edu/founders/documents/v1ch16s23.html (accessed 24.12.2019).
[40] Веблен Т. Теория праздного класса.– М.: Прогресс. 1984.
[41] Бродель Ф. Очерки истории. – М.: 2015.
[42] Парсонс Т. Понятие общества: компоненты и их взаимодействия // Thesis 1993, вып. 2.
[43] Парсонс Т. Система современных обществ. - М.: Аспект Пресс, 1998
[44] Норт Д. Институты, институциональные изменения и функционирование экономики. - М.: 1997.
[45] Стиглиц Дж. Цена неравенства. - М.: 2015.
[46] Олсон М. Возвышение и упадок народов: Экономический рост, стагфляция и социальный склероз. - М.: Новое издательство, 2013.
[47] Гриффитс Р.Т., Сергеев В.М. Экономическая реконструкция: Сопоставление послевоенной Европы и постсоветской России. — М. 2003.
[48] Taleb, N.N. The Black Swan: The Impact of the Highly Improbable, Random House, London, 2007.
[49] Григорьев О. Эпоха роста: Лекции по неоекономике. Расцвет и упадок мировой экономической системы. - М.: 2014.
[50] Арриги Дж. Долгий двадцатый век: Деньги, власть и истоки нашего времени. – М.: «Территория будущего», 2006.
[51] Morgenthau H., Thompson K. Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace. — N.Y. 1985.
[52] Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. - М.: «Издательство АСТ, 2003.
[53] Гоббс Т. Основ философии. // Гоббс Т. Сочинения в 2-х т. Т.1. Мысль. - М.: 1989..
[54] Гоббс Т. Философские основания учения о гражданине. - М.: 2001.
[55] Вольтер. Философские диалоги и фрагменты // Вольтер. Избранные произведения. - М.: 1947.

Дж.С.Милля[62], В.Ф.Гегеля[63], О.Конта[64], Т.Парсонса[65], А.Бадью[6667], Г.Моски[68], В.Парето[69], И.Берлина[7071]. Б.Бернарди[72], Л.Бляхера[73], С.Жижека[74] и А.Сен[75]. Речь идет о самых разных идеях – об идее свободы, которая может быть как свободой распоряжаться собственностью (Гоббс), так и свободой от власти и собственности (Вольтер), равно как событием свободы (Жижек), об идее порядка (Парсонс, Конт), об идее консерватизма (Берк), об идее справедливости (Сен), об идее безопасности (Гоббс). Однако данные труды не концентрируются на институциональных аспектах рационализма, тем самым предполагая за последним качество всеобщности.

Репрезентацию рационализма в актуальном политическом языке, выраженную через метафору, рассматривал Дж.Лакофф[76], через семантику – У.Эко[77] и В.Карпов[78]. А корпорацию как основу социальной идентичности, а вместе с ней – и рационализма, мы обнаруживаем в трудах Э.Этциони[79],

---

[56] Монтескье Ш.Л. О духе законов. - М.:1999.
[57] Монтескье Ш.Л. Персидские письма. Размышления о причинах величия и падения римлян. - М.: 2002.
[58] Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или принципы политического права. - М.: 1938.
[59] Руссо Ж.-Ж. Политические сочинения. - СПб.: Росток, 2013.
[60] Руссо Ж.-Ж. Трактаты. - М.: 1969.
[61] Берк Э. Размышления о революции во Франции. Overseas Publications Interchange Ltd. London. 1992.
[62] Милль Дж.С. Размышления о представительном правлении. - СПб.: 1863.
[63] Гегель Г.Ф. О научных способах исследования естественного права, его месте в практической философии и его отношении к науке о позитивном праве. Политические произведения. Наука. - М.: 1978.
[64] Конт О. Дух позитивной философии. Слово о положительном мышлении. Ростов-на-Дону: Феникс, 2003.
[65] Парсонс Т. О социальных системах. - М.: Академический Проект, 2002.
[66] Бадью А. Можно ли мыслить политику? Краткий трактат по метаполитике. Логос. - М.: 2005.
[67] Бадью А. Философия и событие. Беседы с кратким введением в философию Алена Бадью. -М.: 2013.
[68] Моска Г. История политических доктрин. - М.: Мысль, 2012.
[69] Парето В. Социалистические системы. – М.: 2007.
[70] Берлин И. Две концепции свободы. – Современный либерализм. Сборник статей. - М.: Прогресс-традиция, Дом интеллектуальной книги, 1998.
[71] Берлин И. Философия свободы. - М.: Европа, Новое литературное обозрение, 2001.
[72] Бернарди Б. Создание общей воли // Бернарди Б., Занин С.В. (сост.) Жан-Жак Руссо: Политические сочинения. - СПб.: 2013.
[73] Бляхер Л. Е. Нестабильные социальные состояния: монография / Л. Е. Бляхер. - М.: РОССПЭН, 2005.
[74] Жижек С. Устройство разрыва. Параллаксное видение. - М.: «Европа», 2008.
[75] Сен А. Идея справедливости. - М.: 2016.
[76] Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. - М.: Едиториал УРСС, 2004.
[77] У. Эко. «Отсутствующая структура. Введение в семиологию». - СПб.: Symposium, 2006.
[78] Карпов В.А. Язык как система. – Минск: 1992.
[79] Etzioni A. A Comparative Analysis of Complex Organizations. On Power, Involvement, and Their Correlates. - The Free Press. New York. 1961.

Ж.Дюмезиля [80] и Д.Ципли [81]. Дюмезиль, в частности, обнаружил, что индоевропейцы на протяжении всей своей истории порождали только три типа институтов, оформившихся в метафорах бога-вождя, бога-жреца и бога-купца (трехфункциональные боги), что стало для автора отправной точкой опоры в разработке им собственной методологии, а Ципли достаточно убедительно показал, что обретение индивидом статуса происходит в первую очередь в рамках корпоративных структур, и предположил, что корпоративная идентичность будет доминирующей в системе ценностей индивида. Концепт рационализма как свойства политических систем имплицитно присутствует и в наработках Кафедры политической теории и в целом научной школы МГИМО МИД России. В числе таких заделов – работы Т.А.Алексеевой[82], А.А.Дегтярева[83], А.А.Чанышева, и др.

Положения, выносимые на защиту

Вслед за Ж.Дюмезилем [84] автор выделяет три типа возможных институтов: это институт власти, принимающий решения (в терминологии Дюмезиля – институт вождя), институт влияния, формирующий и поддерживающий нормы и систему ценностей (институт жреца), и экономический институт, обеспечивающий торговлю, производство и финансы (институт купца). Каждый из институтов производит свой специфический ресурс, который нужен не только обществу, но и им самим, и которые вполне можно, вслед за Бурдье, классифицировать как находящиеся в обороте символические капиталы [85]: это, соответственно, порядок, нормативная справедливость, и экономическое благосостояние.

---

[80] Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. - М.: Главная редакция восточной литературы, 1986.
[81] Ciepley D. Beyond Public and Private: Toward a Political Theory.of the Corporation // American Political Science Review. Vol. 107. № 1. 2013.
[82] Алексеева Т.А. (2016) Дебаты о «Великих дебатах» - как структурировать теорию международных отношений? // Полис. Политические исследования, № 6. – С. 9-21.
[83] Дегтярев А.А. (2003) Методологические подходы и концептуальные модели в интерпретации политических решений». // Полис. Политические исследования. № 1. – С. 159-170.
[84] Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. Главная редакция восточной литературы. - М.: 1986.
[85] Бурдье П. Социальное пространство: поля и практики: СПб. : Алетейя; М. : Институт экспериментальной социологии, 2005.

Взаимодействие и конкуренция институтов могут быть выражены через «обменный курс», по которому они обмениваются в рамках политсистемы, и который определяет для индивида наиболее выгодный, т.е. наиболее короткий, путь обретения социального статуса. В публичном поле каждый из институтов легитимирует свои амбиции своей идеей, позиционирующей его ресурс как наиболее важный и приоритетный для политсистемы. Так, для властного института это будет идея безопасности и порядка, для института влияния – идея справедливости, которая, как отметил еще Аристотель, может быть весьма разной [86], например, справедливостью по рождению (аристократия), справедливостью по достатку (олигархия), справедливостью по способностям (меритократия) и т.д. Для экономического же института, института «купца», политической идеей, легитимирующей его политические амбиции, будет идея свободы: как показал еще Аристотель, купец сам по себе не может быть легитимным политическим игроком, поскольку преследует свой интерес, а не общественный[87]. Однако, он может достигнуть тех же результатов, продвигая в публичном поле интересы не свои интересы, а покупателя: ценность монеты не зависит от того, какой стороной ее повернуть, а результатом будет продвижение существенной для купца метафоры товарности.

Из этой краткой преамбулы вытекает сумма положений, выносимых на защиту. Первое состоит в том, что в институциональное равновесие неустойчиво, и в силу этого невозможно: политическая архитектура, основа политсистемы, всегда будет строиться на доминировании какого-то одного типа института, который и будет экстраполировать свою онтологию и картину мира на систему в целом, определяя тем самым критерии разумного и неразумного, плохого и хорошего. В контексте ресурсного обмена это будет означать возможность для доминирующего института навязывать свой «обменный курс» остальным двум, где доминирующий социальный капитал

[86] Аристотель. Большая этика // Аристотель. Сочинения в 4Т. Т.4 – М.: 1978. С.301-327
[87] Аристотель. Никомахова этика. – М.: 1997. С.4

будет целью, а остальные два – средством ее обретения. Так, в системе с доминированием института купца власть и влияние будут рассматриваться в первую очередь как средство обретения благосостояния, которое и будет лежать в основе статустного распределения, в системе с доминированием института власти деньги и влияние будут средством для максимизации власти, и основой статуса будет принадлежность к институту власти, а в системе с доминированием структур влияния (церковь, партия) власть и деньги будут производными от влияния, а статусная система будет формироваться и поддерживаться институтом влияния. Логичным образом эта иерархия социальных капиталов будет воспроизводиться в «официальной» системе ценностей, в силу чего будет основой онтологии политического правящей элиты. Данное положение автор верифицирует на всем объеме доступного исторического материала в рамках тематики диссертации.

Второе состоит в том, что доминирование нормативного института может отличаться степенью ригидности транслируемой на общество картины мира, последняя может быть как крайне ригидной, как в католической системе, либо совсем не ригидной, как в православной системе, или в современном коммунистическом Китае. Степень ригидности будет прямо пропорциональна управляемости, и обратно пропорциональна степени устойчивости политсистемы перед вызовами. Однако главной характеристикой такой системы будет производство надындивидуальных смыслов, и культивирование общества как главного субъекта политики и экономики, что прямо вытекает из тяготения любого нормативного порядка ко всеобщности, наличие исключений его делегитимизируют. В области экономики главным направлением инвестирования избыточного капитала становятся социальные блага, наглядным образом способствующие укреплению легитимности существующего порядка – таковыми в первую очередь будут являться нематериальные активы в виде культуры, образования, науки и искусства. В основе официальной онтологии будет

лежать идея справедливости. Данное положение автор верифицирует на примере католической и православной цивилизации, а также Советского Союза и современного Китая.

Третье положение состоит в том, что доминирование института власти само по себе может быть устойчиво только в условиях экспансии, обеспечивающей приток ресурсов, который будет компенсировать ситуативную флексибильность норм и правил: еще Т.Парсонс в этой связи отмечал, что идея порядка сама по себе не может быть долгосрочно устойчивой, она нуждается для своей легитимации в больших всеобщих смыслах. Примером такой парадигмы может выступать республиканский Рим. Устойчивой такая конструкция может быть только при альянсе института власти и влияния, как, например, в православной симфонии властей, и тогда главным направлением инвестирования избыточного капитала будут становиться социальные блага, как и в первом случае. Альянс же власти и купца будет вести к девальвации капитала власти, и в определенный момент это выльется в формирование олигархии с доминированием купца. В этом случае главным двигателем экономики будет становиться индивидуальное потребление, а основой официальной онтологии будет идея свободы. Данное положение автор верифицирует на примере уже упоминавшегося республиканского Рима, Византии, а также революционных процессов в средневековой Англии и Франции эпохи Просвещения.

Четвертое состоит в том, что доминирование экономического института, института купца, будет вести к эрозии общества и его расщеплению на индивидов, поскольку именно индивидуальная потребительская способность будет становиться основой экономического развития. С одной стороны, это будет способствовать экономической экспансии, которая будет легитимироваться идеей свободы, поскольку избыточный капитал будет постоянно искать новые сферы своего применения, а с другой, это будет означать слабую способность

политсистемы производить надындивидуальные смыслы: те будут ограничены сферой индивидуальной полезности. Последнее будет становиться критичным в период, когда очередная волна экономической экспансии исчерпывает свой потенциал, и избыточный капитал начинает искать себе сферы применения внутри политсистемы, стимулируя избыточное потребление, и порождая эффект декаданса. Эта парадигма, по идее, приложима к объяснению циклической природы развития капитализма. Данное положение автор верифицирует на примере древних Афин, ряда сюжетов Нового времени, и феномене современной алгокогнитивной культуры.

Пятое состоит в том, что каждая из стабильных политических архитектур имеет свой ресурс развития, по исчерпанию которого она разрушается, входя в нестабильное состояние. В эти периоды прежние правила и нормы делегитимизируются и перестают работать, и ключевым фактором, предопределяющим дальнейшее развитие, становятся идеи, которые легитимируют перемены. Идеи, однако, возникают не сами собой – они легитимируют амбиции того института, который намерен взять на себя ведущую роль в новой реальности, и это будет идея порядка, если речь идет об институте власти, идея справедливости, если речь идет об институте влияния, и идея свободы, если речь идет об экономическом институте. Ключевым, однако, является тот момент, что ни идея свободы, ни идея справедливости никогда не могут быть реализованы полностью, а идея порядка не самодостаточна для обеспечения стабильной политсистемы, В силу этого идеи легитимируют перемены, но не тот порядок, который устанавливается впоследствии. Автор верифицирует данное положение на примере реформ Солона в Древних Афинах, революции в Англии и эпохи Просвещения во Франции.

Шестое состоит в том, что европейское развитие Нового времени представляло собой сменяющие друг друга циклы экономической экспансии, от генуэзского к голландскому, британскому и американскому, выявленных

Ф.Броделем [88] , и описанных Дж.Арриги [89] . Два последних цикла легитимировались идеей свободы, которая стала смысловым основанием для деконструкции политсистем колоний, и включения их ресурсов в капиталистический оборот стран Запада. Институциональная основа экспансии была обеспечена протестантизмом, по сути легитимировавшим смысловую редукцию политической архитектуры, из последней был изъят институт влияния, а нормы стали объектом индивидуальной интерпретации, которая стала регулироваться совокупностью дисциплинарных и экономических инструментов[9091]. Данное положение автор верифицирует на примере становления протестантизма, ряда сюжетов эпохи колониального господства Англии, и становления политической системы США.

Седьмое состоит в том, что современный феномен алгокогнитивной культуры, породивший такие феномены, как «культура отмены» (cancel culture) и культура постправды, является логичным развитием тех же процессов Нового времени, когда экономический институт в ипостаси финансиста уверенно занял центральную роль в политических системах стран Запада. Данное положение автор верифицирует путем деконструкции феномена алгокогнитивной культуры, и анализа ряда ключевых сюжетов эпохи Нового времени.

Таким образом, семь выносимых на защиту положений охватывают все возможные комбинации, которые могут образовать три переменных в виде трех типов политических институтов, каждый из которых тяготеет к утверждению своего рационализм в качестве универсального.

---

[88] Бродель Ф. Очерки истории. – М.: 2015.
[89] Арриги Дж. Долгий двадцатый век: Деньги, власть и истоки нашего времени. – М.: «Территория будущего», 2006.
[90] Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997.
[91] Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. - М.: Ad Marginem, 1999

Теоретико-методологические основы исследования

Для процесса политико-философской деконструкции политической истории Запада – а объектом анализа автора в декларированном им разрезе становятся политические системы Древних Афин, Древнего Рима, католической и православной Европы, британская, французская политсистемы, а также политсистемы Нового времени – автор создает сложный аналитический инструментарий, пригодный к рассмотрению как стабильных политических систем, так и их нестабильных переходных состояний. Базовым методом, разумеется, является институционализм. Во-первых, это институционализм классический, позволяющий релевантным образом интегрировать в структуру аргументации экономические факторы, и институционализм новый. Однако в таком виде институционализм еще явно недостаточен, представление институтов как устойчивых правил игры[92] мало что говорит о более глубоких, когнитивных причинах их устойчивости. В этом контексте автор соединяет неоинституционализм со школой когнитивистики, заложенной Р.Аксельродом[93], Н.Лейтесом[94], Дж.Бонэмом и М.Шапиро[95], и развитой в трудах Р.Абельсона, В.Сергеева и П.Паршина[96], и с теорией метафоры Дж.Лакоффа[9798]. Интеграция этих подходов позволяет не только анализировать формальные и неформальные практики индивидуальных, сетевых и институализированных субъектов политики, но и выявлять когнитивные основания их деятельности. Существенно, что когнитивные способности субъекта формируются внешними факторами, внутрикорпоративной онтологией и системой ценностей, в силу чего всегда представляют собой сочетание как осознаваемых рациональных

---

[92] Норт Д. Институты, институциональные изменения и функционирование экономики. - М.: 1997
[93] Structure of Decision: The Cognitive Maps of Political Elites / R.Axelrod (ed.). – Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1976.
[94] Leites N. Operational code of the politburo / N.Leites. – N.Y.: McGraw-Hill, 1951.
[95] Thought and Action in Foreign Policy / G.M.Bonham, M.J.Shapiro (eds.). – Basel: Birkhauser Verlag, 1977.
[96] Абельсон Р. Структуры убеждений / В.М. Сергеев, П.Б. Паршин (сост.) // Язык и моделирование социального взаимодействия. – М.,1987.
[97] Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. – М.: Едиториал УРСС, 2004.
[98] Лакофф Дж. Женщииы, огонь и опасные вещи: Что категории языка говорят нам о мышлении - М.: Языки славянской культуры. 2004.

императивов, так и формат имплицитного «молчаливого знания»[99] - в силу чего субъект видит перед собой только те альтернативы, которые естественны для его времени и окружения. В определении рационализма автор исходил из критериев, сформулированными М.Хоркхаймером[100].

Этот подход, его можно назвать когнитивным институционализмом, позволяет эффективное выявление как прежде неочевидных механизмов функционирования стабильных политических систем, так и их переходных состояний. Это вполне релевантно задачам настоящего исследования, рассматривающего историю политического рационализма Запада через призму доминирующего института, предопределявшего, вместе с целями и задачами системы, и критерии разумного и того, что следовало относить к категории «предрассудков».

Кроме того, автор опирается на коммуникативную теорию М.Маклюэна[101], и в первую очередь на его концепт «горячих» средств коммуникации, к которым тот относил предметы материальной культуры, «взрывающие» культуры менее экономически развитые. В качестве яркого примера такого воздействия тот приводил историю с христианскими миссионерами в Австралии, которые в поиске подходов к местным аборигенам обнаружили, что у тех символом статуса мужчины был изготавливаемый ими собственноручно каменный топор. Они немедленно раздали остро заточенные топоры женщинам и детям, и тем самым подорвали всю систему статусного распределения, сделав племя открытым к проповедованию. Примечательно, что в качестве такого «горячего» средства Маклюэн рассматривает и деньги.

В анализе экономических аспектов истории Запада автор опирается на теорию циклов развития капитализма Дж.Арриги[102], блестяще обоснованную в его труде «Долгий двадцатый век». В анализе специфики

[99] Полани М. Личностное знание: На пути к посткритической философии. — М. 1995.
[100] Хоркхаймер М. Затмение разума. К критике инструментального разума. — М.:Канон+. 2011.
[101] Маклюэн Г. М. Понимание медиа: внешние расширения человека – М.: «Кучково поле», 2003.
[102] Арриги Дж. Долгий двадцатый век: Деньги, власть и истоки нашего времени. – М.: «Территория будущего», 2006.

межинституциональных отношений автор опирается на теорию обмена символическими социокультурными капиталами А.Этциони[103] и П.Бурдье[104]. В анализе специфики международных отношений автор опирается на классические теории реализма, идеализма и классовые теории.

Историческая основа исследования

Историческую основу исследования образует массив трудов по истории Запада. В частности, в рассмотрении Античной эпохи автор опирается на общепризнанные труды А.Лосева [105] [106], Плутарха [107], Дж.Харрисон[108], А.Тойнби[109], И.Гердера[110], Дж.Аргана[111], Т.Момзена[112] [113], Г,Светония[114], Тита Ливия[115], Дж. Эббота[116], А.Голдсуорси[117], Э.Орлина[118].

В рассмотрении христианской эпохи источниками послужили труды Блаженного Августина[119], С.Сиропула[120], С.Аверинцева[121], И.Григулевича[122], Н.Каптерева[123], В.Ключевского[124], И.Мейендорфа[125] [126], З.Ольденбурга[127],

---

[103] Etzioni A. A Comparative Analysis of Complex Organizations. On Power, Involvement, and Their Correlates. - The Free Press. New York. 1961.
[104] Бурдье П. Социология социального пространства. — СПб. 2005.
[105] Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Платон. Аристотель. — М. 1993.
[106] Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. — М.: АСТ, 2000.
[107] Плутарх. Сравнительные жизнеописания: В 2-х т. Т. 1,2. — М. 1994.
[108] Harrison J.E. The religion of ancient Greece. London, 1913.
[109] Тойнби А. Постижение истории. — М. 1990.
[110] Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. — М. 1977.
[111] Арган Дж.К. История итальянского искусства. - М.: 1990.
[112] Моммзен Т. История Рима: В 3-х т. Т.1. - СПб.: 1997.
[113] Моммзен Т. История римских императоров. - СПб.: 2002.
[114] Светоний, Гай Транквилл. Жизнь 12 цезарей. – М.: 1993.
[115] Тит Ливий. История Рима от основания города. - М.: 1989.
[116] Эббот Дж. Ромул: Основатель Вечного города. - М.: 2004.
[117] Goldsworthy A. Caesar: Life of a Colossus. – New Heaven, London. 2006.
[118] Orlin E. Foreign Cults in Republican Rome: Rethinking the Pomeria Rule // Memoirs of the American Academy in Rome. Vol. 47. 2002.
[119] Августин Блаженный. О благодати и свободном решении // Августин Блаженный. Антипелагианские сочинения позднего периода. – М.: 2008.
[120] Сиропул С. Воспоминания о Ферраро-Флорентийском соборе (1438-1439). В 12 частях. – СПб.: 2010.
[121] Аверинцев С. Крещение Руси и путь русской культуры // Страницы русской зарубежной печати. Мюнхен - М.: 1988.
[122] Григулевич И. Инквизиция. – М.: 1985.
[123] Каптерев Н. Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. 1—2 М.: 1996.
[124] Ключевский В.О. Русская история. Лекция 60. - М.: 1993.
[125] Мейендорф И. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. - Мн.: 2001.
[126] Мейендорф И. Византия и Московская Русь. - Париж: 1990.
[127] Ольденбург З. Костер Монсегюра: История альбигойских крестовых походов. – СПб.: 2001.

Д.Стремоухова[128], Фомы Аквинского[129], Б.Хегглунда[130], А.Шмемана[131], Дж.Берлинербау[132], Р.Эно[133].

В рассмотрении сюжетов, связанных с английской революцией и предшествовавшей ей эпохе Генриха VIII источниками стали труды Э.Канторовича[134], Д.Лоудза[135], И.Парфенова[136], И.Следзевского[137], Б.Тененбаума[138], А.Широкорада[139], Дж.Бернарда[140], Дж.Милля[141], Дж.Мейера и С.Стивенсона[142].

Источниками при рассмотрении истории становления протестантизма стали труды Р.Бейнтона[143], Г.Брендлера[144], М.Вебера[145], Э.Метаксаса[146], Э.Соловьева[147], Ф.Шаффа[148], П.Коллинсона[149].

При рассмотрении сюжетов английского колониального владычества в Индии автор опирался на труды М.Айзенштата[150], Г.Бонгард-Левина,

---

128 Стремоухов Д. Н. Москва — Третий Рим: источник доктрины // Из истории русской культуры. Т. II., кн.1. Киевская и Московская Русь. – М.: 2002.
129 Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч.1. — Киев: 2005.
130 Хегглунд Б. История теологии. – СПб.: 2001.
131 Шмеман А. Д. О понятии первенства в православной экклесиологии // Собрание статей 1947-1983. – М.: 2009.
132 Berlinerblau J. Toward a Sociology of Heresy, Orthodoxy, and Doxa // History of Religion. — The University of Chicago Press. 2001. — Vol. 40, no. 4. Pp. 327-351.
133 Eno R.B. The Rice of the Papacy. - Wilmington. 1990
134 Канторович Э. Х. Два тела короля Исследование по средневековой политической теологии. – М.: 2015.
135 Лоудз Д. 1997. Генрих VIII и его королевы. - М.: 1997.
136 Парфенов И. Монополия и империя: Английские привилегированные компании и колониальная экспансия 80–90-х годов XIX в. – Саратов: 1980.
137 Следзевский И. 2010. Цивилизационное основание и культурная логика трансформации британского мира в империю // Пегушев А.М., Сергеев Е.Ю. (ред.) Британская империя в XX веке. - М.: 2010.
138 Тененбаум Б. Великие Тюдоры. - М.: 2014.
139 Широкорад А. Британская империя. - М.: 2014.
140 Bernard G. W. The Dissolution of the Monasteries // History. Vol. 96. № 324. 2011.
141 Mill J. The History of British India. Vol. 1. – London. 1817.
142 Meyer G. Stephenson C, Marcham F.G. (eds.) Sources of English Constitutional Yistory. - N.Y. 1937J. The Tudors. - N.Y. 2010.
143 Бейнтон Р. На сем стою: Жизнь Мартина Лютера. – М.: 1996.
144 Брендлер Г. Мартин Лютер: теология и революция. – М.: 2000.
145 Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. // Вебер М. Избранные произведения. – М.: 1990.
146 Метаксас Э. Мартин Лютер. Человек, который заново открыл Бога и изменил мир. – М: Эксмо, 2019.
147 Соловьев Э. Непобежденный еретик: Мартин Лютер и его время. – М., 1984.
148 Шафф Ф. История христианской церкви. Т.VII: Современное христианство. Реформация в Германии. - СПб.: 2009.
149 Collinson P. England and International Calvinism, 1558-1640 // International Calvinism. 1541-1715. Oxford, 1985. Pp.197-223.
150 Айзенштат М., Гелла Т. 1999. Английские партии и колониальная империя Великобритании в XIX веке. - М.: 1999.

Н.Фергюссона[151], Гэлэхера и Робинсона[152], В.Грудзинского[153], К.Фурсова[154], А.Хазанова[155], Х.Шварца[156] и В.Варда[157].

При анализе истории становления политической системы США автор опирался на труды З.Гершоу[158], Т.Джефферсона[159], Дж.Мэдисона, Дж.Джея и А.Гамильтон[160], Ю.Хайдекинга[161], Д.Бергрена[162], М.Каммена[163], А.Уткина[164].

Источниками для анализа ряда сюжетов Нового времени стали труды М.Фуко, в первую очередь – «История безумия в классическую эпоху»[165] и «Надзирать и наказывать»[166], фундаментальный труд Дж.Арриги[167], а также целый ряд историков эпохи Просвещения.

Источниками для анализа феномена алгокогнитивной культуры стали работы таких авторов, как Дж.Лавлок[168], собственно, и предложивший этот термин, А.Вард [169], С.Вагнер, М.Стромайер, А.Олтеану [170], М.Стигер,

---

151 Ferguson N. Empire: How Britain Made the Modern World. - Penguin Books. 2008.

152 Gallagher, J. and R. Robinson. The Imperialism of Free Trade. // Economic History Review, 2nd series, Vol. VI, No. 1. 1953.

153 Грудзинский В. Великобритания и ее империя в середине XIX века: либерализм и проблема модернизации. – Челябинск: 2015.

154 Фурсов К.А. Держава-купец: отношения английской ост-индской компании с английским государством и индийскими патримониями. - М., 2006.

155 Хазанов А. История Индийского океана (XVI–XIX вв.). - М.: 2015.

156 Schwarz H. Constructing the Criminal Tribe in Colonial India. Acting Like a Thief. - Wiley-Blackwell. 2010.

157 Ward, W. A View of the History, Literature, and Religion of the Hindoos Including a Minute Description of their Manners and Customs, and Translations from their Principal Works. – Cambridge University Press, 2010.

158 Гершов З. Вудро Вильсон. - М.: 1983.

159 Джефферсон Т. Автобиография. - Л.: 1990.

160 Федералист. Политические эссе Александра Гамильтона, Джеймса Мэдисона и Джона Джея. Прогресс-Литера. - М.:1993.

161 Хайдекинг Ю. (ред.) Американские президенты. Ростов-на-Дону: 1997.

162 Berggren, D. Jason, and Nicol C. Rae. Jimmy Carter and George W. Bush: Faith, Foreign Policy, and an Evangelical Presidential Style. Presidential Studies Quarterly. 36#4 2006.

163 Kammen, M. The problem of American exceptionalism: reconsideration. American Quarterly. 45#1. 1993. Pp. 1-43.

164 Уткин А. Дипломатия Вудро Вильсона. - М.: 1989.

165 Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997.

166 Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. - М.: Ad Marginem, 1999

167 Арриги Дж. Долгий двадцатый век: Деньги, власть и истоки нашего времени. – М.: «Территория будущего», 2006.

168 Lavelock J. (with Appleyard B.) Novacene: The Coming Age of Hyperintelligence. Allen Line, 2019.

169 Ward A. People mistake the internet's knowledge for their own. Proceedings of the National Academy of Sciences Oct 2021, 118 (43) e2105061118; DOI: 10.1073/pnas.2105061118.

170 Wagner C., Strohmaier M., Olteanu A. et al. Measuring algorithmically infused societies. Nature 595, 197–204 (2021). Режим доступа: https://doi.org/10.1038/s41586-021-03666-1 (accessed 24.01.2022) Режим доступа: https://www.pnas.org/content/118/43/e2105061118 (accessed 24.01.2022).

Х.Флюкигер, Д.Рюггер, Т.Ковач и Б.Робертс [171] , С.Ратли, Дж.Бэвел, С.Линден[172], Д.Даннинг, Дж.Крюгер[173], Дж.Чу и Дж.Эванс[174], Ж.Бодийяр[175176], М.Фуко[177], и Г.Маклюэн[178].

Цель работы

Целью работы является выявление когнитивных оснований принципов функционирования институциональных механизмов в политических системах Запада в ряде поворотных моментов его политической истории.

Поставленная цель подразумевает решение следующих задач:

1. Выявление оснований институционального рационализма в институтах различных типов и принципов его развертывания во внутриинституциональном и внешнем социальном пространствах;
2. Выявление принципов и особенностей межинституциональных транзакций на социальном рынке обмена социальных капиталов;
3. Выявление особенностей реализации институционального рационализма в рамках устойчивых политических архитектур при доминировании институтов разного типа;
4. Деконструкция «больших идей» и выявление их связи с институциональным рационализмом в условиях нестабильных политических состояний;

---

[171] Stieger M., Flückiger Chr., Rüegger D,, Kowatsch T., Roberts B,, Allemand M. Changing personality traits with the help of a digital personality change intervention. 2021. Proceedings of the National Academy of Sciences Feb 2021, 118 (8) e2017548118; DOI: 10.1073/pnas.2017548118. Режим доступа: https://www.pnas.org/content/118/8/e2017548118 (accessed 17.05.2021)

[172] Steve Rathje, Jay J. Van Bavel, Sander van der Linden. Out-group animosity drives engagement on social media. Proceedings of the National Academy of Sciences Jun 2021, 118 (26) e2024292118; DOI: 10.1073/pnas.2024292118. Режим доступа: https://www.pnas.org/content/118/26/e2024292118 (accessed 24.01.2022).

[173] Kruger J.; Dunning D. Unskilled and Unaware of It: How Difficulties in Recognizing One's Own Incompetence Lead to Inflated Self-Assessments // Journal of Personality and Social Psychology : journal. — 1999. — Vol. 77, no. 6. — P. 1121—1134. — doi:10.1037/0022-3514.77.6.1121. — PMID 10626367. Режим доступа: https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/10626367/ (accessed 24.01.2022).

[174] Chu J., Evans J. Slowed canonical progress in large fields of science // Proceedings of the National Academy of Sciences Oct 2021, 118 (41) e2021636118; DOI: 10.1073/pnas.2021636118 Режим доступа: https://www.pnas.org/content/118/41/e2021636118 (accessed 24.01.2022).

[175] Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция. - Тула: 2013.

[176] Бодрийяр Ж. Совершенное преступление. Заговор искусства. - М.: «Панглосс», 2019.

[177] Фуко М. Рождение биополитики. — М.: Наука, 2010.

[178] Маклюэн Г. М. Понимание медиа: внешние расширения человека – М.: «Кучково поле», 2003.

5. Деконструкция английского и французского концептов свободы, выявление особенностей их появления и их роли в межстрановом взаимодействии в колониальную эпоху;

6. Выявление корреляций между трансформацией политических систем Запада и циклами капиталистического развития;

7. Теоретическое обобщение и построение теоретических моделей.

Научная новизна

Научная новизна диссертации определяется ее теоретическими, методологическими и прикладными аспектами. Ключевой теоретической новацией автора является выявление институционального рационализма, т.е. рационализма «среднего уровня», занимающего место между рационализмом индивидуальным и рационализмом политсистемы в целом, в качестве ключевого фактора, обуславливающего логику развития политсистем. Тесная связь институционального рационализма со структурой ресурсного оборота, с одной стороны, и «большими идеями», с другой, позволяет создать убедительную модель, позволяющую объяснять особенности воспроизводимой в рамках политсистемы онтологии и системы ценностей, и с высокой долей вероятности прогнозировать направления ее развития.

Полученные наработки также позволяют глубокую деконструкцию целого ряда ключевых для современной политической науки концептов, отделить случайно и ситуативно возникшее от всеобщего, и разрешить ряд гносеологических парадоксов, возникающих при попытке рационального обоснования этой всеобщности. В частности, вклад исследования состоит в обогащении понимания, наряду с рационализмом, таких фундаментальных понятий, как рационализм, свобода, демократия и справедливость.

На методологическом уровне вклад исследования состоит в разработке новой методологии когнитивного институционализма, сочетающей в себе инструментарий неоинституционализма и когнитивистики, и позволяющей

эффективно выявлять имплицитно присутствующие у политического агента онтологические и ценностные установки.

С прикладной точки зрения исследование обогащает понимание политической истории Запада, выявляя прежде скрытые механизмы ее развития, а созданная методологическая модель оказывается релевантной для выявления и прогноза как внутриполитической динамики, так и внешнеполитического поведения политсистем.

Глава 1. Вызовы алгокогнитивной культуры

Сетевая реальность породила целый ряд трансформаций информационного пространства, кардинальным образом изменив базовые законы и принципы его функционирования. Так, возникла «культура постправды», в рамках которой стирается граница между правдой и ложью вследствие очевидной трудности проверить фейки, выдаваемые за правду, о чем бы ни шла речь: абсолютное большинство конечных потребителей информации воспринимает информационный поток поверхностно, выхватывая из общего шума лишь знаковые символы, которые становятся таковыми уже в силу количества повторений. Также возникла и «культура надзора», где исчезает понятие приватности, и человек становится транспарентным куда в большей степени, нежели сам себе отдает отчет: в цифровой реальности нет проблем с отслеживанием перемещений человека, его круга общения, и разделяемых им ценностей и взглядов, и его действий, предпринимаемых с помощью цифрового посредника. Появилась и «культура отмены», «новая этика», в рамках которой можно подвергнуть остракизму тех людей, которые, по мнению активистов этой культуры, переступили черту, очерченную самими же активистами: выход «за флажки» трактуется как нарушение моральных и этических норм сообщества или негласных догм науки. Жертвами публичных расправ стал целый ряд кумиров, но куда более масштабной стала «чистка» в университетской среде США, где количество скандальных кейсов исчисляется тысячами.

Новая реальность приоткрылась для постсоветского с белорусскими протестами 2020 года, когда возник феномен «цифровой толпы», эффективно управляемой извне – когда совокупность индивидов, управляемых своими смартфонами, может демонстрировать невозможное прежде одновременное сочетание качеств стабильного и короткоживущего социальных образований, на протяжении месяцев сохраняя расщепленность на иррациональную эмоциональность толпы и циничную рассудочность внешнего лидерского

центра [179] . У приоткрывшегося два измерения. Есть техническое. Это глобальность сетей, и устойчиво нарастающая роль смартфона, когда алгоритмы, облегчая повседневность, тем самым устойчиво берут ее под свой мягкий контроль, и начинают предопределять все большее количество действий и поступков. При этом стала возможной адресная индивидуальная коммуникация, которая не перестает быть таковой даже если индивиды объединены в толпу, что, собственно, и позволяет поддерживать в ней эмоциональную заряженность, являющуюся ключевым условием для сохранения расщепленного состояния, когда функция рациональной рефлексии делегирована внешнему вещающему центру, находящемуся где угодно. Усилия белорусской власти на этом направлении оказались ограниченно эффективны: замедление скорости мобильного интернета и даже его полная блокировка на некоторый период времени затруднили координацию протестов, но не пресекли ее. Для восстановления монополии власти над формированием повестки дня этого оказалось недостаточно, и «брожение умов» продолжалось еще несколько месяцев.

Есть и содержательное измерение. Это можно назвать феноменом когнитивной уязвимости, когда существенная масса индивидов может поддаваться внешнему воздействию, де-факто принимая навязываемую извне систему мировоззренческих и ценностных координат без сколь-нибудь существенных попыток их критической ревизии. Конечно, свою роль тут сыграли и канал координации протестов, им стал мессенджер телеграм, структурированный под императивную коммуникацию «сверху вниз» с минимумом возможных обсуждений, и выбранный организаторами жанр протестов, превративший их по сути в инструмент «одного удара»: он запрограммировал одновременно и взрывной рост численности протестующих на первом этапе, и неизбежную утерю протестами какой-либо содержательной перспективы на всех следующих этапах. Таким жанром

[179] Коктыш К. Е. Белоруссия: новая геополитическая реальность? – Полис. Политические исследования. 2021. № 3. С. 91-110. https://doi.org/10.17976/jpps/2021.03.07.

стало активное использование элементов гейминга и квеста: значимая часть протестующих обнаружила себя внутри увлекательной игры, – с ее карнавальностью, «невсамделишностью», ощущением всесилия и безнаказанности, и одновременно – утерей смысла. В результате после пары недель протестов стало очевидным, что их содержательная эволюция является совершенно неразрешимой задачей, и в дальнейшем те развивались в режиме постепенно затухающей бессмысленной «игры ради игры». Да, белорусская власть вполне почувствовала этот момент и, проявив выдержку, дала эмоциям остыть, после чего постепенно восстановила контроль. Тем не менее, это не отменяет главный вопрос – об открывшейся возможности эффективного когнитивного воздействия на отдельно взятое общество извне, в том числе и путем формирования в нужной точке времени и пространства «цифровой толпы».

Стала ли когнитивная уязвимость имманентной характеристикой сегодняшнего общества, и будет ли она нарастать? Насколько алгоритмы на самом деле программируют наше восприятие реальности, напрямую с ними не связанных – в первую очередь, политической и культурной? Британский футуролог и визионер Джеймс Лавлок предлагает классифицировать происходящее как наступление новой эпохи «новацена», где главной движущей силой теперь будет «технологическое освоение паттерна организации материи и энергии, называемое нами информацией»[180], а общее название – алгокогнитивная культура, в рамках которой все большую роль играют алгоритмы, а искусственный интеллект все более становится «искусственным инстинктом». Правда, из-под предложенной им безличной метафоры ускользает определение субъекта действия, генерирующего все эти перемены, а вместе с ним – и каузальные связи: происходящие структурные перемены в такой парадигме представляются в качестве результата саморазвивающейся «объективной реальности», движимой некоей безличной

[180] Lavelock J. (with Appleyard B.) Novacene: The Coming Age of Hyperintelligence. Allen Line, 2019.

силой, что не так. Представляется, что существенно более благодарным будет рассмотрение этих перемен через призму эволюции информационных гигантов, претендующих на монополию в формировании сетевого сегмента глобального информационного пространства. Действительно, более пристальный взгляд позволяет увидеть полноценную стратегию, которая нацелена на создание полноценной и глобальной альтернативной системой социализации.

Так, открытую «живым журналом» сетевую эпоху продолжили фейсбук, твиттер и тик-ток, причем с каждой новой итерацией базовый мессадж становился все более коротким, теряя в содержательности, но пропорционально выигрывая в массовости и маркетизации. Довольно быстро определился и формат базового социального капитала, генерируемого сетевой реальностью: им стало количество подписчиков, легко маркетизируемое, которое легко стало конвертироваться в деньги, влияние и даже во власть. Гонка за подписчиками, в свою очередь, тут же породила «эффект социальных сетей»: последний выразился в нарастающей поляризации обществ и появление расколов практически по любым поводам, которые довольно предсказуемо стали экспортироваться и в «нормальную» реальность, став далеко не последней причиной появления и «культуры постправды», и «новой этики». Уже после того, как он в полной мере проявился в реальности, породив в США движение BLM, он стал объектом наукометрического исследования, и был в полной мере подтвержден исследованием Кембриджского и Нью-Йоркского университетов (опубликовано на сайте Национальной академии наук США) [181] . Так, выяснилось, что социальные сети на самом деле самым интенсивным образом стимулируют раскол и поляризацию в обществе, поскольку прямые нападки на оппонента имеют кратно больше шансов на репост, нежели простое выражение эмоций или морального негодования.

[181] Steve Rathje, Jay J. Van Bavel, Sander van der Linden. Out-group animosity drives engagement on social media. Proceedings of the National Academy of Sciences Jun 2021, 118 (26) e2024292118; DOI: 10.1073/pnas.2024292118

Впрочем, такое развитие было логичным, поскольку было прямым следствием способа обретения социального капитала в сетевой реальности. Для завоевания симпатий подписчиков, а значит, и роста их количества, не требуются ни знания, ни опыт, ни компетентность: критичной становится способность «порождать хайп», чему способствует не взвешенная, а как раз радикальная позиция, занимаемая блогером по любому произвольному вопросу. Как следствие, обсуждение любой проблемы тут же формирует непримиримые полюса оппонентов. Этот эффект в полной мере описал еще Джонатан Свифт в замечательном сюжете о том, как спор о том, с какой стороны разбивать яйцо, породил полноценные противостоящие друг другу партии остро- и тупоконечников[182]. Свифт прекрасно знал, о чем писал: в его сюжете наблюдаемая практическая реальность (при готовке яйцо чаще всего разбивают посередине) никак не повлияла на поляризацию, третьей «партии середины», которая, по идее, должна была быть партией большинства, попросту не возникло. Очевидно, что такое положение дел не могло не привести к появлению распространенного стереотипа, что «сетевая система социализации» представляет собой идеальный инструмент для того, чтобы «хакнуть» реальность и одним махом построить свой социальный статус наиболее коротким путем и в обход всех социальных норм и правил. Обходу последних в немалой степени способствует и «невсамделишность» происходящего, его геймификация, легко обнуляющая привычный для обычной реальности кантовский моральный императив.

Примечательно, что информационные корпорации, обнаружив этот эффект, тут же многократно его усилили алгоритмами, что подтвердило уже расследование The Wall Street Journal в отношении Фейсбука [183]. Действительно, рост конфликтности напрямую ведет к росту посещаемости и капитализации: чем более широко расходится пост, тем более широкий круг

---

[182] Свифт Д. Сказка бочки. Путешествия Гулливера. – М.: Правда, 1987. С.23.

[183] The Wall Street Journal. The Facebook files. Facebook Tried to Make Its Platform a Healthier Place. It Got Angrier Instead. Режим доступа: https://www.wsj.com/articles/facebook-algorithm-change-zuckerberg-11631654215?mod=series_facebookfiles

людей вовлекается в спор, который таким образом превращается в саморасширяющуюся информационную воронку. Однако, социальные сети выявили – или создали – еще один феномен виртуальности, а именно – возможность отделения эмоционального от рационального. Дело в том, что в сетевом измерении эмоции в полной мере сохраняют свою силу и значимость, но их переживание оказывается привязанным к фиктивной реальности с альтернативной логикой раздражителей, стимулов и поощрений, т.е. с альтернативными ценностной и мировоззренческой системами координат. Характерно, что эта альтернатива оказывается куда более привлекательной и конкурентоспособной. Во-первых, сетевая реальность, в отличие от настоящей, может обеспечить минимальный уровень фрустрации и страдания, если мы, вслед за Ницше и его трактовкой Упанишад, будем понимать под последним временной промежуток между появлением желания и его удовлетворением. Во-вторых, она программным образом допускает возможность достижения позитивного результата и связанного с ним эмоционального вознаграждения в десяти случаях из десяти, чего в реальной жизни случиться не может. Виртуальные символы успешности, имитирующие реальные, оказываются ничуть не менее действенными.

Собственно, начиная с этого момента и имеет смысл говорить о возникновении альтернативной реальности социализационной экосистеме, подконтрольной алгоритмам, т.е. контролирующим их сетевым корпорациям, которая дает любому своему участнику гарантированно более наполненную и яркую эмоциональную жизнь, нежели он может получить в настоящем мире. Прямым следствием будет тот момент, что поддерживаемые виртуальностью ценности и мировоззренческая система координат будут по определению более конкурентными и убедительными, нежели реальные. В свою очередь, эта расщепленность, параллельное существование в двух реальностях, с неизбежностью ведет к их сравнению и к нарастанию фрустрации, а значит, и к появлению потребности ее снять. Последнее

совсем несложно: алгоритмы, создавая комплексы и потребности, предлагают и легкие способы их решения. По сути их два: это мимезис, копирование приносящих успех в сети действий, и приобретение раскрученных в виртуальном мире символов успеха и процветания. Как мы видим на примере BLM, эти практики, а вместе с ними и установки, довольно легко переносятся и в «настоящую» реальность.

В этом контексте действие алгоритмов вполне можно сравнить с действием наркотиков: те точно так же отделяют эмоциональное удовлетворение от целерациональной деятельности, превращая его в самоценный и самодостаточный акт, достижению которого постепенно начинает подчиняться вся жизнь наркозависимого. Тогда становятся логичными эксцессы в виде стрельбы в учебных заведениях, ранее свойственные исключительно США как лидеру цифровизации, но теперь выплеснувшиеся и за их пределы: одним из релевантных объяснений является месть реальности за то, что ее система статусного распределения разительно не соответствует виртуальной, и обретенные в виртуальности заслуги не конвертируются в статус реальный. Правда, едва ли не большей проблемой становится ситуация, когда они конвертируются, и на роль кумира молодежи серьезными корпорациями продвигаются фигуры вроде Дани Милохина или Моргенштерна. С точки зрения финансового бизнеса это логично: превращение в кумира человека без образования и прочих достоинств стимулирует желание повторить их успех, для чего, по идее, достаточно взять потребительский кредит для стартовой раскрутки. А вот с точки зрения ущерба для социального капитала реальности урон от появления такого рода кумиров трудно посчитать.

Что существенно, стимулируемое алгоритмами обретение свободы от порожденных ими же комплексов через потребление – а речь в конечном счете идет именно об экстраполяции метафоры товарности на изначально совершенно иные семантические поля – на самом деле качественно меняет понятие рационального и разумного. Хоркхаймер в этой связи указывал, что

рационализм возможен исключительно как оценка альтернатив достижения цели – «по своей сущности он связан с вопросом о целях и средствах, об адекватности операций для достижения целей, причем последние принимаются как само собой разумеющиеся и сами за себя говорящие. Вопросу же о разумности целей как таковых он не придает большого значения»[184]. Имплицитная же постановка в качестве цели потребления логичным образом ведет к качественной переоценке культуры, которая по функционалу своему является ценностной системой координат, в соответствии с которой ранжирован внешний для индивида мир. Осуществляемая алгоритмами подмена акта постижения актом обладания, в новом измерении уже виртуальным, а потому иллюзорным вдвойне, ведет к следующей итерации упрощения ценностного восприятия реальности, упрощая и уплощая ее, девальвируя уже символы до еще более простых и доступных. Прямым следствием является не только массовое понижение человеческого качества и деградация культуры, поскольку последняя существует главным образом в сознании их носителей, но и атомизация обществ: потребление индивидуально, а значит, каждый решает эту задачу самостоятельно. Хоркхаймер в этой связи говорил об «интеллектуальном империализме абстрактного принципа эгоизма», порождающего нарастающий «раскол между официальной либеральной идеологией и социальными условиями внутри индустриальных государств», который не оставляет после себя «никакого рационального принципа, сплачивающего общество». «Место истины занимает вероятность или точнее, возможность расчета. Сама же истина постепенно превращается в пустую фразу»[185].

Надо признать, что господство алгоритмов продвинуло эту проблему качественно дальше: сегодня уместно вести речь уже даже не об атомизации, а об расщеплении атомов, т.е. человеческой личности, которая превращается во фрустрированную реальностью потребительскую единицу. Возможности,

---

[184] Хоркхаймер М. Затмение разума. К критике инструментального разума. — М.:Канон+. 2011, С. 8-9
[185] Тем же. С. 26-27.

открываемые индивидуализированной коммуникацией с возможностью дозированного персонального виртуального вознаграждения, можно сравнить разве что с практикой продажи индульгенций католической церковью накануне появления протестантизма: нивелируя процедуру отпущения грехов до доступного акта приобретения символа, в экономическом смысле индульгенции представляли собой товар с близкой к нулевой стоимостью мультипликации, которого будет ровно столько, сколько потребителей, при полной физической невозможности потребителя предъявить продавцу рекламацию[186].

При таком положении вещей делом времени является вопрос, насколько быстро алгоритмы попробуют взять под прямой контроль расщепляемую ими личность человека: это логично, поскольку устойчивость любого рынка зависит от управления лояльностью покупателя. И если алгоритм преодоления фрустрации путем приобретения символов успеха и статуса маркетизируется достаточно легко, то с маркетизацией второго ведущего к виртуальному успеху алгоритма, а именно – подражания кумирам, до определенного момента не просматривалось внятного решения. Однако выход нашелся и тут. Вопрос о том, готова ли будет фрустрированная реальностью личность делегировать свой когнитивный суверенитет алгоритмам, получил экспериментально подтвержденный позитивный ответ. Так, Сергей Карелов недавно сообщил в своем телеграм-канале «малоизвестное интересное» [187] о сенсационных результатах пятилетнего эксперимента PEACH (PErsonality coACH) университетов Цюриха, Санкт-Галлена, Брандейса и Иллинойса. Эксперимент показал, что возможно в массовом порядке преднамеренно и быстро изменять личностные характеристики людей, вплоть до реализации самых смелых евгенических фантазий о выведении новых «пород» человека. Эксперимент состоял в разработке мобильного приложения для смартфона, в которое входит 1) бот,

[186] Коктыш К.Е. Онтология рационального (II) // Полития № 3 (82), 2016, с. 6-30 DOI: 10.30570/2078-5089-2016-82-3-6-30

[187] Карелов С. Малоизвестное интересное. Режим доступа: https://t.me/theworldisnoteasy

имитирующий разговор с коучем в чате, 2) цифровой дневник движения к индивидуальным целям, нужный для саморефлексии и мониторинга прогресса, 3) система контролирующих и направляющих напоминаний. Программа была настроена на разные психологические типы. По результатам отчета, опубликованного на сайте американской Академии наук, за три месяца личностные черты испытуемых изменялись до неузнаваемости, что подтверждалось не только самооценкой добровольцев (их было 1523), но и внешней оценкой их родственников, друзей и партнеров[188].

Таким образом, ящик Пандоры уже открыт. Появление подобного рода приложений для смартфона, способствующих выработке «лидерских качеств» и «личностному росту», и алгоритмизирующих многочисленные психологические тренинги, становится теперь вопросом времени. Возможность прямого перепрограммирования значимых сегментов любых внешних обществ представляет собой непреодолимый соблазн для корпораций: завоевание потребительской лояльности может перейти на новый уровень эффективности при кардинальном снижении рекламных затрат. Но ничуть не в меньшей степени открывшиеся перспективы соблазнительны и для крупных геополитических игроков: возможность как контроля собственного избирателя, так и целенаправленного воздействия на чужого переводит глобальную политику в качественно новое измерение, ставя вопрос о целесообразности введения в оборот термина «когнитивный суверенитет».

Алгокогнитивный софизм?

Оставляя на время в стороне политико-практическую сторону проблемы – так, например, Китай, осознав вызов алгокогнитивной культуры именно как угрозу утраты когнитивного суверенитета, в 2021 году

[188] Stieger M., Flückiger Chr., Rüegger D,, Kowatsch T., Roberts B,, Allemand M. Changing personality traits with the help of a digital personality change intervention. 2021. Proceedings of the National Academy of Sciences Feb 2021, 118 (8) e2017548118; DOI: 10.1073/pnas.2017548118. Доступ: https://www.pnas.org/content/118/8/e2017548118 (проверено 17.05.2021)

национализировал, наравне с «большими данными», и алгоритмы, переведя их под непосредственный контроль КПК [189], его примеру в обозримом будущем наверняка последуют и другие государства – зададимся вопросом о природе порожденных сетевой реальностью феноменов «культуры постправды» и «культуры отмены», т.е. «новой этики». В их базовых постулатах об относительности добра и зла, координаты которых определяются потоками информации, и возможностью их произвольно менять, легко угадывается не новое, а слишком хорошо забытое старое. По сути, это не что иное, как сформулированный Протагором основополагающий для софизма принцип о человеке как мере всех вещей, из которого естественным образом вытекает не только ценностный, но и онтологический плюрализм. В постулате об относительности добра и зла, Платон его устами описал, говоря в современных терминах, и один из базовых принципов управления информацией, сводящегося к простой и безобидной, на первый взгляд, подмене имен. Так, Протагор в одноименном диалоге порождает следующую логическую конструкцию: «…так как дело сводится к двум вещам, то и будем обозначать их двумя названиями — «благом» и «злом». <…> …Человек, зная, что зло есть зло, все-таки его совершает». А если кто нас спросит: «Почему же?» — мы ответим: «Потому что он побежден». «Чем?» — спросят нас. А нам уже нельзя сказать, что удовольствием, потому что вместо удовольствия мы приняли другое название — «благо»[190].

Действительно, в эпохе расцвета софизма мы находим практически все признаки «культуры постправды», где истина немедленно тонет под нагромождением субъективных – и отнюдь небескорыстных – интерпретаций. Так, Лосев в этой связи писал: «субъективизм софистов, говоря вообще, не может быть оспариваем: что кажется одному, то и существует, а что кажется другому, то для него тоже существует. …Горгий

[189] Cyberspace Administration of China. Office of the Central Cyberspace Affairs Commission. Режим доступа: http://www.cac.gov.cn/2021-08/27/c_1631652502874117.htm
[190] Платон. Протагор. // Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 1. - М.: «Мысль». 1990. С. 468.

вообще брался любую вещь и восхвалять, и ниспровергать независимо от ее объективных свойств; и на этом основании он считал, что «искусство убеждать много выше всех искусств, так как оно делает всех своими рабами по доброй воле, а не по принуждению, так что оратор может говорить обо всех вещах самым лучшим образом» [191].

Собственно, методологическая основа софизма – то самое расщепление слова и сущности, означаемого и означаемого, слова и вещи[192], о котором писал Фуко: означаемое обретает самостоятельное существование и начинает переопределять означаемое. Причем переопределять весьма произвольно, опровергая все и вся, и не оставляя от означаемого камня на камне, на основе осознанных логических подмен, убедительно классифицированных Аристотелем, который посвятил разбору логики софистов целых 34 главы своего соответствующего сочинения, как «паралогизмы, а не опровержения»[193].

NB! Лосев в этой связи приводит красноречивое высказывание Горгия, по сути поющего гимн безграничным возможностям творить реальность словом: последнее, «обладая весьма малым и совершенно незаметным телом, совершает чудеснейшие дела. Ибо оно может и страх изгнать, и печаль уничтожить, и радость вселить, и сострадание пробудить. …Я считаю и называю всю поэзию в целом речью, обладающей размером. Теми, кто слушает ее, овладевает то трепет ужаса, то слезы сострадания, то печаль тоски, и по поводу счастья и несчастья чужих дел и тел душа через посредство речей испытывает некоторое собственное чувствование. …А что сила убеждения, которая присуща слову, и душу формирует, как хочет, это должно узнать, во-первых, из учений метеорологов, которые, противопоставляя мнение мнению, удаляя одно мнение и вселяя другое, достигли того, что невероятные и неизвестные вещи являются очам

---

[191] Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. — М.: АСТ, 2000. С. 18-19.
[192] Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: A-cad, 1994. С.79.
[193] Аристотель. О софистических опровержениях. // Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т.2. - М.: «Мысль», 1978. С. 535

воображения. Во-вторых же, [этому можно научиться] из словесных состязаний в народных собраниях, в которых [бывает, что] одна речь, искусно составленная, но не соответствующая истине, [более всего] нравится народной массе и убеждает ее. В-третьих же, быстрота ума, с легкостью меняющая веру в [то или иное] мнение». «То же самое значение имеет сила слова в отношении к настроению души, какое сила лекарства относительно природы тел. Ибо подобно тому, как из лекарств одни изгоняют из тела одни соки, другие другое, и одни из них устраняют болезнь, а другие прекращают жизнь, точно так же и из речей одни печалят, другие радуют, третьи устрашают, четвертые ободряют, некоторые же отравляют и околдовывают душу, склоняя ее к чему-нибудь дурному»[194].

Собственно, алгокогнитивная культура позволяет творить куда более яркую реальность, нежели словесный театр софистов, к слову, прекрасно понимавших, что их искусство – это искусство обмана. В этой связи невозможно не привести еще несколько красноречивых цитат из Горгия: «…в трагедии и в живописи превосходит всех тот, кто лучше всех обманывает, создавая подобие истины. Искусство актера обманывает зрителей, хотя они и знают, что это – обман; актеры одно говорят, другое думают; они входят на сцену и уходят со сцены теми же самыми и в то же время разными»[195]. И если столь велико было влияние только слова, то насколько глубже сетевой информационной культуры, в рамках которой воздействию подвергается уже большинство органов чувств, пробуждающих эмоции – это и текст, и аудиовизуальная информация, и возможность мгновенной обратной связи с собеседником? Управление эмоциями становится «на поток», превращаясь в критичный фактор социализации – о чем, собственно, и предупреждал Маршалл Маклюэн, замечая, что «наши человеческие чувства, расширениями которых являются все без исключения средства коммуникации, являются фиксированными налогами на наши

[194] Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. — М.: АСТ, 2000. С. 30-31.
[195] Там же. С. 44.

личностные энергии и конфигурируют сознание и опыт каждого из нас[196]. Более того, сетевая коммуникация, в классификации Маклюэна, относится к «горячим средствам», т.е. к тем, которые воздействуют в первую очередь на эмоции, «расширяя одно-единственное чувство до степени «высокой определенности» [197] , тем самым затрудняя когнитивную переработку входящей информации – «интенсивность, или высокая определенность, порождает как в жизни, так и в сфере развлечений специализм и фрагментацию, в то время как для «усвоения» и ассимиляции интенсивного переживания, оно должно «остыть», стать «забытым», «подвергнуться цензуре» и редуцироваться до весьма холодного состояния»[198]. Когнитивной же «паузы» в случае алгокогнитивной культуры не возникает вообще.

Если верить Маклюэну, отсутствие перехода в «холодное» состояние рефлексии и осознания, порождает «наркозис, или оцепенение»: критическая переработка поступающего извне потока информации становится невозможной уже в силу постоянной интенсивности этого потока. Маклюэн иллюстрирует этот тезис известным мифом о юном Нарциссе – когда тот принял свое отражение в воде за другого человека. «Это расширение его вовне, свершившееся с помощью зеркала, вызвало окаменение его восприятий, так что он стал, в конце концов, сервомеханизмом своего расширенного, или повторенного образа. Нимфа Эхо попыталась завоевать его любовь воспроизведением фрагментов его речи, но безуспешно. Он был глух и нем. Он приспособился к собственному расширению самого себя и превратился в закрытую систему». «...Основная идея этого мифа в том, что люди мгновенно оказываются зачарованы любым расширением самих себя в любом материале, кроме них самих» [199] : любое средство коммуникации, «будучи расширением и ускорителем чувственной жизни, воздействует одновременно на всю область чувств», в силу чего «уже само созерцание

---

[196] Маклюэн Г. М. Понимание медиа: внешние расширения человека – М.: «Кучково поле», 2003. С26.
[197] Там же. С27.
[198] Там же. С29.
[199] Там же. С50.

идолов, или использование технологий, делает людей похожими на них»[200]. «Именно это непрерывное принятие внутрь себя нашей собственной технологии в ходе повседневного ее использования помещает нас в роль Нарцисса, состоящую в подсознательном восприятии этих образов нас самих и оцепенении перед ними. Непрерывно заключая технологии в свои объятья, мы привязываем себя к ним как сервомеханизмы. Именно поэтому мы, чтобы вообще пользоваться этими объектами, должны служить им — этим расширениям нас самих — как богам или в некотором роде святыням»[201].

Что существенно, софисты при всей любви к своему искусству, «необычайной жажде испытывать и переживать все новые и новые ощущения, исследовать жизнь во всей пестроте составляющих ее явления упиваться настоящим, зарываться в прошлое и с необычайной остротой ощущений стремиться к будущему»[202], имели вполне прагматичные цели. Становление афинского купеческого сословия в ходе бурного роста заморской торговли порождало и запрос на его самоосознание, а значит, и на соответствующую интеллектуальную школу, определяющую и обеспечивающую его растущие амбиции. Этой школой и стали софисты, главным функционалом которой стала переоценка ценностей: на место «опровергаемых» ценностей общества в целом, сохранявшихся с прежней земледельческой эпохи, утверждались ценности индивида, с легкостью находящего лазейки для обоснования приоритета собственных интересов. Собственно, в овладении главным искусством софистов, спором, за что главным образом и платили им их ученики, трудно не увидеть усвоение навыков торга и способности в любой ситуации и в любых условиях выше всего ставить свою прибыль – что при фактическом исключении из аргументации критерия совести на самом деле становится возможным всегда и везде. Аристотель, иронизируя над прокладывающим себе таким образом дорогу этическим релятивизмом софистов, приводит в пример их следующий

[200] Там же. С55.
[201] Там же. С56.
[202] Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. — М.: АСТ, 2000. С. 26

красноречивый тезис, размывающий рамки хорошего и плохого: «хорошо ли изучение того, что знать хорошо? [Да]. Но знание плохого хорошо; стало быть, плохое есть хороший предмет изучения. Однако плохое есть и плохое, и предмет изучения, так что плохое есть плохой предмет изучения, (но знание плохого хорошо)».[203]

Но наряду с обучением купцов софисты уже самим фактом своей популярности трансформировали и внутренний рынок – «раскрепощение жизненных инстинктов, оправдание всего человеческого, от величайших его форм и до мельчайших, часто просто даже бытовых и обывательских слабостей человека» [204] по сути создавало индивидуального потребителя, ценящего эти свои слабости, и готового платить за потакание им и их удовлетворение. Естественно, что логичным образом препятствием на пути роста ничем не ограниченного индивидуального потребления в какой-то момент с неизбежностью становились социальные структуры и порядок, этого индивида и породившие: объектом отрицания, изначально не категорического, становятся власть и базовые ценности. «По Антифонту природа — это свобода, а закон — насилие; а по Калликлу свободная природа, состоящая в полной разнузданности страстей, находит в законе только своего противоестественного тирана и законами люди защищаются от людей более сильных. Для Фрасимаха справедливость тоже есть нечто выгодное для сильнейшего. Гиппий у Платона прямо говорит, что закон, будучи тираном людей, часто «оказывает насилие против природы» [205]. «…Антифонту принадлежит обстоятельнейшее из всех софистов рассуждение об антагонизме естественно действующей природы и насильственно, противоестественно действующего закона. Критий усиливал этот антагонизм до теории происхождения религии в результате необходимости запугивать безнравственных людей, и, вероятнее всего, он

[203] Аристотель. О софистических опровержениях. // Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т.2. - М.: «Мысль», 1978. С. 573
[204] Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. — М.: АСТ, 2000. С. 55.
[205] Там же. С. 24.

был самым настоящим безбожником, о чем сохранились довольно обстоятельные сведения»[206].

Впрочем, онтологический тупик софизма наметился довольно быстро: при постановке индивида в центр мировоззренческой системы становятся невозможными любого рода обобщения, относительным становится абсолютно все. Собственно, софисты это и признавали: так, тезис Протагора о природе материи по сути является ничем иным, как декларацией агностицизма. «Материя текуча, и при течении ее беспрерывно происходят прибавления взамен убавления ее, и ощущения перестраиваются и изменяются в зависимости от возрастов и прочих телесных условий». «Причины всего того, что является, лежат в материи, так что материя, поскольку все зависит от нее самой, может быть всем, что только является всем [нам]. Люди же в различное время воспринимают по-разному в зависимости от различий своих состояний. А именно, тот, кто живет по природе, воспринимает то из заключающегося в материи, что может являться живущим по природе, живущий же противоестественно то, что [может являться] живущим противоестественно»[207].

В этом плане не удивительно, что софисты «размыли» натурфилософию, доведя ее до абсурда, но не создав взамен ничего своего: «ведь если все есть только одна сплошная текучесть, то, ввиду абсолютной новизны каждого наступающего момента, нельзя произвести ровно никакого обобщения в этом становящемся бытии, откуда сам собой вытекал релятивизм и даже нигилизм» [208]. Схожим образом еще быстрее стала «размытой» и мифология: единственной последовательной позицией стала «проповедь произвольных и любых мифологических конструкций, софисты сколько угодно могли отрицать мифологию, критиковать ее, смеяться над ней и отрицать ее объективную реальность»[209].

---

[206] Там же. С. 18-19.
[207] Там же. С. 19.
[208] Там же. С. 21-22.
[209] Там же. С. 52.

В этом контексте логичным становится и финальный пессимизм софистов: мир чувственных переживаний, возведенных в ранг абсолютной ценности, замыкается в себе, теряет смысл собственного существования, после чего (и в силу чего) обесценивается и сам. Так, Антифонт, в начале своего пути декларировавший, что «настоящее добро для человека — это его победа над самим собой», к концу его приходит к полному пессимизму. «Жизнь похожа, так сказать, на однодневное заточение в темнице и продолжительность жизни подобна [одному] дню. Лишь только мы вновь увидим свет дня, мы передаем его следующим поколениям». «Всякая жизнь, даже самая завидная по мнению людей, заслуживает обвинения в том, что в ней нет ничего особенно значительного, ничего великого и высокого, но все [в жизни людей] ничтожно, слабо, кратковременно и сопряжено с большими страданиями». «Жизнь нельзя переставить, как ход в шашечной игре»[210]. Сам Лосев классифицирует софизм как расцвет декаданса, понимая под последним стремление все и вся «перевести обязательно на язык чувственных ощущений[211].

Собственно, в этом контексте становится понятным, почему борьба Сократа, Платона и Аристотеля против софистов относительно легко увенчалась успехом, несмотря на то, что последние, судя по масштабам их экспансии, не могли не иметь существенной поддержки в элитах, и опирались на устойчивый рыночный спрос. В ту эпоху софисты довольно быстро исчерпали сами себя, перед этим подвергнув эрозии все без исключения сферы жизни афинского общества и поставив все под сомнение, но не породив взамен ничего, кроме гимна чувственному освобождению от всего и вся. В последнем, кстати, невозможно не увидеть и сегодняшние тренды – так, рассуждая о красоте, Критий утверждал, что «прекраснейшая форма у мужских существ — женственная, у женских же, наоборот,

[210] Там же. С. 25
[211] Там же. С. 27

мужественная» [212] . В итоге афинское общество и само не могло не обнаружить нараставшего эффекта десоциализации, ставящему под угрозу само его существование, в силу чего борьба с софистами трех поколений великих философов, на месте софистического хаоса сооружавших стройную систему «систематически обработанных общих суждений» [213] , где существование единичного выводится из родовых понятий, уже в силу самого факта своего существования не могла не породить значимых союзников. В итоге финальный приговор Аристотеля софистам – «а так как некоторые заботятся больше о том, чтобы слыть мудрыми, чем быть мудрыми и не слыть ими (ведь софистика — это мнимая мудрость, а не действительная, и софист – это тот, кто ищет корысти от мнимой, а не действительной мудрости), то ясно, что для них важно скорее казаться исполняющими дело мудрого, чем действительно исполнить его, но при этом не казаться исполняющими его»[214] – действительно был воспринят афинским обществом с облегчением.

Что интересно, в той же эпохе, в античной правоприменительной практике остракизма, мы обнаруживаем и второе порождение алгокогнитивной культуры, «культуру отмены», или «новую этику». В цифровой форме остракизм точно так же затрагивает наиболее известных и влиятельных, стоящих на пути переменчивого идеологического мейнстрима, и оказывается ничуть не менее смертоносным для репутации осужденного, нежели в старые времена. Примечательно, что сама практика остракизма была возможной в силу сосуществования в рамках афинской демократии двух культов, хтонического и олимпийского: оформленные в пантеоны, оба они управлялись множеством богов с перекрещивающейся юрисдикцией[215]. Первый, древний, предназначался для простонародья, и движущей силой был гнев богов стихий: его избеганию любой ценой, т.е. поддержанию

[212] Там же. С. 30
[213] Там же. С. 55
[214] Аристотель. О софистических опровержениях. // Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т.2. - М.: «Мысль», 1978. С. 536
[215] Сергеев В.М. Народовластие на службе элит. М.: МГИМО-Университет, 2013.

ритуальной чистоты, и была подчинена повседневность. Второй, возникнувший вместе с расцветом купеческого сословия, обеспечивал юрисдикцию для олигархических торговых элит, и управлялся уже милостью олимпийский новых богов[216]. Нормативный свод первого был застывшим и ригидным, тогда как второй бурно эволюционировал, постоянно производя переоценку ценностей в соответствии с конъюнктурой, что, собственно, изначально и создало нишу для софистов, профессионально специализировавшихся на переопределении координат добра и зла. Однако, приговор к остракизму у древних греков был возможен только в рамках норм хтонического пантеона: олимпийский вообще предполагал минимум порицаемых прегрешений. Но поскольку жертвами его становились как раз представители элит, и зачастую – интеллектуальных, мы можем предположить, что речь тут шла в первую очередь о сведении внутриэлитных счетов: не вписавшийся тем либо иным образом в «мейнстрим», и уж тем более – противостоявший ему, «сбрасывался» элитами на суд толпы.

Не секрет, что в рамках сегодняшней алгокогнитивной культуры мейнстрим формируют американские глобальные информационные корпорации: именно они являются главным заказчиком, в чьих интересах создаются, развиваются и совершенствуются алгоритмы. И если для индивида прямым следствием интеграции алгоритмов в повседневную жизнь является увеличение степени его свободы, – правда, не свободы вообще, а главным образом свободы покупательского выбора, – то для корпораций таким следствием будет увеличение уровня продаж и закрепление лояльности потребительской аудитории. В свою очередь, увеличение уровня продаж любого товара в условиях изобилия товарного предложения возможно двумя хорошо известными способами. Первый расширяет рынок, распространяя метафору товарности на те сферы, которые товаром до этого не являлись, т.е. их маркетизация. Второй позволяет делать любой рынок

[216] Harrison J.E. The religion of ancient Greece. London, 1913. P. 37-43

массовым, добавляя к товару социальную составляющую, когда человек, приобретая его, получает нечто большее – символ статуса, принадлежности к некоей престижной страте, подражание которой в его кругу нормативно. В обоих случаях, впрочем, на пути «мейнстрима» оказываются те самые социальные структуры и нормы, т.е. власть и доминирующие ценности, которые стали препятствием и для экспансии софистов.

И это препятствие вполне существенно. Оба способа расширения рынка размывают основы бытия, поскольку включение новой «нетоварной» ценности в товарный оборот с большой вероятностью ведет к акерлофовской трансформации вновь появившегося рынка в деградирующий [217] . Так, экспансия метафоры товарности на социальные блага, как правило, не ведет к повышению их качества, поскольку создает конфликт профессиональных мотиваций. К примеру, врач, оказывающий услугу, становится одновременно заинтересован и в выздоровлении пациента, и в превращении его в постоянного клиента, что на практике в лучшем случае выливается в операциональный компромисс с попутной постановкой спекулятивных диагнозов[218] и навязыванием дополнительных, в лучшем случае бесполезных, услуг[219]. Аналогичный конфликт возникает и в сфере образования, эффект «постоянного клиента» тут возможен в случае обучения быстро устаревающим «коротким» знаниям вместо фундаментальных, что создает пространство для западной концепции «lifelong learning». Возникающие в результате перекосы в этих обоих сферах могут быть уравновешены только регулирующей ролью государства, в итоге вынужденного взять на себя существенные издержки установления и поддержания стандартов. Придание же товару дополнительных символических характеристик может вести к деградации уже символического капитала: непростой процесс постижения чего-то сложного подменяется простым актом посещения, созерцания или

[217] Акерлоф Дж. Рынок «лимонов»: неопределенность качества и рыночный механизм. Thesis, 1994, вып. 5. С.91-104.
[218] Сергеев В.М., Алексеенкова Е.С., Коктыш К.Е., Кузьмин А.С., Сергеев К.В. Пролегомены к антропологии нашего времени. Под ред. Сергеева В.М. М.: 2009.
[219] Талеб Н. Антихрупкость. Как извлечь выгоду из хаоса. КоЛибри, Азбука Аттикус; М: 2014, С. 82

приобретения[220], что неизбежно ведет к его выхолащиванию и упрощению как минимум в сознании воспринимающего. Возникает рынок подделки, который – в силу куда большей доступности – становится куда более доходным и успешным, нежели рынок оригиналов.

В этом плане понятен бескомпромиссный напор «культуры отмены»: снос символов прежних символов, зачастую физический, открывает новые, прежде немыслимые высокодоходные рынки, ожидаемая норма прибыли которых и создает разницу давлений между «рыночной стихией» и подлежащими маркетизации сегментами социальной реальности. Впрочем, новые рынки тут же начинают деградировать, запуская описанный Нассимом Талебом процесс «приватизации прибыли и национализации убытков»[221]. При этом текучая система координат, созданная «культурой постправды», вполне позволяет поставить под удар практически любое обнаруживаемое на пути препятствие. И если доскоратовская реальность исходила из множества существовавших онтологий, равных количеству признаваемых богов, и вытекающей отсюда возможностью ценностного плюрализма, то алгокогнитивная культура может творить кумиров сама, вместе с утверждаемыми ими онтологиями и ценностями. Для этого вполне достаточно алгоритмов – сетевое поведение algorithmically infused societies[222], обществ, пораженных алгоритмами, часто сравнивают с муравейником, где роль сахара, который задает алгоритмы прокладывания муравьиных троп, играет количество лайков и репостов.

Главной же жертвой обоих подходов, как и в период расцвета софистов, становятся сферы культуры и науки: активное вмешательство государства и установление им соответствующих стандартов тут всегда

---

[220] Несколько анекдотичной иллюстрацией этому может послужить эпизод из личного опыты автора, когда после настоятельных просьб одного вполне преуспевающего американского коллеги ему достали билеты на балет в Большой театр. С удовольствием выпив шампанского в буфете, во время спектакля тот просто спокойно и мирно уснул, и продремал его большую часть. На выраженное им недоумение автор получил исчерпывающий ответ: «мы живем в небольшом городе, но Большой у нас знают все. Поэтому, когда я скажу, что был в Большом, этого будет абсолютно достаточно». Прим. авт.

[221] Taleb, N.N. The Black Swan: The Impact of the Highly Improbable, Random House, London, 2007.

[222] Wagner, C., Strohmaier, M., Olteanu, A. et al. Measuring algorithmically infused societies. Nature 595, 197–204 (2021). Режим доступа: https://doi.org/10.1038/s41586-021-03666-1

проблематично, и сопряжено с издержками, которые государство часто предпочитает на себя не брать. Из области внимания при этом обычно выпадает тот факт, о котором предупреждал еще Ортега-и-Гассет[223], что именно культура и искусство – в любой своей форме, элитной или массовой – и является сферой производства актуальных для общества жизненных смыслов, порождая привлекательные для подражания образцы. Как результат, растет массовая когнитивная слепота[224]: понятие знания подменяется понятием информированности, а «собственными знаниями» люди все чаще полагают информацию, получаемую из интернета – при том что выдача последней может поменяться практически мгновенно, как в романе-антиутопии Оруэлла «1984»[225]. При этом пропорционально растет уверенность масс если не в своих знаниях, то в своей осведомленности, порождая тем самым «ложные зоны компетентности», известные как метакогнитивное искажение Даннинга-Крюгера[226], когда уже массовый человек воспринимает сложную реальность как простую и понятную. Собственно, в этом контексте «культура отмены» – не что иное как следующая итерация такого «опрощения», где после культуры его объектом стала политика: уже не элиты, а человек массы с легкостью демонстрирует готовность включиться в активное продвижение предложенного ему извне понимания «единственно правильного», что мы и наблюдаем в череде – удачных и неудачных – «цветных революций».

Ущерб же, нанесенный «культурой отмены» науке, вообще трудно поддается оценке. Боязнь заступить «за рамки» порождает конформизм, что вкупе с логикой алгоритмов индексирования научных публикаций логичным образом приводит к выхолащиванию ее когнитивной функции. Так, недавно проведенное Джохан Чу и Джеймсом Эвансом исследование «big data»,

---

[223] Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002.
[224] Ward A. People mistake the internet's knowledge for their own. Proceedings of the National Academy of Sciences Oct 2021, 118 (43) e2105061118; DOI: 10.1073/pnas.2105061118
[225] Оруэлл Дж. 1984. Пермь, 1992.
[226] Kruger J.; Dunning D. Unskilled and Unaware of It: How Difficulties in Recognizing One's Own Incompetence Lead to Inflated Self-Assessments // Journal of Personality and Social Psychology : journal. — 1999. — Vol. 77, no. 6. — P. 1121—1134. — doi:10.1037/0022-3514.77.6.1121. — PMID 10626367.

впечатляющего массива из 90 млн. научных статей по 241 научной теме, имеющих 1,8 млрд. цитирований [227], неожиданно – правда, неожиданно только с точки зрения администрирования индустрии науки, – показало практически полную остановку когнитивного прогресса. Количество не переходит автоматически в качество, это вполне известный факт – пример можно найти в советском опыте плановой системы, модель которой изначально была создана для обеспечения первичной, т.е. экстенсивной, индустриализации, и ориентировалась исключительно на количественные показатели. Возведение ее в 50-е годы прошлого века в непререкаемый абсолют сделало невозможным переход в интенсивную стадию развития, превратив ее из фактора роста в фактор торможения. С точки зрения здравого смысла неожиданности как таковой тут нет: абсолютное большинство авторов мейнстрима и без того предсказуемо предпочитает «верный путь», а это – повторение известного и цитирование общепризнанного. В дополнение же к этому «культура отмены» создает высокие риски для «выходящих за рамки», которые – вполне рационально – оцениваются как неприемлемые. В результате в качестве всеобщей нормы возникает научный «шедевр» в самом изначальном смысле этого слова. Напомним, «шедевром» называлась выпускная работа подмастерья в ремесленном цеху, на основании которой тот претендовал на получение статуса мастера. Последняя должна была быть ординарной поделкой, демонстрирующей его владение базовыми техниками цеха, и ни в коем случае не более того. Наличие инноваций в «шедевре» было как раз противопоказанием, поскольку могло привести к «зависанию» соискателя в вечных подмастерьях.

[227] Chu J., Evans J. Slowed canonical progress in large fields of science
Proceedings of the National Academy of Sciences Oct 2021, 118 (41) e2021636118; DOI: 10.1073/pnas.2021636118

Китайская цифровая «культурная революция»

Вопрос о преодолении проблемы «цифрового расщепления» и без того атомизированных обществ был бы спекулятивен и умозрителен, если бы не действия, уже предпринятые Китаем в 2021 году в части национализации собственного цифрового пространства. Что примечательно, логика действий китайского руководства вполне описывается теми принципами, которые изложены в дальнейших главах настоящего текста, и в силу этого вполне может быть выявлена и проанализирована.

Напомним, что в юбилейный, 55-ый год первой «культурной революции» Китай национализировал, вслед за «большими данными», и алгоритмы, передав их под контроль Компартии [228] . Определив информационные корпорации в качестве главного актора, создающего и продвигающего алгоритмы, китайское руководство сформулировало ценностные рамки, выход за которые последних будет влечь за собой карательные меры со стороны власти. В частности, те «должны соблюдать законы и правила, уважать социальную этику и этику, соблюдать деловую этику и профессиональную этику, а также следовать принципам справедливости, открытости, прозрачности, научной рациональности и честности», «придерживаться основной ценностной ориентации, оптимизировать механизм предоставления рекомендаций по алгоритмам, активно распространять положительную энергию и способствовать применению алгоритмов к лучшему»[229]. Новая сетевая этика предполагает борьбу с фейковыми новостями, предотвращение сомнительного контента, который может повлиять на общественный порядок, и защиту несовершеннолетних. В частности, подростки не должны побуждаться к следованию рекомендациям алгоритмов, а также не должны подталкиваться к вредным привычкам, к имитации небезопасного поведения, нарушению

[228] Cyberspace Administration of China. Office of the Central Cyberspace Affairs Commission. Режим доступа: http://www.cac.gov.cn/2021-08/27/c_1631652502874117.htm
[229] Там же.

социальную этику, а также не должны получать другую информацию, которая может повлиять на физическое и психическое здоровье.

По сути, в ответ на вызов алгокогнитивной культуры в Китае пробудилась «спящая власть» Компартии, «института жреца»: в отличие от Запада, власть в конфуцианско-даосской парадигме не формирует повседневность, большей частью предоставляя ей возможность развиваться самостоятельно, и вмешивается тогда, когда нужно нечто исправить. В данном случае исправление сводится к глубокой смене доминирующей идеи: от опоры на идею индивидуальной свободы, до сих пор двигавшей китайскую экономику за счет максимизации потребления, Китай возвращается к идее социальной справедливости. В этом контексте общество на самом деле обретает правосубъектность: в отличие от идеи свободы, которая практически всегда индивидуальна, идея справедливости может быть только надындивидуальной: невозможно быть справедливым самому по себе, справедливость, как отмечал еще Аристотель, всегда есть мерило конкретной ситуации социального взаимодействия[230]. Поэтому логично, что решение о взятии под этический контроль всесильных алгоритмов, т.е. альтернативной системы социализации, стало одним из первых. Разумеется, рык «пробудившегося дракона» немедленно услышали: все крупные китайские платформы, включая мессенджеры Wechat и Weibo, видеохостинг Tencent Video, новостной агрегатор Jinri Toutiao и Douyin, китайский оригинал TikTok, тут же заявили о готовности следовать новым правилам, обязавшись ввести меры самодисциплины, воздержаться от использования данных и трафика в качестве основного ориентира, и работать с позитивными ценностями в целях создания чистой и честной онлайн-культуры[231]. Собственно, Китай, не просто осознал правила новой цифровой эпохи, где цифровой суверенитет является центральной составляющей

[230] Аристотель. Категории. // Аристотель. Соч. В 4-х т. Т.2. С.77.
[231] Reuters. Chinese content platforms pledge self-discipline - industry group. Режим доступа: https://www.reuters.com/world/china/chinese-content-platforms-pledge-self-discipline-industry-group-2021-09-11/

суверенитета вообще - свой вклад в определение степени актуальности этого вопроса, разумеется, внесли и провалившиеся попытки «цветных революций» в Гонконге в 2019-2020 гг., где Китай напрямую столкнулся с всевластием алгоритмов, и в Беларуси, но и решительно сформулировал государственную политику цифровой эпохи, решительно приравняв сетевую информационную культуру к критически важной инфраструктуре, от защиты которой зависит устойчивость всей системы.

Эта смена идеологической парадигмы, с идеи свободы на идею справедливости, крайне существенна. Так, на Китае заканчивается безраздельное концептуальное доминирование «царства свободы», провозглашенного Фукуямой с распадом СССР, которое, обеспечив «полное удовлетворение жажды признания», должно было «закончить историю»[232]: по сути, в мировой политике сделана заявка на восстановление двухполюсной системы, где на статус полюса справедливости претендует уже Китай. В нашем контексте можно говорить об остановке процесса развития алгокогнитивного софизма, как минимум в Китае, и создании точки кристаллизации общества – что по сути сводится к повторению на новом витке истории того, что сделала в Древней Греции великая троица Сократа, Платона и Аристотеля.

Тем не менее, резонным и крайне существенным будет вопрос о том, каким образом и почему последовательная реализация принципов свободы могла в итоге привести к состоянию муравейника, где в интеллект свободного индивида с готовностью подменяется инстинктами коллективного поведения? Мы можем предположить, что идея свободы всегда была легитимацией акта переустройства социальной реальности, связанным с изменением баланса между институтами власти, влияния и экономическими, причем актом разового. После свершившегося

[232] Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. АСТ; М.: 2004. С.224

переустройства свобода исчезала, трансформируясь в концепты справедливости и порядка.

Действительно, если исходить из жижековского понимания свободы как события, как некоего разового акта освобождения чего-то от чего-то, ему мешающего – «свобода - это не блаженно-нейтральное состояние гармонии и равновесия, а сам насильственный акт, который нарушает такое равновесие» [233] , и соединить это рассмотрение с освобождающимся социальным субъектом, то обнаружим, что абсолютное большинство вошедших в историю актов свободы были освобождением символической фигуры купца, в его торговой, производственной или финансовой ипостаси, от текущих ограничений главным образом со стороны других социальных институтов – институтов власти и институтов влияния, реализующихся через законы, религию, мораль и идеологию. Так, освобождение Голландии от Испанской империи было одновременно освобождением от католической морали, а вместе с ней – и представления об обществе как легитимном политическом субъекте, в протестантизме его заменила совокупность индивидов, что вкупе кратно снизило издержки в части осуществления Голландией колониальной экспансии[234]. В Англии «Великое дело короля» Генриха VIII стало началом освобождения от католицизма, которое создало свободные средства для инвестиций во флот, а случившаяся столетие спустя Английская революция избавила английского купца от власти короля, а восстановленной затем королевской власти, при ее формальном абсолютизме, была вменена телеология защиты купца и собственности[235]. Великая Французская революция стала одновременным освобождением и от католицизма, и от короля, но, что более существенно, она вместе с тем стала и освобождением от концепта божественного происхождения власти, создав ту самую ситуацию относительности истины, в которой и существует

[233] Жижек С. Устройство разрыва. Параллаксное видение. - М.: «Европа», 2008. С.380
[234] Арриги Дж. Долгий двадцатый век: Деньги, власть и истоки нашего времени. – М.: «Территория будущего», 2006. С. 181-201.
[235] Коктыш К. Английский концепт свободы: опыт деконструкции. // Полития № 2 (93) 2019, С. 48-65. DOI: 10.30570/2078-5089-2019-93-2-48-65

Современность: уже сами французские просветители не смогли сколь-нибудь убедительным образом ответить на вопрос, каким образом в рамках альтернативного ей концепта «наступившего царства разума» возможна власть, т.е. право одного человека повелевать, а других – подчиняться, поскольку разумность короля и слуги по определению будут одной и той же разумностью, т.е. явлением одного порядка[236]. В итоге оставшаяся в качестве возможной процедурная форма легитимации власти экстраполировалась и на методы поиска обоснования истины – со всеми вытекающими отсюда издержками, когда одной процедуре легко может быть противопоставлена другая.

Но, что крайне существенно, в каждом случае разовый акт освобождения затем с неизбежностью обретал стабильные институциональные формы, отливаясь в устойчивый социальный порядок, который полагался включенными в него более или менее справедливым. Иными словами, идея свободы начинала процесс, нечто обрушая, а идея справедливости его завершала, создавая устойчивую конструкцию на весь последующий исторический период. В терминах социальной физики можно сказать, что свобода рассыпала социальный субъект или его часть до молекулярного или даже атомного состояния, а справедливость – соединяла рассыпанное в уже новые устойчивые и связанные формы как минимум надмолекулярного уровня [237] . Последнее, заметим, в полной мере перекликается с ленинской классикой: «прежде, чем объединяться, и для того, чтобы объединиться, необходимо сначала решительно и определенно размежеваться»[238].

Таким образом, можно предположить, что распад СССР, до того представлявшего собой в системе международных отношений полюс справедливости, оказался сродни удалению угольных стержней из активной

---

[236] Коктыш К. Онтология рационального (III). // Полития № 4 (83) 2016, С. 6-24. DOI: 10.30570/2078-5089-2016-83-4-6-24

[237] Коктыш К.Е. Дискурс рационализма, свободы и демократии. М.: МГИМО-Университет, 2021.

[238] В.И.Ленин ПСС Т.6 С.22.

зоны ядерного реактора: предоставленная самой себе, и движимая сегодня главным образом американскими информационными корпорациями, идея свободы перешла в состояние неуправляемой термоядерной реакции, превратившись в перманентный процесс освобождения, существующий за счет высвобождения энергии при дроблении любого социального объекта и противопоставлении его частей, ранее образовывавших единое целое, друг другу: от разделения государств на национальные страны до выделения из обществ меньшинств, расщепления семей на индивидов и расщепления личности на вполне автономные в своем поведении эмоциональные и рациональные составляющие. В резонности этого предположения нас укрепляет тот факт, что при каждом очередном разделе возникал новый, и вполне прибыльный рынок: так, раздел большой экономики на совокупность малых автоматически, уже в силу емкости рынка и уровня разделения труда[239], превращает их в технологических реципиентов крупных игроков, чей внутренний рынок позволяет им производить и окупать высокотехнологичную продукцию; структура затрат индивида, зачастую не предусматривающая инвестиции в детей, и количественно, и качественно заметно отличается от структуры затрат домохозяйства, приближая его к идеальному типу кейнсианского потребителя, не откладывающего существенных сбережений, и стабильно возвращающего полученные деньги в торговый оборот; меньшинства уже сами по себе создают емкие рынки, как, например, трансгендеры, являющиеся пожизненными потребителями фармакологической продукции; суверенитет же эмоциональной компоненты в условиях цифровой экономики предполагает спонтанные и высокие затраты на удовлетворение навязанных извне потребностей.

В этом контексте становится более понятной заявка Китая на создание альтернативного цифрового полюса справедливости: выбивание из-под «культуры постправды» и «культуры отмены» коммерческой составляющей

[239] Григорьев О. Эпоха роста. – М.: 2014

на самом деле может лишить их рынка, а вместе с ним – и энергии инвестиций, без которой их дальнейшая экспансия представляется проблематичной. Заработок становится возможным только на созидательных, этически чистых, мотивах. Структурной «точкой опоры» становится возможность задаваемой Компартией Китая более или менее непротиворечивой системы мировоззренческих и ценностных координат: будучи в полной мере институтом влияния, та имеет легитимное право формулировать и поддерживать систему координат добра и зла и, похоже, «исправляя реальность», возвращается к исполнению этой функции.

Не вызывает сомнений, что китайский пример станет объектом для подражания для тех государств, которые продолжают полагать свой суверенитет основополагающей ценностью. Но, поскольку с воспроизводством технических аспектов будут очевидные проблемы, в той же Европе нет своих социальных сетей, а создание альтернативной инфраструктуры сопряжено с существенными материальными и временными затратами, можно предположить, что воспроизводиться в первую очередь будут содержательные, т.е. идеологические, аспекты. В этом контексте уместно ожидать возрождения идеологий, так или иначе опирающихся на концепт справедливости. Действительно, идея справедливости – которая, как отметил еще Аристотель[240], может быть очень разной – справедливостью по происхождению, по уровню достатка, по равенству возможностей или, как мы знаем из недавней истории, по равенству дохода, но при этом всегда опирающейся на надындивидуальную идентичность – представляется тут единственной концептуальной альтернативой, способной остановить и обратить вспять и процесс атомизации, и процесс расщепления социальных атомов. Как мы помним из Евклидовой геометрии, через одну точку можно провести неограниченное количество прямых – и в таком варианте «перепрограммирование» базовых установок человека отнюдь не выглядит

[240] Аристотель. Категории. // Аристотель. Сочинения в 4Т. Т.2. – М.: 1978. С.72-86.

неподъемной задачей. Но уже через две точки возможно провести только одну прямую – и в случае, если человек исходит из социальной идентичности, привязывающей его к социальной страте, в качестве базовой, то его «перепрошивка» становится проблематичной.

Начало Современности

Существенным, однако, является вопрос, насколько логичным феноменом является алгокогнитивная культура: является ли ее появление закономерным итогом развития западной цивилизации, обретшей с наступлением Нового времени статус «властелина мира, устанавливающего стандарты», как заявил об этом на Глобальном Форуме прогрессивных демократий глава европейской дипломатии Жозеп Боррель [241], или она целиком и полностью связана с появлением информационных интернет-гигантов?

Новое время начинается с вторжения в размеренную средневековую жизнь «корабля дураков»: практика отправки сумасшедших на кораблях, которые перевозили свой необычный груз из города в город, неожиданно становится литературной метафорой, эволюционирующей из произведения в произведение. Фуко отмечает, что «Симфориан Шампье слагает «Корабль государей и бранных подвигов дворянства» (1502) и вслед за ним, в 1503 г., «Корабль добродетельных дам»; создаются «Blauwe Schute» Якопа Ван Устворена (1413), «Narrenschifî» Бранта (1497), сочинение Иодока Бадия «Stultiferae naviculae scaphae fatuarum mulierum» (1498) и даже некий «Корабль здоровья»»»[242]. И конечно, ко всей этой вымышленной флотилии принадлежит знаменитое полотно Босха». Безумие становится наваждением, «настойчиво и неотвязно сопровождающим все главные сферы человеческого опыта в эпоху Возрождения» [243], «символизируя собой ту

[241] Режим доступа: https://youtu.be/47xtqc2dBOM?t=2919
[242] Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997. С. 30
[243] Там же. С.30.

тревогу и беспокойство, которые внезапно охватывают европейскую культуру в конце Средних веков. Безумие и безумец становятся важнейшими персонажами этой культуры — во всей своей двойственности: они несут в себе и угрозу, и насмешку, и головокружительную бессмыслицу мира, и смехотворное ничтожество человека»[244].

Это вторжение не разовое, а вполне системное, запускающее растянувшийся на несколько веков процесс реконцептуализации самого понятия рационального. Новые образы не просто захватывают воображение, они становятся той точкой опоры, на основании которой размывается и переосмысливается вся ценностная система координат: добро и зло смешиваются в одних и тех же образах, «человеческое и животное начала меняются местами; зверь вырывается на свободу; сбросив с себя бремя легенды, перестав служить иллюстрацией моральных категорий, он переходит в мир присущей ему фантастичности. Происходит удивительный обмен ролями: отныне именно животное будет подстерегать человека, подчинять его своей власти и открывать ему правду о нем самом»[245]. Вслед за ней начинает размываться и мировоззренческие устои, новые ценности начинают порождать и свою онтологию: «безумие притягательно и другой своей стороной, прямо противоположной: это не только темные глубины человеческой природы, но и знание. Знание прежде всего потому, что все нелепые образы безумия на самом деле являются элементами некоего труднодостижимого, скрытого от всех, эзотерического знания. Все эти причудливые формы изначально располагаются в пространстве какой-то великой тайны; святой Антоний, которого они искушают, терзаем не безудержностью Желания, но жалом гораздо более коварным — жалом любопытства; его искушает знание, такое далекое и такое близкое, знание, которое дарует и одновременно скрывает в себе улыбка химеры; он отступает назад как раз потому, что не позволяет себе перейти запретные

[244] Там же. С. 34-35.
[245] Там же. С. 40.

границы знания; он уже знает (в этом-то и состоит его Искушение) то, что позднее будет высказано Кардано: «Мудрость, как и все прочие драгоценности, должно вырывать из лона земли». А хранителем этого знания, столь недоступного и столь устрашающего, выступает Дурак в своей простоте и невинности»[246].

Легко увидеть, что новый дискурс безумия напрямую подрывает могущество и всевластие католической церкви: последняя оказывается вовсе не столь сильна, она не может противостоять Злу, то настолько могущественно, что прорывается через все препоны. Представляется, что этот процесс напрямую коррелирует с расцветом схоластики, в своих умопостроениях все более отрывавшейся от повседневного здравого смысла и переставшей быть понятной широким массам. Последняя, порожденная к жизни католической системой метафор, в рамках которой воля Бога постигается через буллы Папы Римского, сосредотачивалась главным образом на расширении пространства практического правоприменения, своим творчеством компенсируя нараставшую слабость католической церкви, явившуюся оборотной стороной ее предыдущего всевластия. Завидная возможность говорить от имени Бога в течением времени начала оборачиваться нараставшим бессилием: поскольку вердикты пап носили писаный характер, а значит, были доступным источником, а поскольку Всевышний не мог чего-то не предвидеть, каждый последующий папа превращался в заложника юридического творчества своих предшественников. С распространением грамотности и в особенности книгопечатания эти противоречия стали легко выявляемы, что до поры до времени и преодолевалось схоластическими изысканиями, позволявшими расширительную реинтерпретацию неприкосновенных документов. Эффективность этого средства, впрочем, оказалась быстро исчерпываемой:

[246] Там же. С.41.

неизбежный рост сложности схоластических интерпретаций столь же неизбежно порождал нарастание их малопонятности, а следовательно, и неубедительности, тем самым открывая пространство для экспансии нового дискурса в первую очередь на массовое сознание малообразованных слоев населения. Именно в его новых его понятийных рамках и начинается поиск ответов на актуальные вопросы. Правда, новые смыслы изначально весьма сумбурны, и представляют собой, как мы видим, смешение ужаса, сомнений в могуществе церкви, любопытства и искушения.

NB! «На смену слегка фантазийной иконографии XIV в. с ее замками, кувыркающимися, словно игральные кости, с ее Зверем, неизменно предстающим в облике традиционного Дракона, и Богоматерью, не позволяющей ему подойти ближе, короче, с ее непременным и зримым божественным порядком и грядущей победой Бога, —на смену ей приходит видение мира, откуда мудрость исчезла вовсе. Это неистовый шабаш природы: горы рушатся и превращаются в равнины, земля извергает мертвецов, и кости проступают из могил; падают с неба звезды, горит земля, и всякая жизнь, иссохнув, устремляется к смерти. Конец перестает быть переходом к вечной жизни и ее предвестьем; это – нашествие ночной тьмы, поглощающей древний разум этого мира. Достаточно взглянуть на дюреровских всадников из Апокалипсиса — тех самых, посланных Богом: у Дюрера это отнюдь не ангелы Торжества и примирения, не глашатаи ясного, умиротворяющего правосудия, — а неукротимые воины, орудия безумного возмездия. Мир погружается в стихию разбушевавшейся Ярости. Победа остается не за Богом и не за дьяволом; победу празднует Безумие»[247]. «Что же возвещает это знание безумцев? Поскольку знание это запретно, оно, конечно же, является предвестьем царства Сатаны и одновременно конца света; высшего блаженства и последней кары; всевластия на земле и низвержения в преисподнюю. «Корабль дураков» плывет по стране

[247] Там же. С.42.

наслаждений, где желанию человека доступно все, по какому-то новому раю, ибо человек здесь не ведает больше ни нужды, ни страданий; и все же прежней невинности ему не обрести. Мнимое это блаженство есть торжество дьявола, Антихриста, это — подступающий вплотную Конец»[248].

Первоначальный ужас, впрочем, предсказуемо вытесняется любопытством. Апокалиптические ожидания не оправдываются, жизнь продолжается, и вообще не происходит ничего страшного. Напряжение спадает, и постепенно осознается новая реальность, в которой обнаруженное бессилие католической церкви перед наступающим Злом не сильно нарушило течение повседневности: его приход оказавшуюся непрочной онтологическую завесу католицизма не привел к немедленной катастрофе. И, подобно ребенку, оправляющемуся после первого испуга, католическая Европа начинает осмысливать новую реальность, представляющую собой уже смешение добра и зла. Последнее оказывается вовсе не столь страшным, более того, выясняется, что оно всегда присутствовало как часть повседневности, которая отныне подлежит интеллектуальной переработке и включению в базовую онтологию.

NB! «Безумие завораживает человека отовсюду. Фантастические образы, рожденные им, — отнюдь не мимолетные видимости, что скоро стираются с поверхности вещей. Странный парадокс: все эти порождения причудливейшего бреда были изначально скрыты в лоне земли как некая тайна, как недосягаемая истина. Предаваясь беззаконной власти своего безумия, человек наталкивается на правящую миром мрачную необходимость; зверь, преследующий его в кошмарных снах, в бессонные ночи, — это собственное его естество, то самое, что беспощадно обнажится в свете адской истины; вздорные образы, рожденные в незрячей простоте, — это великое, всесветное знание; и в охваченном смутой и безумием универсуме уже проступает его жестокий, последний предел. Эпоха

[248] Там же. С. 41-42.

Возрождения сделала все это множество образов выражением своих смутных предчувствий, ощущения, что мир полон опасностей· и загадок: видимо, поэтому они столь весомы, а прихотливая их фантастика — столь логична»[249].

Этот поворот дискурса логичным образом завершает процесс утери значимой части легитимности поддерживаемой католической церковью онтологии. Это не Зло пришло в мир, это церковь обманывала человечество, создав страшный образ дьявола – которого на самом деле нет. Безумие и разум меняются местами, маргинальное становится мейнстримом, а в дураках оказывается церковь со всей своей интеллектуальной свитой: «в эразмовском хороводе дураков немалое место отведено ученым людям: первыми идут Грамматики, за ними — Поэты, Риторы и Сочинители; затем Юристы; следом выступают «Философы, почитаемые за длинную бороду и широкий плащ», и наконец, сомкнув ряды, шествует неисчислимое воинство Богословов. Но знание не потому играет в глупости столь важную роль, что она, глупость, может хранить в себе какие-то его тайны; напротив, она — возмездие, настигающее беспорядочную и бесполезную ученость. Познание обретает в ней истину только потому, что само оно до смешного ничтожно и, вместо того чтобы обратиться к великой Книге опыта, утопает в книжной пыли и в праздных словопрениях; наука впадает в безумие и глупость как раз от избытка лженаук»[250].

Представляется, что у произошедшего в относительно краткий исторический период переворота средневекового сознания была и вполне материальная причина: да, схоластическая картина мира была ригидной, и в силу этого хрупкой, но ведь нечто должно было выявить эту хрупкость, сделав наглядной нерелевантность католической картины мира неким новым вызовам. Как правило, рефлексия следует за реальностью, а не наоборот: соответственно, должно было произойти нечто, не вписывающееся в

[249] Там же. С.42.
[250] Там же. С.44.

нормативный порядок вещей. Собственно, это «нечто», те вызовы, которые схоластика не могла предвидеть, а значит, и объяснить, мы достаточно легко обнаруживаем у Арриги. Весь XV век – это век бурного развития генуэзского цикла развития капитализма[251], в рамках которого происходит расщепление символической фигуры купца на торговую, производящую и, что самое существенное, финансовую ипостаси. Значимость эмансипации финансиста вообще трудно переоценить: он практически сразу становится уникальной фигурой, стоящей над всеми перипетиями экономической жизни, он независим от конъюнктуры рынка, поскольку может зарабатывать как на прибылях, т.е. успехе заемщика, так и на убытках, т.е. его банкротстве. Именно с его появлением и начинается капитализм как отдельный экономический уклад, запускающий свои циклы развития: на восходящей стадии цикла создается новая стоимость и вовлекаются в оборот новые территории и рынки, бурно развиваются торговля и производство, на нисходящей же рынки исчерпываются, прибыльность производства и торговли падают, и на первый план выдвигается уже финансовый капитал, сохраняющий свою прибыльность в силу своей способности зарабатывать на убытках[252]. К концу XV века финансовый капитал не только окреп, но и получил после экспедиции Колумба 1492 года фантастический импульс к своему усилению за счет вовлечения в европейский монетарный оборот огромного количества золота и серебра из латиноамериканских колоний.

Избыток монетарных средств на фоне прежнего объема товарного производства не мог не породить масштабных инфляционных процессов, с которыми средневековая Европа столкнулась впервые. Повсеместное обесценивание денег, а это было главным образом золото и серебро, «вечные» металлы, затрагивало все слои населения, обесценивало привычные статусы, но одновременно с тем возносило наверх новых «выскочек», и было наглядным обрушением основ, напрямую подрывавшим

[251] Арриги Дж. Долгий двадцатый век: Деньги, власть и истоки нашего времени. – М.: «Территория будущего», 2006. С. 161-181.
[252] Там же.

логику здравого смысла повседневности. Кроме того, избыток денег на фоне прежней товарной массы естественным образом порождал спрос на услуги, создавая соответствующие рынки – где далеко не последними были и услуги аморальные, наглядно демонстрировавшие возможность пренебрежения проповедуемыми католической церковью нравственными устоями. Происходящее не могло не восприниматься как наступление безумия и как предвестник того самого конца света, Зла, которое все же проникло в повседневный мир. Ситуацию «смешения всего» усугублял и тот очевидный факт, что для обретения сокровищ, т.е. для успешного грабежа колоний, отнюдь не требовались добродетели, проповедуемые католической церковью; скорее наоборот, выигрышным оказывалось их отсутствие.

Степень ценностных потрясений в тогдашней Европе и глубину запущенного инфляцией процесса социальных трансформаций позволяет почувствовать и понять приводимый Маклюэном сюжет из более поздней истории – когда австралийские аборигены получили от миссионеров стальные топоры. Традиционный каменный топор в культуре аборигенов был не просто редкостью: штучного изготовления, он «всегда служил основным статусным символом, подчеркивающим значимость мужчины» [253] и, насколько можно судить, его обретение было ключевым моментом инициации мальчика, переходящего в страту мужчин. Миссионеры же, «привезя с собой кучу острых стальных топоров, раздали их женщинам и детям», немедленно вызвав тем самым «катастрофическое падение мужского достоинства» [254] , и обесценивание всех статусов: в новой реальности мужчинам даже приходилось брать их у женщин взаймы, что стало символом распада иерархий власти и полной фрагментации социальной структуры аборигенов. Новый ресурс, «горячее» средство коммуникации в терминологии Маклюэна, оказался крайне разрушительным.

---

[253] Маклюэн Г. М. Понимание медиа: внешние расширения человека – М.: «Кучково поле», 2003. С29.
[254] Там же.

Представляется, что тут будут уместны некоторые промежуточные теоретические обобщения. Любая политическая система базируется на обороте материальных ресурсов, но наиболее существенным представляется даже не сам этот оборот, а направление инвестирования избыточного ресурса, прибавочного продукта, возникающего в результате функционирования системы: именно оно определяет статусное распределение, задавая возможности, а вместе с ними – и критерии вертикальной мобильности [255] . Действительно, наиболее перспективной становится карьера, с одной стороны, опирающаяся на ресурсную базу, а с другой – на общественное признание сферы деятельности как важной и значимой. Выбор направления вложения избыточного ресурса, в свою очередь, не произволен, а определяется доминированием в политсистеме того либо иного типа института, которых Дюмезиль у индоевропейцев в свое время обнаружил три: это институт власти (символическая фигура бога-вождя), институт влияния (символическая фигура бога-жреца) и экономический институт (символическая фигура бога-купца) [256] . В католической системе, где доминирует институт влияния, церковь инвестирует избыточный продукт в укрепление своей легитимности, т.е. в создание социальных благ, это культура, искусство и наука, укрепляющих субъектность общества в целом: нормы и поддерживающая их система ценностей не терпят разрушающей их эксключивности, и тяготеют ко всеобщности. В системе же с доминированием купца, и тем более – купца в ипостаси финансиста, избыточный продукт инвестируется главным образом в индивидуальное потребление, максимизация которого возможна в первую очередь за счет расщепления общества на индивидов.

И тут возникает, наверное, самый интересный момент, связанный с особенностями функционирования денег как товара. Деньги в этом качестве представляют собой безличную силу, тяготеющую к обретению максимально

[255] Коктыш К.Е. Дискурс рационализма, свободы и демократии. – М.: МГИМО-Университет, 2021.
[256] Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. Главная редакция восточной литературы. - М.: 1986.

возможной прибыли за минимально возможное время: возможность их наиболее быстрого оборота и будет задавать планку конкуренции. Скорость этого оборота и уровень прибыльности, впрочем, ограничены нормами, как юридическими, так и этическими: самые быстрые способы максимизации прибыли всегда деструктивны, как, например, непосредственный грабеж или торговля наркотиками, и они, как правило, нелегитимны, нелегальны и порицаемы. Тут мы не делаем открытия: нерегулируемые рынки, не обеспеченные доверием, а последнее возникает именно как следствие общих этических норм, превращаются в самодеградирующие, описанные Акерлофом[257]. Нормы же задаются двумя другими институтами, власти и влияния: воспрещая возможность деструктивного заработка, квалифицируя его как недопустимый и наказуемый, они ограничивают потенциал деструкции и тем самым превращают силу денег в позитивную, делая нормативно выгодным «долгое» инвестирование, отвечающее потребностям общества в целом. Наиболее уместной тут представляется метафора воды, налитой в стакан: будучи ограниченной его стенками, она будет стремиться вверх, но если стакан разбить, предоставив воде полную свободу, она разольется, заняв максимально возможное пространство. Собственно, в этом контексте история становления Нового времени вполне может быть описана как освобождение «силы денег» из-под нормативного контроля католической церкви, причем освобождение не стихийное, а вполне осознанное.

Собственно, хронология подтверждает взаимосвязь инфляции и «дискурса безумия»: все кроме одного упомянутые Фуко литературные произведения с «кораблем дураков», где в дураках, т.е. в проигрыше вследствие внезапного обесценивания денег, так или иначе оказывалось большинство, написаны через несколько лет после колумбового открытия, когда потоки золота уже потекли в Европу, и инфляционные процессы стали повсеместными. Таким образом, приходом «зла», подорвавшим

[257] Акерлоф Дж. Рынок «лимонов»: неопределенность качества и рыночный механизм. // Thesis 1994, вып. 5.

легитимность католической церкви, стало появление нового золота. Однако сама логика формирования нового дискурса, вполне последовательно, шаг за шагом ведущая к дискредитации схоластики и католической церкви в целом, и именно на нее возлагающая ответственность за нарушенный порядок вещей, и активное использование для ее продвижения недавнего изобретения Гуттенберга, печатного станка, что автоматически превращало любое сочинение в событие, но было совсем недешевым удовольствием, заставляет предположить за всем происходящим наличие актора, который имел свои интересы, свою стратегию в части их реализации, и волю и ресурсы для ее реализации.

Действительно, деньги, еще одно «горячее» средство коммуникации, будучи консолидированными в одних руках, а не распыленными, на самом деле могли влиять и на формирование политических взглядов. Логично предположить, что новый собственник, волею судьбы и ценой своих усилий ставший обладателем сокровищ, будет иметь свои осознаваемые интересы, которые как минимум будут состоять в легитимации своего нового качества. Наиболее консолидированный класс таковых, выигравшим от колумбовых открытий не менее, чем Испанская империя, представляли собой бывшие генуэзские купцы, с 1407 года, момента создания первого банка «Каса ди Сан Джорджо»[258], переквалифицировавшиеся в финансистов. Что существенно, в своем относительно свежем историческом опыте те имели опыт хрупкости тактических преимуществ. Собственно, их выход в финансы в начале XV века стал вынужденной мерой: после того, как распалась евразийская торговая система, стрежнем которой Великий шелковый путь, и центральноазиатский торговый маршрут в Китай стал опасным, контроль Генуей его черноморского «терминала» утерял свою прибыльность. Начавшийся упадок завершил рост османского могущества в Малой Азии,

[258] Арриги Дж. Долгий двадцатый век: Деньги, власть и истоки нашего времени. – М.: «Территория будущего», 2006. С. 203.

приведший к коллапсу их господства на Черном море[259], и генуэзские купцы, сохранившие деньги, но не торговые проекты, обнаружили себя уязвимыми перед собственным же «раздутым военно-коммерческим аппаратом»[260] – т.е. перед своей аристократией, прежде бывшей надежным партнером купцов, а в новой реальности рассматривавшей их как свою потенциальную добычу. Таким образом, весь XV век генуэзские банкиры решали две актуальнейшие задачи: обеспечения собственной безопасности[261], в итоге эта проблема была решена за счет организации тесного взаимодействия с бедными на тот момент и нуждавшихся в деньгах вновь возникнувшими иберийскими государствами, Испанией и Португалией[262], и поиска новых проектов – где экспедиция Колумба оказалась крайне успешным прорывом.

Представляется, что именно этот коллективный опыт генуэзских финансистов, столкнувшихся с непрочностью гарантий государства и церкви, и на протяжении почти столетия интенсивными усилиями преодолевавших эту проблему путем ряда тактических побед, делал актуальным для них запрос на создание системных гарантий легитимности своего богатства. Можно предположить, что естественный гарант порядка вещей, хранитель норм и законодатель в лице католической церкви, воспринималась ими скорее как проблема, если не угроза: полномочия папы Римского творить новые нормы делали обладание богатством преимуществом тактическим и, вполне возможно, временным, а потому и непрочным. Особенно актуальным стал этот запрос после открытия Нового Света, где генуэзцам удалось сорвать «джек-пот», и они стали располагать уже весьма существенным объемом богатства, что, в свою очередь, повышало опасения в части возможности экспроприации со стороны церкви. В этом контексте «дискурс безумия», потрясший всю Европу и изрядно сокративший легитимность церкви, становится куда более осмысленным и

[259] Там же. С. 166.
[260] Там же. С. 167.
[261] Там же. С. 168.
[262] Там же. С. 169.

логичным, если рассматривать его не только и не столько как стихийную реакцию на инфляционные процессы и рефлексию происходящего интеллектуалами своего времени, но и как «социальный заказ» вновь возникнувшего банкирского класса на дискредитацию схоластики как главного инструмента нормоприменения церкви. В пользу этого предположения говорит и значительное присутствие генуэзского капитала в голландском Антверпене [263] : именно из Голландии родом большинство сочинений с продвижением дискурса «дурака». Представляется, что и превращение Антверпена в плацдарм для реализации дискредитирующих католическую церковь амбиций был неслучайным: тот еще с середины XIII века был одним из мест, где нашла себе верный приют ересь «свободного духа», с распространением которой по Европе жестко, однако с переменным успехом, боролась католическая церковь[264] [Cohn 1957], и именно там эти амбиции могли опираться на мощную сетевую социальную поддержку «снизу». Действительно, сумятица в умах, направляемая против авторитета церкви, и существенно его расшатывавшая, делала любую попытку возможной экспроприации с ее стороны изначально крайне сомнительным предприятием с неопределенным исходом. Действительно, сумятица в умах, направляемая против авторитета церкви, и существенно его расшатывавшая, делала любую попытку возможной экспроприации с ее стороны изначально крайне сомнительным предприятием с неопределенным исходом.

Кроме того, слабость католической церкви развязывала генуэзским банкирам руки в части обретения влияния на королевскую власть. Арриги пишет, что «к 1519 году силы генуэзского капитала уже хватило, чтобы он мог сыграть решающую роль в избрании тогдашнего испанского короля Карла V императором вместо французского короля Франциска I. В тот раз германские князья-выборщики никогда бы не избрали Карла, если бы Фуггер не помог ему наличностью, а еще сильнее — своим могучим кредитом. Но

[263] Там же. С. 177.
[264] Cohn N. The Pursuit of the Millennium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages. New Jersey, Essential Books, 1957.

эта операция никогда бы не увенчалась успехом, если бы генуэзские купцы-банкиры не мобилизовали свои векселя, чтобы Фуггеры и Вельзеры получили в свое распоряжение деньги, необходимые им немедленно и в разных местах, чтобы купить голоса немецких князей»[265].

На какой-то период времени между церковью и вновь возникнувшим банкирским классом возникает шаткое равновесие: каждая из сторон достаточно сильна, чтобы сохранить свою зону влияния, и вполне слаба, чтобы нанести контрагенту решающий удар. Можно предположить, что каждая из сторон собирается с силами. Развязка наступает в октябре 1517 года, когда католическая церковь решается перейти в наступление. Не рискуя опираться на дискредитированную схоластику, она находит опору в почти забытом инструменте индульгенции, и буллой папы Льва X вводит его в оборот. Тем самым была предпринята попытка если не экспроприации банкиров, то взятия денежного оборота под свой контроль. Действительно, в экономическом смысле индульгенция представляла собой идеальное средство аккумулирования избыточной денежной массы: индульгенций было ровно столько, сколько потребителей, при полной невозможности последних поставить под сомнение качество приобретаемого товара. Не вызывает сомнений, что в случае удачи этого предприятия именно церковь превратилась бы в главного держателя богатств, тем самым нивелировав выросшее в Европе влияние банкиров. Но ответ следует мгновенно: уже через две недели после обнародования буллы Лютер публикует свои «95 тезисов». И, хотя формальным поводом для его протеста становятся злоупотребления архиепископа Альбрехта фон Гогенцоллерна, который увидел в индульгенциях средство выплатить свой долг влиятельному аугсбургскому банкирскому дому Фуггеров[266], который, как мы уже знаем, тогда в партнерстве с генуэзцами готовился к избранию «своего» императора, вызывают сомнения оба этих факта.

---

[265] Арриги Дж. Долгий двадцатый век: Деньги, власть и истоки нашего времени. – М.: «Территория будущего», 2006. С. 176.

[266] Бейнтон Р. На сем стою: Жизнь Мартина Лютера. – М.: 1996. С.46.

Так, маловероятно, что за эти две недели злоупотребления могли принять столь существенный масштаб, чтобы вызвать негодование Лютера. Столь же маловероятно, что за эти две недели Лютер успел подготовить свой фундаментальный труд «95 тезисов». Впрочем, он и сам признавался, что он начал работать над своим учением как минимум за два года до того, с 1515 года [267] . В равной мере в пользу того аргумента, что протестантское контрнаступление было хорошо подготовлено заранее, говорит и быстрое появление его единомышленников, если не конкурентов, чуть менее известных, но в свое время сыгравших значительную роль в становлении и распространении протестантизма – речь о Томасе Мюнцере, Ульрихе Цвингли и Мартине Бюсере, и, что наиболее существенно – активное использование Лютером и остальными деятелями протестантизма печатного станка, свидетельствующее об отсутствии какой-либо стесненности в средствах. Так, за первые десять лет существования протестантизма было напечатано 6 миллионов брошюр, его пропагандирующих, из которых не менее четверти принадлежало перу Лютера. Но самым главным соображением, заставляющим заподозрить в истории с протестантизмом значимую роль банкиров, является сакрализация новым учением денег, доведенная до логического конца уже Кальвином с его учением о предопределении.

Последний по сути и формулирует когнитивный код пуританства, названный Вебером «духом капитализма», окончательно оформившийся позже в «Вестминстерском исповедании» 1647 г., и по сути ставший основой когнитивного кода Современности. Не Бог существует для человека, а человек для Бога, «тех людей, которые предопределены к жизни, Бог еще до основания мира избрал для спасения во Христе и вечного блаженства по вечному неизменному намерению своему, тайным решением и свободной волей своей; и сделал Он это из чистой и свободной милости и любви, а не

[267] Метаксас Э. Мартин Лютер. Человек, который заново открыл Бога и изменил мир. – М: Эксмо, 2019. С. 106-120.

потому, что видел причину или предпосылку этого в вере, добрых делах и в любви, в усердии в чем-либо из перечисленного или в каких-либо других чертах сотворенных им созданий: свершил Он все это к вящей славе высокого милосердия своего»[268]. Добро и зло, любые ритуалы не имеют смысла: «прилагать масштабы земной «справедливости» к суверенным решениям Всевышнего бессмысленно и к тому же оскорбляет Его величие», поскольку «угодно Богу тех, коих он определил к вечной жизни, и только их, в назначенный и подходящий час призвать посредством слова и духа Его... Он вынет из их груди каменное сердце... и даст им сердце живое, Он обратит их волю и предназначит их для блага всемогуществом своим...»[269]. Человек оказывается «в неслыханном дотоле внутреннем одиночестве»[270], бегство из которого он может находить только в постоянной практической деятельности, которая должна дать подтверждение его спасенности – а мерилом успешности последней являются только и исключительно деньги. По сути, обладание последними становится самодостаточным свидетельством личной спасенности. Легко заметить, что в рамках этой концепции банкиры не просто получали долгожданную легитимацию – в новой онтологии они становились уже не бывшими грабителями, преступным образом обретшими свои капиталы, а де-факто наиболее близкими к Всевышнему людьми.

Таким образом, Новое время начинается с деинституализации церкви: этот традиционный институт влияния, формирующий правила и нормы, не просто сокрушается, но и фактически замещается вошедшим в политику банкиром, т.е. купцом, открывшим политическую силу финансов: именно последний в рамках новой онтологии фактически присваивает себе функцию нормотворчества, причем с заведомо отсутствующими рамками – поскольку добро и зло больше не имеют значения. Возможно, изначально антагонизм финансиста и католической церкви был ситуативным, и тот вряд ли ставил

[268] Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. М.: АСТ, 2020. С.140
[269] Там же. С.140, 142.
[270] Там же. С. 141.

перед собой несвойственную ему задачу переустройства преставлений о миропорядке – скорее, он просто сражался за обеспечение собственной легитимации. Тем не менее, логика эскалации и повышения ставок в этой борьбе привела к куда более системным последствиям, нежели это можно было предвидеть. В результате католическая онтология перевернулась, заместившись картиной мира и системой ценностей купца, и место верховенства идеи Бога заменили вполне земные, материалистичные основания.

Институты и когнитивная емкость католической и протестантской метафор

Легко увидеть, что протестантский переворот стал заменой одной крайности на другую. Ригидная католическая онтология, где воля папы Римского жестко регламентировала «сверху» ценностный и онтологический порядок вещей, в изрядной степени держась на культивируемом страхе перед Чистилищем, заменилась на свою противоположность: в новой картине мира источником знания становится эмпирическая реальность, а источником морали – сам человек. Освобождение от онтологических рамок было впечатляющим, а широта открывшихся для освоения пространств не могла не захватывать дух: не случайно Лютер первое время после провозглашения им нового учения подписывал свои письма псевдонимом Eleutherius (в переводе с древнегреческого – «Свободный»)[271]. Правда, предложенная Лютером метафора оказалась, как мы вскоре увидим, не менее категоричной: жесткий идеализм заменился на столь же категоричный материализм.

Смена католической метафоры на протестантскую на самом деле вела к тектоническим переменам, которые, впрочем, стали реализовываться не одномоментно, а постепенно. Тем не менее, они касались абсолютно всего: картины мира, системы ценностей, понятия рационального, способа

[271] Пущаев Ю. 15 интересных фактов о Мартине Лютере // Фома. 31.10.2017.

социальной интеграции и организации, экономики и политики. Так, менялось само понятие ценного: если в католической реальности церковь сохраняла монополию на ценностную систему, то теперь оценивание становилось прерогативой индивида. Последний же нормативным образом мог исходить только из вполне прагматичного рационализма обретения материального благосостояния, легитимированного необходимостью добывать доказательства личной спасенности. Это порождало целый ряд новых стимулов для экономики, но одновременно нивелировало прежние, причем крайне значимые. Так, стали проблематичными прежние смыслы таких критичных нематериальных активов, как наука и искусство. В прежней реальности их значимость определялась церковью, которая императивным образом присваивала им ценность, тем самым задавая критерии вертикальной мобильности и статусного распределения. Это присвоение было отнюдь не произвольным: при всем своем всевластии церковь была ограничена телеологией приближения Града Земного к Граду Небесному, в силу чего и должна была культивировать соответствующие надындивидуальные смыслы, т.е. воспроизводить общество в его целостности. В новой же реальности смыслы оказались ограничены соображениями утилитарной полезности индивида: все, что не подпадало под этот критерий, едва ли могло быть оценено, в силу чего становилось проблематичным и по сути внестатусным занятием одиночек, так или иначе подпадающим под определения «чудачества».

Это весьма быстро породило трансформацию самого понятия науки, того, что полагается наукой и научностью: новый язык рационального описания реальности диаметрально противоположен прежней интеллектуальной традиции. Фуко по этому поводу пишет, что «язык XVI века был по отношению к себе в положении непрерывного комментария, но комментарий может функционировать лишь при наличии языка, который безмолвно предшествует речи, посредством которой делается попытка заставить его заговорить. Чтобы комментировать, необходима

предварительная безусловность текста»[272]. Таким безусловным текстом, разумеется, было Священное писание в его трактовках католической церковью. В новой же онтологии такой точки опоры изначально нет, да ее и не может быть: отныне целью становится не выявление общего, а напротив, его деконструкция, с целью выявления прежде неведомых законов природы, где поиск становится самоценным и самодостаточным, и где «язык будет расти без начала, без конца и без обещания[273]. Наука разделяется на две сферы, на естественные науки и на социальные, но в обоих случаях происходит решительный разворот от индукции к дедукции.

Востребованность такого поворота вполне очевидна. Ставший центром политсистемы купец в ипостаси финансиста, обнаружив силу денег в качестве «горячего» средства коммуникации, теперь ждал и требовал от наук открытий и прорывов, которые обеспечили бы появление новых «горячих» средств, т.е. новых технологий, которые с началом колониальной эпохи обрели крайнюю актуальность и востребованность. И последние не заставили себя ждать: познание природы, освободившись от предзаданных онтологических рамок, действительно получило сильнейший и плодотворный импульс к своему развитию. Основанные на эмпирических исследованиях и опыте естественные науки становятся основой прогресса, вместе с ним формируя и новую парадигму познания. Меняется методологический аппарат: прежде господствовавший синтез, когда любое исследование предполагало познание во всем предопределенной католической доктриной высшей воли и замысла, практически полностью уступает место анализу.

NB! «Картезианская критика сходства — иного рода. Это уже не мышление XVI века, обеспокоенное самим собой и начинающее отделываться от своих наиболее привычных фигур; это классическое мышление, исключающее сходство как основную практику и первичную

---

[272] Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: A-cad, 1994. С.112.
[273] Там же. С.80.

форму знания, обнаруживая в нем беспорядочную смесь, подлежащую анализу в понятиях тождества и различия, меры и порядка»[274]. «Деятельность ума …теперь состоит не в том, чтобы сближать вещи между собой, занимаясь поиском всего того, что может быть в них обнаружено в плане родства, взаимного притяжения или же скрытым образом разделенной природы, а, напротив, в том, чтобы различать: то есть устанавливать тождества, затем необходимость перехода ко всем степеням удаления от них»[275]. «Отныне подобие — не форма знания, а, скорее, повод совершить ошибку, опасность, угрожающая тогда, когда плохо освещенное пространство смешений вещей не исследуется. «Заметив какое-нибудь сходство между двумя вещами, – говорит Декарт в первых строках «Правил для руководства ума», — люди имеют обыкновение приписывать им обеим, даже в том, чем эти вещи между собой различаются, свойства, которые они нашли истинными для одной из них»[276].

Схожим путем, по сути, в рамках той же методологии, двинулись и социальные науки. В отношении их тоже существует сильнейший запрос, и он сводится к организации общественной жизни на новых основаниях. И главной проблемой, подлежащей решению, становится социальное доверие – каким образом оно возможно в новой реальности? Дело в том, что смена парадигмы на протестантскую очевидным образом подрывала его прежние основы. В отрицаемой католической реальности доверие являлось результатом интеграции общества на основе веры, оно возникало вследствие как следствие универсальных ценностей, разделяемых всем обществом. Де-факто его производителем и гарантом был институт церкви: он создавал моральные нормы, поддерживал и контролировал их исполнение, на системной основе выявляя случаи их нарушения, и накладывая вытекающие из этого санкции. В новой же протестантской реальности ценностная интеграция перестала быть возможной, в ней автоматически воцарялся

[274] Там же. С.87
[275] Там же. С.90.
[276] Там же. С.85-86.

моральный и ценностный плюрализм: из постулата о нормативности индивидуального диалога со всевышним автоматически вытекает право каждого на собственную систему ценностей, которая вовсе не обязана коррелировать с другими. Единственным объединяющим фактором становится практика, правда, не любая, а главная, отвечающая новому рационализму, и как-то связанная с ценностями: речь идет о практике добывания доказательств собственной спасенности, т.е. денег. Но практика эта индивидуальна и конкурентна, а потому никакого доверия из ее наличия автоматически не вытекает: из предполагаемой спасенности одного отнюдь не вытекает спасенность другого. Решение, впрочем, находится в подчинении этой практики процедуре, регламентации ее сводом условий и правил, соблюдение которых приводит к результату, а нарушение влечет санкции: тогда последнее становится возможным как результат общей структурной, по сути этологической, включенности. И довольно быстро главным интегратором, вокруг которого начинает реорганизовываться новая социальная реальность, становится регламентация процедуры заработка, и распространение метафоры товарности на огромное количество вещей повседневности, которые до этого товаром не являлись[277]. Именно это становится основой новых дисциплинарных управленческих технологий, практически избавленных от ценностных издержек: последние оказались крайне востребованы с началом расширенного мануфактурного производства, а затем и промышленной революции.

NB! «Если экономический взлет Запада начался с техник, которые сделали возможным накопление капитала, то можно сказать, пожалуй, что методы управления «накоплением людей» обеспечили политический отрыв от тех традиционных, ритуальных, дорогостоящих и насильственных форм власти, которые скоро вышли из употребления и сменились тонкой, рассчитанной технологией подчинения. В сущности, эти процессы –

[277] Прудон П. Что такое собственность? Исследование о принципе права и власти М.: Республика, 1998. С. 134

накопление людей и накопление капитала – неотделимы друг от друга; невозможно было бы решить проблему накопления людей без роста производственного аппарата, способного их содержать и использовать; напротив, техники, делающие полезным кумулятивное множество людей, ускоряют накопление капитала. На менее общем уровне технологические изменения производственного аппарата, разделение труда и выработка дисциплинарных методов были связаны очень тесными отношениями. Каждый из этих процессов сделал возможным и необходимым другой, каждый послужил моделью другому. Дисциплинарная пирамида образовала маленькую клетку власти, где были предписаны и стали эффективными разделение, координация и контроль заданий, а аналитическое дробление времени, жестов и телесных сил образовало рабочую схему, которую можно было легко перенести с подчиняемых групп на производственные механизмы; массовый перенос военных методов на организацию промышленности служит примером такого моделирования разделения труда, которое ориентировано на образец, заданный схемами власти. Но, с другой стороны, технический анализ процесса производства, его «механическое» расчленение были перенесены на рабочую силу, призванную обеспечивать этот процесс: результатом переноса стало создание дисциплинарных машин, объединяющих в целое и увеличивающих индивидуальные силы. Можно сказать, что дисциплина – единый метод, посредством которого тело с наименьшими затратами сокращается как «политическая» сила и максимально увеличивается как полезная сила. Рост капиталистической экономики породил специфическую модальность дисциплинарной власти: ее общие формулы, методы подчинения сил и тел, короче говоря, «политическая анатомия» могут работать в самых разных политических режимах, аппаратах и институтах»[278].

[278] Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999. С. 323-325.

Несложно увидеть, что по сути, речь шла об фактической экспансии, на уровне прикладной практики, естественнонаучных подходов на социальную реальность: методы овладения неживой природой, ее организации и управления ею, экстраполировались на природу социальную. В рамках колониальной парадигмы развития это оказалось вполне успешным: основанные на протестантизме политэкономические системы, вначале голландская, а затем – британская, превратились в фабрики, на основе дисциплины обеспечивающие расширенное воспроизводство технологических преимуществ; последние превращались в ценный ресурс, «горячие» средства коммуникации, позволяющие правящему классу деконструировать политсистемы колоний, заявлять права собственности на их ресурсы, и вовлекать их в свой оборот. В этом плане мы подходим к ответу на вопрос о выявленной Арриги цикличной природе развития капитализма, когда на начальном восходящем этапе цикла неизменно происходил бурный экономический рост, доминировал торговый и промышленный капитал и создавалась новая стоимость, а затем, по достижении пика, рост затухал, промышленный и торговый капитал перетекал в финансовый, и экономическая система начинала накапливать дисфункции и входила в кризис. Выход из последнего неизменно находился не только в смене центра накопления капитала и изменении механизмов извлечения прибыли, но и, что представляется более существенным, в вовлечении в капиталистический оборот новых территорий. Этот алгоритм был неизменным на протяжении генуэзского цикла развития капитализма – тогда в оборот были включены американские колонии, голландского, включившего в оборот страны Африки и Юго-Восточной Азии, британского, включившего в оборот Индию и Китай, и нынешнего американского, на протяжении которого капиталистическая система стала на некоторый период времени глобальной.

Представляется, что базовая причина циклов как раз в когнитивной емкости протестантской метафоры: она не предполагает иных

экономических смыслов, нежели индивидуальное потребление, которое в отсутствие надындивидуальных целей по природе своей преимущественно материально. Надындивидуальные цели, за исключением цели обеспечения безопасности, отсутствуют в протестантизме структурно: в условиях ценностного плюрализма институт, правомочный их формулировать и поддерживать, невозможен в принципе. И проблема не только в том, что материальное потребление по природе своей конечно, но и в смыслах, производимых такими нематериальными активами, как наука, образование и искусство: в парадигме доминирования в политсистеме купца инвестирование в них рационально постольку, поскольку может способствовать достижению главной цели в виде максимизации прибыли. Собственно, это вполне объясняет пуританский минимализм в отношении искусства в период его доминирования: последнее совершенно логично воспринималось по большому счету как бессмысленная, т.е. не ведущая к цели в виде обретения доказательств спасенности, издержка. Таким образом, логика каждого цикла оказывается подчинена прагматике купца в его ипостаси финансиста. На начальном этапе появление новых рынков и новых товаров открывает пространство для создания в метрополии мощной промышленной структуры для их освоения, что делает выгодным инвестирование в создание новых производств и новых рабочих мест, и стимулирует дисциплинарную структуризацию собственного социального пространства: последнее превращается в часть экономической машины, направленной на внешнюю экспансию. По мере освоения рынков и их затоваривания созданная ранее экономическая инфраструктура становится избыточной, экономика начинает стагнировать, и главным средством приложения избыточного капитала и извлечения прибыли становятся уже сами метрополии. На какой-то период это закономерным образом приводит к росту благосостояния метрополии, когда некоторые блага, прежде доступные только правящему классу, становятся всеобщими. Затем, по мере затоваривания, начинается новое раздробление и следующее за ним

имущественное расслоение: капитал, ищущий своего применения, создает рынки новых потребностей, и последние, за исчерпанностью внешних источников, возникают уже за счет деконструкции прежде созданной для экспансии промышленно-экономической машины. Та теряет свою субъектность, становясь новой питательной средой для финансового капитала и сама уже, вместе с привязанным к ней обществом, превращается в объект извлечения прибыли, «разбираясь» в соответствии с индивидуальными потребностями. Расширение же рынка потребностей в условиях отсутствия ограничителей, т.е. наличия морального плюрализма и отсутствии нормативных институтов, на самом деле может оказываться практически безграничным, что и порождает эффект декаданса.

В этом плане трудно не увидеть аналогии с Римом эпохи перехода от республики к империи: тогда могущественная военная машина, перемолов всех врагов Рима, а вместе с ними – и возможность дальнейшего обеспечения притока ресурсов извне, немедленно превратилась из высокоэффективного инструмента добывания ресурсов в непосильное для республики экономическое бремя. Как известно, армия тогда развернулась против самого Рима: из монопольного бенефициара завоевательных походов правящий класс надолго превратился в объект экспроприации. Правда, в условиях Рима дальнейший выход был найден в переходе к новой парадигме: ответом на исчерпание экстенсивного пути развития стало открытие возможности пути интенсивного. Оформившаяся в империю властная иерархия создала надындивидуальные смыслы, далеко выходившие за пределы императива обеспечения безопасности, и тем самым сделала выгодными инвестиции в них, тем самым обеспечив расцвет искусств и наук. Окончательно же закрепило их значимость появление новой нормативной иерархии, сменившей ценностный плюрализм политеизма монотеизмом – вначале государственным диоклетиановским, а затем христианским. В условиях же Нового времени, сократившего расстояния, открывшего новые территории и

новые технологии, экстенсивное развитие оказалось возможным продлевать намного дольше.

Представляется, что Томас Гоббс, конструируя свое государство, отдавал себе отчет в такого рода опасности, бескомпромиссно настаивая на том, что «власть суверена в государстве должна быть абсолютной[279]: в отсутствие иерархий общество не защищено от того, чтобы превратиться из субъекта в объект. Купец в ипостаси финансиста не может генерировать долгосрочные надындивидуальные смыслы, поскольку они ограничены сроком инвестиционного цикла, и в тех случаях, когда они возникают, они проектны, а не институциональны. Сняв вопрос об иерархии власти, Гоббс решил, правда, только отчасти, и вопрос об ограничении ценностного плюрализма, вменив власти протестантскую телеологию, в силу чего англосаксонская реальность надолго остается хоть формально, но связанной с высшими смыслами, оставляющими возможность метафизики. В рамках этой телеологии власть должна способствовать добыванию своими подданными доказательств своей спасенности, тем самым оказываясь на службе английского купца, но вместе с тем обретая полномочия поддержания непротиворечивой ценностной системы. Для английской реальности, где столетием раньше произошло слияние власти и церкви, такое институциональное решение было вполне логичным. «Свобода подданных заключается в свободе делать то, что не указано в соглашениях с властью. … Свобода подданных заключается поэтому лишь в тех вещах, которые суверен при регулировании их действия обошел молчанием, как, например, свобода покупать и продавать и иным образом заключать договоры друг с другом, выбирать свое местопребывание, пищу, образ жизни, наставлять детей по своему усмотрению и т.д.»[280].

Насколько эта твердость Гоббса было существенной, стало понятно после наступления эпохи Просвещения, которая сделала конструирование

[279] Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Соч. в 2-х т. Т.2. – М.: Мысль, 1991. С.162.
[280] Там же. С.165.

власти нормативным: последняя перестала быть сакральной, став полностью земной и создаваемой людьми. Более того, после Вольтера власть стала сущностью постоянно оспариваемой: из вольтеровского постулата, что свобода – это то, что исчезло с появлением государства и собственности, логичным образом следует, что государство по сути своей ей антагонистично, соответственно, смысл отстаивания свободы состоит в постоянном противостоянии подозреваемым происка государства. Характеризуя всю гражданскую и церковную историю как «хронику преступлений» [281], а католическую теологию как «идолопоклонство» [282], Вольтер в качестве альтернативы предлагает по сути антиинституциональное решение, высшие ценности свободы, равенства и братства, которые «естественным образом» свойственны человеческому обществу в его «первозданном состоянии», утраченном «по трусости и глупости», и которое, разумеется, надлежит вернуть[283].

Легко заметить, что при такой постановке вопроса у власти в принципе не оказывается мандата на контроль и поддержание этической системы и на производство надындивидуальных смыслов, а ситуация, когда бы она попыталась это сделать, немедленно была бы интерпретирована как ее наступление на свободу. С учетом падения авторитета католической церкви и начавшегося процесса секуляризации это означало фактическое отсутствие института, который мог бы производить и поддерживать надындивидуальные смыслы: единственно дееспособным в новой реальности был институт купца с его вполне земными интересами. Таким образом, Просвещение соединило протестантскую онтологию с практикой конструирования власти и завершило процесс разворота к тотальному

[281] Вольтер. Философские диалоги и фрагменты // Вольтер. Избранные произведения. - М.: 1947. С.495
[282] Там же. С.511.
[283] Там же. С. 475-476.

материализму, в рамках которого «место истины занимает вероятность или, точнее, возможность расчета»[284].

Рационализм действительно возможен только как способ оценки средств достижения цели[285], вне таковой он не имеет смысла. Но цели в новой системе мог ставить только символический купец, в новой реальности выступающий в качестве финансиста: обретя власть над другими институтами он, подобно древнеримской военной машине, вынужденной для сохранения себя постоянно искать объект применения своей силы и, за исчерпанием врагов вовне, обрушивать свою мощь на собственную политсистему, стал повсеместно искать приложения своим капиталам. В итоге единственно значимым смыслом, который может быть подкреплен ресурсами, становится интерес, «сама же истина постепенна превращается в пустую фразу - и этот исторический процесс в обществе получает благословение прагматизма, который, в свою оче*р*едь, делает то же самое в философии» [286] . Жертвой становится само понятие объективности. Собственно, в этом плане вполне логично появление позитивизма Огюста Конта, предпринявшего яркую попытку отрефлексировать существующую социально-экономическую систему, определяя реальность как самодостаточную и разумную *per se,* обосновать ее логичность на чисто материалистичных основаниях, и очертить сферу компетенции своей «новой философии». По Конту, познание должно быть ограничено «постоянным обязательством ограничивать все наши умозрения действительно доступными исследованиями, рассматривая эти реальные отношения либо по сходству, либо по последовательности, как могущие составлять для нас только простые общие факты, которые нужно всегда стремиться свести к возможно меньшему количеству, не рассчитывая когда-либо, сообразно основному характеру положительного мышления, проникнуть в тайну их образования. Но если это действительное постоянство естественных связей

[284] Хоркхаймер М. Затмение разума. К критике инструментального разума. - М.:Канон+, 2011. С.54.
[285] Там же. С. 8-9
[286] Там же. С.54.

есть на самом деле единственно доступное нашей оценке, то оно одно также вполне достаточно для удовлетворения всех наших потребностей, как созерцания, так и направления нашей деятельности»[287].

По сути это чистый релятивизм, что Конт и признавал – «единственная существенная характерная черта нового философского мышления, которая не была бы еще непосредственно указана словом положительное, состоит в его необходимой тенденции заменять всюду абсолютное относительным»[288], «все главные свойства <позитивного> метода в сущности ничем не отличаются от свойств всеобщего здравого смысла»[289], а «истинный философский дух всюду состоит преимущественно в систематическом расширении простого здравого смысла на все действительно доступные умозрения; их область совершенно тождественна»[290]. Конт весьма прикладным образом формулирует критерии истины, довольно последовательно обнаруживая последнюю в сочетании «достаточного сходства чувств и известного совпадения интересов»[291], а «назначение всего нашего существования — одновременно личного и социального — в беспрерывном улучшении не только нашего состояния»[292].

По идее, декларировавшиеся Контом амбиции состояли в попытке создать когнитивную альтернативу католицизму на рациональном основании здравого смысла – «единственно положительная философия может постепенно осуществить этот великий план всемирной ассоциации, который католичество в средние века начертало впервые, но который в основе был по существу несовместим, — как это вполне доказал опыт, – с теологической природой философии католицизма, установившей слишком слабую логическую связь, чтобы быть способной проявить такую социальную

[287] Конт О. Дух позитивной философии. Слово о положительном мышлении. Ростов на Дону, Феникс, 2003. С.80-90.
[288] Там же. С.127.
[289] Там же. С.128.
[290] Там же. С.129.
[291] Там же. С.97.
[292] Там же. С.157.

силу»[293]. Однако, представляется, что куда более реальной амбицией было формулирование практических целей и задач своей философии, встраивание ее в существующую систему отношений – ведь «реальный порядок почти всегда уступает в мудрости искусственной экономии, устанавливаемой нашим слабым человеческим вмешательством в ограниченных, доступных ему пределах»[294]. По сути Конт создает рынок социальной науки, задавая ей функционал в рамках задач купца-финансиста. Возможно, именно в силу этого Конт последовательно антиинституционален, в своих умопостроениях он не только не предполагает никаких нормативных институтов, которые бы задали этические рамки для купца, но и напротив, декларирует императив уничтожения сдерживающих его существующих институтов: так, по Конту, мораль, основополагающий интегратор для существования общества, нужно сделать «независимой от теологии и метафизики»[295]. По сути, говоря о саморазумном обществе, он немедленно предполагает его расщепление – впрочем, вполне честно в этом признаваясь: ведь «человеческое общество …непосредственно представляет только скопление индивидов, соединение которых почти так же случайно, как и скоропреходяще»[296].

Декларируемая им новая философия вполне прикладная по своей природе и сервильна, она «назначена по своей природе …организовать»[297], и распространить научное движение на «моральные и социальные теории, пребывающие поэтому в неразумной изолированности под бесплодным господством теолого-метафизического духа», тем самым «возвысив последние на «положительную стадию»[298]. В научно-прикладном плане Конт придал теоретическое обоснование существовавшей на уровне практики экстраполяции естественнонаучных методов на социальную природу, тем самым де-факто создав рынок прикладной социальной науки, которая в ее

[293] Там же. С.98.
[294] Там же. С.119.
[295] Там же. С.167.
[296] Там же. С.184.
[297] Там же. С.124.
[298] Там же. С.137.

новом функционале не могла не быть крайне востребованной финансами. Правда, ценой стала ее существенная дегуманизация, и кардинальное сужение ее сферы компетенции: новой философии предписывалось не столько познавать, сколько переделывать социальную реальность в соответствии с «потребностями в порядке и прогрессе, или в связи и расширении»[299]. «Именно беспрерывное движение положительных знаний внушило Паскалю два века тому назад выраженное им в своей философской формуле первое рациональное понятие о человеческом прогрессе, понятие, необходимо чуждое всякой древней философии. Распространенная затем на промышленную и даже эстетическую эволюцию, но оставшаяся слишком неясной в области социального движения, эта идея смутно стремится теперь к окончательной систематизации, которую может произвести только обобщенное, наконец, надлежащим образом положительное мышление»[300].

Избавленная высших смыслов, социальная наука на самом деле утратила объективность, и не столько потому, что индивидуальность по определению субъективна, сколько по той причине, что поиск и маркетизация различий становятся основным средством приложения капитала. По этому поводу Хоркхаймер с горечью отмечает, что «в некотором смысле даже иррациональный догматизм церкви более рационален, чем столь неистовый рационализм, который перепрыгивает через собственную рациональность. Если верить позитивистской теории, официальные ученые еще менее зависимы от разума, чем коллегия кардиналов, поскольку последние должны, по крайней мере, ссылаться на Евангелия» [301] . Действительно, расщепление, став главным трендом мейнстрима маркетинговых, а вместе с ними – и когнитивных усилий, по мере развития глобализации логичным образом привело к софистическому релятивизму в наше время уже на уровне алгокогнитивной культуры. «Ни церковь, ни философские системы не отделяли друг от друга мудрость,

[299] Там же. С.86
[300] Там же. С.156.
[301] Хоркхаймер М. Затмение разума. К критике инструментального разума. - М.:Канон+, 2011. С.94.

этику, религию и политику. Но постепенно фундаментальное единство всех человеческих убеждений и верований, укорененное в христианской онтологии, раздробилось, и релятивистские тенденции, которые проявились у пионеров буржуазной идеологии (таких, например, как Монтень), но затем были отодвинуты на задний план рационалистической метафизикой, победоносно утвердились во всех видах культурной деятельности»[302].

Переход нормативных институтов в состояние симулякра, «который освящает злосчастную неразличимость истинного и ложного, реального и его знаков, злополучную, непременно несчастливую судьбу смысла в нашей культуре»[303], кроме исчезновения высших смыслов – а, соответственно, и возможности инвестирования в них – по сути, сделал прогресс, если полагать под последним не только техническое развитие, но и социальное – невозможным. По сути, вернулась античная парадигма циклического существования, что тонко почувствовал Ницше в своей формуле «Бог умер», и с чем по сути согласился дискутировавший с ним Хайдеггер. «Вечное возвращение того же самого служит вместе с тем наиболее заостренным истолкованием «классического нигилизма», который безоговорочно уничтожил всякую цель вне и выше сущего. Для этого нигилизма слова «Бог умер» означают не только безвластие христианского Бога, но и безвластие всего сверхчувственного, чему человек должен и хотел бы подчиниться. Это безвластие означает, в свою очередь, распад прежнего порядка».[304]

Правда, сам Хайдеггер видел выход в последовательном расцвете парадигмы купца, когда творческая потенция становилась бы прерогативой индивида. «Авторитет Бога, авторитет церкви с ее учительной миссией исчезает, на его место заступает авторитет совести, авторитет рвущегося сюда же разума. Против них восстает социальный инстинкт. Бегство от мира в сферу сверхчувственного заменяется историческим прогрессом. Потусторонняя цель вечного блаженства преобразуется в земное счастье для

[302] Там же. С.22.
[303] Бодрийяр Ж. Совершенное преступление. Заговор искусства. - М.: «Панглосс», 2019. С.35.
[304] Хайдеггер М. Ницше и пустота. М.:«Алгоритм», 1961. С.39.

большинства. Попечение о религиозном культе сменяется вдохновенным созиданием культуры или распространением цивилизации. Творческое начало, что было прежде отличительной чертой библейского Бога, отмечает теперь человеческую деятельность. Человеческое творчество переходит, наконец, в бизнес и гешефт» [305] . Правда, смена сверхчувственного на сверхчувственность ведет, как мы видим на примере алгокогнитивной культуры, к развитию не столько индивида, сколько его потребностей. Хайдеггер, оперируя экзистенцией как единственной реальностью, по определению неинституционален, а индивид реализует себя как раз в рамках институтов – из которых реальным является лишь институт купца, а конструируемый институт власти так или иначе встроен в его парадигму. Превращение же всего общества в собрание предпринимателей в принципе невозможно: и потому, что возникает эффект пирамиды, которая всегда обречена на банкротство, и потому, что материальное потребление всегда конечно.

Собственно говоря, моральный релятивизм, превратившись в способ создания новых рынков потребностей, логичным образом делает невозможными координаты добра и зла, превращая их в заложников конъюнктуры, что и констатирует Хоркхаймер. «Фразы о «достоинстве человека» и т.п. либо предполагают диалектическое движение мысли, в котором сохраняется и трансцендируется идея Божественного права, либо становятся банальными лозунгами, которые обнаруживают свою пустоту, как только кто-нибудь задается вопросом об их конкретном значении. Если бы сейчас группа просвещенных людей решилась объявить войну величайшему злу, которое только можно вообразить, то - вследствие свершившейся субъективизации - разуму практически невозможно просто указать на природу зла и природу человечности, в силу каковой эта борьба становится императивом. Многие сразу же задали бы вопрос о действительных мотивах,

[305] Там же. С.12.

и тогда пришлось бы доказывать реалистичность причин, т.е. соответствие личным интересам, хотя для массы людей эти последние показались бы менее понятными, чем молчаливый призыв самой ситуации»[306]. «Поскольку цели определяются уже не светом разума, невозможно также утверждать, что одна экономическая или политическая система, какой бы она ни была жестокой и деспотической, менее разумна, чем другая»[307].

NB! «Философы Просвещения вели наступление на религию во имя разума, в итоге, однако, жертвой оказалась не церковь, а метафизика и понятие объективного разума, которое и было источником силы этого наступления. Как орган постижения истинной природы действительности и определения руководящих принципов жизни разум стал считаться устаревшим, спекуляция превратилась в синоним метафизики, а последняя - в синоним мифологии и суеверия. Можно сказать, что история разума или просвещения, начавшись в Древней Греции, пришла к такому положению дел, когда само слово «разум» взято на подозрение как обозначающее некую мифологическую сущность. Разум сам ликвидировал себя как орган интуитивного познания проблем этики, морали и религии»[308].

В этом контексте мы можем с нового ракурса оценить китайский разворот и его прогнозируемые последствия. Деятельность купца-финансиста, приведшая к последовательному дроблению социального на все более мелкие составляющие, – от империй к государствам-нациям, семье, меньшинствам, индивиду, расколотому индивиду, – на самом деле сама по себе не является ни хорошей, ни плохой: невозможно вменить нравственные императивы понятию силы, она безлична. Она вне этических координат, она просто будет прилагать свою энергию денег туда, где ее приложение сулит эффект, поскольку без приложения она будет саморастворяться: деньги, материализованная форма ее существования, будут терять свои характеристики социального капитала, превращаясь, в зависимости от эпохи,

[306] Хоркхаймер М. Затмение разума. К критике инструментального разума. - М.:Канон+, 2011. С.40.
[307] Там же. С.39.
[308] Там же. С.24.

просто в металл, просто в нарезанную бумагу, или просто в набор цифровых кодов. Став на излете XV века «горячим средством коммуникации», деньги могут обеспечивать как развитие, так и деградацию – но на самом деле они просто ищут сферу своего приложения. Так, если предоставить полную свободу воде, она разольется, заняв максимально возможное пространство – и это будет экстенсивная парадигма. Будучи же ограниченной стенками стакана, она будет подниматься вверх, породив тем самым переход к интенсивной парадигме. Китай, опираясь на советский опыт, но располагая сегодня качественно иными ресурсами, своей «цифровой культурной революцией» просто поставил институциональные этические рамки для инвестирования, тем самым задав контуры последующего социального развития в конструктивных рамках. Компартия Китая, взяв на себя функцию этического регулятора, т.е. нормативного института, сделала невозможным дальнейшее развитие вширь – и тем самым заложила основу для развития вверх.

Собственно, как мы видим, особенности использования силы денег в сильнейшей степени предопределяет институциональный дизайн политсистемы. Так, западная, в первую очередь англосаксонская цивилизация, обретя «горячее средство коммуникации» в виде избытка денег, пошла по пути модификации своего дизайна в сторону облегчения: она сначала избавилась от регулировавшего его нормативного института, а затем превратила довольно быстро ставшей перманентной трансформацию норм в источник маркетизации. Превратившись тем самым в гоночный болид, она выиграла там, где важна была скорость, на достаточно долгий период она на самом деле обеспечив себе центральное место «властелинов мира», в полном соответствии с приводившейся выше цитатой Борреля. Но критические преимущества в чем-то одном неизбежно порождают слабости в другом: рынок, ориентированный на индивида, неизбежно исчерпывается, в то время как рынок, ориентированный на общество, имеет несопоставимо большую емкость. В этой парадигме плане концепт столкновения

цивилизаций Хантингтона [309] обретает новое, и вполне содержательное измерение.

Представляется, что в свете вышесказанного смысл рассмотреть принципы социального дизайна и социальной динамики, чему, собственно, и посвящены последующие главы диссертации.

[309] Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. - М.: «Издательство АСТ, 2003.

Глава 2. Введение в проблематику.

Институты, идеи и рационализм, выступая как материя, дух и мера, которая балансирует первое и второе – три непременные компоненты политики и политического. Институты задают правила игры, задавая формат и критерии вертикальной мобильности, идеи наполняют их смыслом, задавая целеполагание, легитимируя, или, напротив, оспаривая легитимность существующего порядка вещей, рационализм позволяет осмыслять порядок вещей как логичный и разумный. Каждое из этих трех слагаемых существенно, и в период перемен, когда политическая система обретает новое качество, нет однозначного ответа, какое из них первично и предопределяет ход и логику дальнейшего развития. Вернее, каждое их них может быть ведущим и предопределяющим. Так, мы без труда можем найти примеры, когда главной была идея – ровно так, вокруг идеи Града Небесного, и возникла христианская Европа. Мы также легко найдем примеры, когда главными оказывались институты, которые без проблем осваивали новый функционал, при этом практически полностью отрываясь от той идеи, которая их когда-то легитимировала, – и наиболее ярким из них будет британский консерватизм. На первый взгляд, чуть более сложно найти примеры, когда ведущей силой оказывался рационализм, переделывая под себя идеи и институты, разрушая старые и создавая новые. Но это лишь на первый взгляд. Дело в том, что сам по себе политический рационализм вряд ли может стать основанием политической риторики, которая воодушевляла бы широкие слои населения, – ведь он, как правило, ограничен кругом образованных элит, в силу чего является языком политического конструирования, но не языком легитимации. Для превращения в последний он обретает формат либо идейного, либо институционального конструирования, что делает его присутствие менее заметным, но от этого не менее весомым.

Ключевой же причиной перемен, их обуславливающей, похоже, становится изменение актуального баланса сил и ресурсов, сложившегося в данном месте и времени, – ведь функционал политики всегда связан с изъятием и перераспределением ресурсов[310], а Гоббс вообще в этой связи категорически полагал, что последние, выраженные через собственность, и являются главной причиной существования политики[311]. Момент, когда институциональная конструкция перестает этот баланс отображать, одновременно становится и моментом, начиная с которого актуализируется и обостряется конкуренция идей – тех, что легитимируют существующий порядок вещей, и тех, что его оспаривают или, говоря словами Бурдье, «оскорбляют», тем самым внедряя «новые представления о строении социальной реальности через отказ от старой политической лексики»[312]. И если баланс продолжает меняться не в пользу существующего порядка, институты говоря, словами Тойнби, коснеют[313], то есть начинают восприниматься современниками как досадный неразумный архаизм. Вместе с ними в архаизм превращаются и оправдывающие их существование идеи, они теряют свой универсализм и тоже коснеют, переставая восприниматься как разумные, теряют привлекательность и легитимность, и в результате уже новые универсалистские идеи, представляющие новую рациональность, становятся основанием для пересборки институциональной конструкции на новых основаниях. При этом, однако, часто не более чем основанием, которое, легитимировав новый порядок, будет немедленно скрыто слоем новых, уже прикладных идей и концептов и предано забвению – поскольку полноценное воплощение любой идеи, мобилизующей массы – а без их поддержки пересборка невозможна – похоже, неосуществимо в принципе. Действительно, любая полноценно функционирующая институциональная конструкция не является и, судя по всему, в принципе не может являться

[310] Коктыш К. Теория метафоры и политические институты. М.: 2019. С. 15
[311] Hobbes T. 2012. Leviathan. – Oxford.1651, 2012: 228
[312] Бурдье П. Социология социального пространства. - М.: 2007. С. 79
[313] Тойнби А.Дж. Постижение истории. - М.: 2010. С. 269.

полноценным и последовательным воплощением любой «большой» идеи, зажигающей сердца людей – идет ли речь о свободе, справедливости, равенстве, братстве, или о предопределенном порядке вещей.

Замечательной иллюстрацией рационализма как ключевого интегратора, на основании которого была «пересобрана» целая политсистема, являются реформы Солона. Как известно, они изменили весь экономический уклад Афин, последние в его результате перешли от сельскохозяйственного способа производства к торговой экспортоориентированной экономике. Для разрушения существовавшего порядка вещей Солон изначально оперся на идеи справедливости, ведь именно ее попрание существовавшей реальностью стало причиной его успешности: в силу изменений климата сельское хозяйство устойчиво деградировало, порождая имущественное расслоение, неравенство между бедными и богатыми, пишет Плутарх, «тогда достигло высшей точки», «государство было в опасности», и «весь простой народ был в долгу у богатых»[314]. Рефлексия проблем в прежних онтологических рамках, когда все предопределял фатум, рок и воля хтонических богов, оказывалась в очевидном тупике, в силу чего социальная реальность не могла не восприниматься угнетенными как несправедливая, а той частью общества, которая видела свои пути ее решения, – и как нерациональная.

Солон, насколько можно судить по описанию Плутарха, был не слишком удачливым купцом, относя себя скорее к бедным и, демонстрируя в своих стихах, которые любил сочинять, философское пренебрежение к богатству, был тем не менее склонен к расточительности и изнеженности[315]. Именно эта двусмысленность его статуса и оказалось решающим фактором при избрании его архонтом – обе противостоящие партии, земельная аристократия и закабаленная долгами большая часть общества, восприняли его как своего. Каждая увидела в провозглашенном им принципе

[314] Плутарх. Солон. Сравнительные жизнеописания, Т.1. М.: 1994. С. 96
[315] Там же. С. 93

«равноправие войны не производит» шанс для себя: это «нравилось как состоятельным людям, так и неимущим; первые ожидали равноправия в меру знатности и доблести, вторые – равноправия по мере и числу» [316]. В результате обе стороны были воодушевлены большими надеждами[317], каждая из них полагала под провозглашенным Солоном принципом справедливости справедливость для себя, а Солон дальновидно избегал уточнений: последние с неизбежностью разрушали бы одну из двух его социальных точек опоры.

Исход оказался неожиданным. Солон не принял сторону ни богатых, ни бедных своих сторонников, в итоге обманув и тех, и других. Более того, он подменил опорную идею справедливости, которая привела его к власти, идеей свободы, а если точнее – освобождения. Обе партии проиграли: своей реформой, красиво названной «сисахвией», т.е. стряхиванием бремени[318], он «уничтожил долги, но не сделал передел земли, возбудив ненависть большинства граждан»[319]. Все оказались ущемлены: земельная аристократия, которая ожидала ужесточения порядков и силового подавления недовольства, лишилась долговых обязательств, т.е. материального основания своего существования на поколения вперед, а беднота, ожидавшая земли, не получила ее, обнаружив себя перед угрозой новой кабалы. В выигрыше же оказалась третья, вызревавшая сила, купцы. Именно они и стали главным бенефициаром реформ, получив в свое распоряжение потрясающий ресурс развития, целую армию будущих вольнонаемных ремесленников, бывших крестьян, которые в итоге просто сменили одну зависимость на другую. Что характерно, занятие ремесленничеством в силу реформ Солона стало фактически обязательным – отныне «сын не обязан был содержать отца, не отдавшего его в учение ремеслу»[320].

Интересно, что для институализации новых правил и утверждения оснований «новой разумности» пришедший к власти Солон более не

---

[316] Там же. С. 99
[317] Там же. С. 100
[318] Там же. С. 101
[319] Там же. С. 102
[320] Там же. С. 106

апеллирует ни к справедливости, ни к свободе: опорная идея меняется, и теперь он говорит об идее порядка, выраженной через концепт народовластия. Так, наблюдая «дерзкие замыслы и заносчивость, порожденные уничтожением долгов» [321], он создает новый институт, учреждая, наравне с Ареопагом, «Совет четырехсот», который обрел функцию исполнительной власти. Легко заметить, что в таком многочисленном формате принятие любых решений, кардинально меняющих существующий порядок вещей, становится попросту невозможным, – единственным выходом, о котором можно договориться, становится только его воспроизводство. Немедленно после этого Солон отправляется в долгое, на десять лет, путешествие: прекрасно понимая, какое количество недовольных он породил своими реформами, он явно не хотел давать повод и возможность для покушения на себя. Судя по всему, проведя реформы, Солон получил от ее бенефициаров средства на свое долгое путешествие, которых, как мы знаем, он до этого не имел, а выигравшее афинское купечество – институционально закрепленные возможности для своего доминирования. Последними оно воспользовалось в полной мере: торговая экспансия отныне стала основой нового экономического уклада Афин.

Что представляется важным, становление и легитимация новой разумности и нового порядка вещей Солоном происходило на обоих уровнях: и на уровне смены опорных идей, и на уровне институциональной конструкции. Очевидно, что если бы этой подмены опорных идей не произошло, не возникло бы никакого нового качества: тот момент, что старый порядок вещей накануне трансформации воспринимался значимой частью общества как несправедливый, сам по себе не вел ни к какому изменению аграрного уклада. В рамках доминировавшей онтологии ожидаемым решением проблемы несправедливости могли быть либо справедливость для земельной аристократии, либо справедливость для

[321] Там же. С. 103

бедноты. Первая предполагала ужесточение режима до уровня тирании, которая силой укрепила бы притязания аристократии на долговую ренту и резко подняла бы цену вопроса в части возможностей его оспаривания. Вторая делала логичным свержение аристократии и земельный передел, т.е. установление прямой демократии, когда «бедняки, одержав победу, некоторых из своих противников уничтожат, иных изгонят, а остальных уравняют в гражданских правах и в замещении государственных должностей, что при демократическом строе происходит большей частью по жребию»[322].

Судя по всему, критичными для выбора Солона были вовсе не соображения справедливости, свободы или порядка, как мы видим, он использовал эти идеи вполне инструментально, т.е. как средство, а не как цель. Решающим же, очевидно, был тот момент, что общепризнанная несправедливость порядка вещей воспринималась некоторой частью общества, а именно – купцами, еще и как нерациональная. Причем исключительно ими: статус-кво был очевидно разумен и естественен для аристократии, равно как его рациональная обоснованность традицией вряд ли подвергалась особому сомнению отягощенной долгами беднотой. А вот для купца порядок вещей был явно и вопиюще неразумен: дисбаланс между ощущаемыми им захватывающими перспективами заморской торговли и отсутствием поддерживающей экспансию ремесленной инфраструктуры на месте был вопиюще нерационален, поскольку означал упущенные прибыли. Собственно, возможность ресурсного наполнения этого рационализма, которая впоследствии и была в полной мере реализована, стала решающей для его утверждения в качестве доминирующего: ведь очевидно, что последующее примирение в Афинах и принятие ими явно несправедливых для большинства законов Солона было достигнуто за счет включения афинским купцом в свою экономику критически значимой части общества,

[322] Платон. Государство / Платон. Собрание сочинений в 4 Т. Т.3 – М.,1994. С. 557

где сохранившие земельные активы аристократы становились инвесторами, а освобожденная от долгов беднота осваивала заработок ремеслами. Таким образом, именно купеческий рационализм и стал в афинском случае реальным основанием для опрокидывания старого порядка, и выстраивания Солоном нового на синтезе новых идей и институтов – причем последние, еще раз отметим, использовались им операционально, не как самоценные и самодостаточные цели, а как инструменты легитимации и институционального закрепления «новой разумности».

Что интересно, рационализм, балансирующий идеи и институты, в рассмотренном нами случае был отнюдь не универсален, а партикулярен: купеческие представления о рациональном изначально не являлись разумными ни для земельной аристократии, ни для бедноты, но ведь впоследствии этот порядок де-факто был принят и теми, и другими, сформировав в итоге для Афин новую картину мира. Это расходится с теми устойчивыми представлениями, к которым нас приучила эпоха Модерна: декларация универсальности разума, ведущая к закономерным выводам, что постижение реальности на основании его принципов будет приводить разных людей к сопоставимым, если не одним и тем же, результатам, привычно воспринимается как нечто само собой разумеющееся. Более того, это безусловно справедливо в отношении мира физического, поскольку в ином случае просто не были бы возможны естественные науки. Но вот насколько справедлива экстраполяция того же принципа универсальности рационализма на мир социальный? Действительно, современные политсистемы в большей своей части основаны на презумпции рационального порядка вещей. Но вот идет ли речь об универсальном рационализме, опора на принципы и логику которого должны приводить к возникновению схожих общественных формаций и общей логике развития, пусть и в разнообразных формах, как это утверждают прогрессистские теории, – или все же речь о разных, вполне партикулярных по своей природе рационализмах, которые, как в случае Солона, ограничиваются ролью

балансира между содержанием и формой, между идеями и их институциональным воплощением, при этом не нуждаясь в концепте прогресса для собственного обоснования?

Не менее существенными, впрочем, являются вопросы и о двух других непременных компонентах любой политсистемы, институтах и легитимирующих их идеях. Каким образом институты возникают, в силу чего могут терять свой функционал и отмирать, либо наоборот, обрастать новыми функциями? Что едва ли не более важно, каким образом и в какой степени институциональная конструкция предопределяет направление рационалистической рефлексии реальности и эволюцию идей? Наконец, каким образом и в какой степени социальная динамика детерминирована круговоротом «больших» идей (ведь последние, по большому счету, существуют столько, сколько существует человечество)? Абсолютное большинство их может быть редуцировано к относительно узкому набору «корневых» идей, из которых и произрастает все их впечатляющее многообразие – это те же идеи свободы, справедливости и порядка, на которые и опирался Солон. В каждую эпоху те, став политическими, т.е. обретя функцию легитимации амбиций либо отдельных политических сил, либо политсистемы в целом, обретают свое созвучное эпохе прочтение и свое институциональное воплощение. Последнее, как правило, всегда несовершенно и частично, что зачастую и становится, на следующем историческом повороте, поводом для их ниспровержения и утверждения вместо них идей конкурирующих, но из того же изначального «корневого» набора.

Рационализм: трудности определения

Триста лет, минувшие с начала Просвещения, решительно провозгласившего наступление царства разума, привнесли куда больше тумана, нежели ясности в фундаментальный для эпохи вопрос о том, что

такое рациональность и в чем должны состоять критерии ее выделения. Поначалу, конечно, ответ на этот вопрос казался самоочевидным и представал, главным образом с подачи Вольтера, вполне политическим – в «предрассудки» бескомпромиссно записывалось все, что относилось к ниспровергаемой эпохе господства религиозной онтологии, а в «разумное» – то, что ею уже не являлось. Однако по мере накопления новой эпохой опыта и, соответственно, возникновения потребности в поиске и формулировании собственных экзистенциальных оснований, построенных уже не на отрицании «внешнего», этот ответ стал выглядеть не столь простым и далеко не очевидным.

Проблемы действительно обнаружились существенные. Базирующийся на здравом смысле постулат о том, что все люди разумны, и разумны одинаково, для дальнейших теоретических построений оказался по большому счету малополезным – по той причине, что он допускал практически бесконечное множество в равной степени доказательных вариантов ответа на вопрос, каким именно образом человек и общество в целом разумны. Многочисленные попытки обозначить общие правила рациональности, опирались ли они на умозрительные рассуждения или на эмпирические исследования, в обоих случаях приводили скорее к появлению новой «зоны исключения», нежели к формированию становившейся весьма условной области общих правил. В результате не столько прояснялись нормы «территории рационального», сколько выявлялись и обретали свое обоснование зоны нерационального или, точнее, альтернативно рационального, где последнее чаще всего обусловливалось наличием очередной неочевидной, с точки зрения здравого смысла повседневности, но тем не менее вполне реальной системы ценностей.

При этом нахождение каждой такой зоны нередко развертывалось в самостоятельную, и хорошо эмпирически фундированную, политическую теорию, открывавшую и обосновывавшую, ни много ни мало, новое социальное измерение. Так, Фридрих Энгельс, рассуждая о коллективной

рациональности и объективной реальности, формулирует концепцию идеологии как ложного сознания[323], в соответствии с которой коллективный политический субъект в принципе не имеет никакого инструмента рефлексии и интерпретации внешней данности, кроме априорно искажающей ее идеологии. Зигмунд Фрейд, закладывая основы психоанализа, обнаруживает вполне суверенную область подсознательного[324], очевидным образом не связанную с повседневными практиками индивида. Габриель Тард выявляет у политического субъекта «инстинкт подражания»[325], побуждающий его сопротивляться любым нововведениям. Пьер Бурдье вводит понятие габитуса[326], фиксирующего предрасположенность индивида к использованию готовых когнитивных схем, а Сидней Верба и Габриель Алмонд указывают на социокультурную детерминированность индивидуальной политической рефлексии[327]. Наконец, Майкл Полани создает свой знаменитый концепт молчаливого знания[328].

Естественно, выявление подобной ценностной обусловленности рационального стало серьезным, чтобы не сказать – экзистенциальным, вызовом концепту царства разума. Во-первых, сам факт доказанной множественности как потенциальных, так и реально существующих ценностных систем, перечисление которых можно с успехом продолжить, говорит о невозможности построения непротиворечивой методологии рационального: наличие одного ценностного основания с неизбежностью будет исключать использование остальных. Во-вторых, и это еще бóльшая проблема, ценности сами по себе мало того что неочевидны, чаще всего они и нерациональны. Да, на момент своего возникновения любые ценности, как правило, представляют собой форму рационального регулирования жизненно важных для общества практик. Однако ценности, и в этом их природа,

---

323 Eagleton T. Ideology: An Introduction. – L.: 89, 1991.
324 Фрейд З. Основные психологические теории в психоанализе. – СПб.: 1998.
325 Тард Г. Законы подражания. – М.: 2011.
326 Бурдье П. Социология социального пространства. – СПб.: 2005., Бурдье П. Социальное пространство: Поля и практики. – СПб.: 2005.
327 Алмонд Г.А., Верба С. Гражданская культура и стабильность демократии // Полис 1992. № 4.
328 Полани М. Личностное знание: На пути к посткритической философии. – М., 1995.

обычно надолго переживают обусловливаемую ими прагматику, сохраняясь в качестве неосознаваемого, но вполне живого основания групповой или национальной идентичности даже тогда, когда задававшиеся ими практики стали уже глубокой и безнадежно забытой архаикой[329], и их реконструкция определяется преимущественно исследовательским, а не прикладным интересом. Но это означает, что и любая опирающаяся на систему ценностей цель рискует оказаться нерациональной – и по большей части является таковой с точки зрения прагматики сегодняшнего дня.

Ганс Моргентау искренне пытался если не избавиться от этой «ловушки ценностей», то хотя бы возвыситься над ней, претендуя в своей теории на фиксацию очищенных от «любых мессианских доктрин» и базирующихся на чистом рационализме принципов мировой политики[330], но на деле лишь попал в нее еще глубже: положенный им в основу стройной и логичной системы неореализма концепт интереса по поверку оказывается очередной ценностью. С очевидностью национальный интерес может быть сформулирован исключительно на основании культивируемого государством (а точнее, доминирующими внутри него группами) ценностного массива, задающего систему представлений о хорошем и плохом, а тем самым – и о выгодном и невыгодном.

Конечно, если на уровне целого ответ найти не удается, его можно поискать в отношении части. В этом направлении начал двигаться Макс Вебер, попытавшийся исключить из рассмотрения ценности, чтобы «поймать» рациональность, обосновать принципы ее существования *per se* посредством выведения рационализма из наблюдаемых практик повседневности. Впрочем, он довольно быстро отказался от попыток построить некую систему на основе практического рационализма, признав их заведомую бесплодность, ибо «каждое целерационально понимающее рассмотрение постоянно наталкивается на цели, которые сами по себе уже *не*

---

[329] Сергеев В.М. Исторические истоки русской политической культуры // Полис 2012. № 4.
[330] Morgenthau H., Thompson K. Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace. – N.Y. 1985.

могут быть истолкованы как рациональные «средства» для других целей, а должны быть просто приняты как целевые направленности, не допускающие дальнейшего рационального толкования»[331]. То, что задача выстраивания такого рода методологии «объективной» рациональности применительно к обществу в целом в принципе не поддается решению, убедительно доказал Вильфредо Парето, зафиксировавший «фиктивные причины поступков» и возможность как минимум нескольких рациональных интерпретаций любой социальной ситуации, вытекающую из асимметрии информации, находящейся в распоряжении элит и остальных слоев общества[332].

Несколько иным путем двигались классики теории рынка и утилитаризма Адам Смит и Иеремия Бентам: с самого начала исключив из рассматриваемой системы не только ценности, но и общество, они ограничили поиски практического рационализма трансакциями, совершаемыми индивидом, что естественным образом сближало рационализм с рациональностью личного экономического выбора. Создавая свою теорию утилитаризма, Бентам опирался на метафору торга, выводя основанную на рационализме полезность из необходимости балансирования между «двумя верховными властителями, страданием и удовольствием», под управление которых «природа поставила человечество». Самоочевидная разумность предполагает изменение этого баланса в пользу удовольствия, и осознание данного факта должно позволить «возвести здание счастья руками разума и закона»[333]. Сходным концептом рациональности оперировал Смит, именно на нем и выстраивая свое теорию рыночных отношений и регулирующего разума их «невидимой руки».

Очевидно, что ограничение сферы поиска рационального индивидуальным уровнем изначально было не чем иным, как попыткой рассмотреть, казалось бы, наиболее понятную часть социальной системы,

---

[331] Вебер М. О некоторых категориях понимающей социологии // Вебер М. Избранные произведения. – М.: 1990. С. 495

[332] Парето В. Социалистические системы. – М.: 2007.

[333] Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательств. – М.: 1998. С.4

вместо куда менее понятного целого. Ведь индивид порождает свои цели не в вакууме и формулирует их не «вообще», а по отношению к обществу, которое и выступает сферой их реализации. Более того, в связке «индивид – общество» индивид представляет собой даже не точку отсчета, а скорее переменную, тогда как общество – константу, ибо посредством обратной связи оно определяет статус индивида, являющийся мерилом реальных его достижений. В этом, наверное, состоит и главный аргумент относительно принципиальной невозможности пирамиды Маслоу[334], равно как и подобных ей умозрительных построений. Впрочем, как известно, сам Абрахам Маслоу эмпирическими исследованиями никогда не занимался, а в ответ на критику, связанную с неверифицируемостью его системы, как-то заявил, что она описывает лишь «лучшие 2% человечества»[335].

И все же определенный, а иногда и достаточно яркий практический результат такая редукция вполне могла принести. Дело в том, что наиболее рациональной индивидуальной практикой, причем весьма удобной и для наблюдения, и для квантификации, является сделка купли-продажи. Ведь совершенно очевидно, что если подобная сделка совершается, то потому, что ее участники видят в ней по меньшей мере приемлемый обмен, а границы этой приемлемости, в свою очередь, можно довольно точно просчитать. Неудивительно, что экономическая наука породила как минимум несколько блестящих теорий рационального покупательского выбора – которые, впрочем, по понятным причинам не могут быть экстраполированы на остальные, более сложные сферы социального.

Тем не менее попытки такой экстраполяции предпринимались. Так, Джеймс Бьюкенен попытался объяснить непознанное целое через познанную операциональную практику, осмысляя политику на языке экономики. Политика представлялась ему в качестве сложной системы обмена, в рамках

---

334 Маслоу А. Мотивация и личность. – СПб.: 1999.

335 Kremer W., Hammond K. 2013. Abraham Maslow and the Pyramid That Beguiled Business // BBC News Magazine. [Электронный ресурс]. - 01.09.2013. Режим доступа: http://www.bbc.com/news/magazine-23902918.

которой индивиды коллективно стремятся к достижению частных целей, не поддающихся реализации посредством обычного рыночного обмена. Ключевым моментом для метафоры «контрактной политики» была трансакция уплаты налогов, которая рассматривалась Бьюкененом как заключение коллективного контракта по приобретению социальных благ – от безопасности и до возможностей [336] . Однако дальнейшая проработка потенциально интересной метафоры пошла по линии искажающей смысловой редукции: Бьюкенен отказывался признавать различие политической и экономической систем, полагая, что разные пространства задают лишь разные правила игры. Суть деятельности в обоих случаях сводилась, на его взгляд, к стремлению людей реализовать свои цели, которые, по его убеждению, могли быть исключительно индивидуальными [337] . Очевидно, что при таком подходе неоправданной аналитической редукции подвергаются любые политические ценности коллективного толка, равно как и основанные на них политические институты, существование которых носит отнюдь не умозрительный, а вполне наблюдаемый и верифицируемый характер, то есть партии, движения, социальные сети и т.д.

Столь же неприемлемой степенью смысловой редукции с точки зрения выявления природы рационального отличаются и иные теории, построенные на методологическом индивидуализме. В их ряду достаточно упомянуть теории Роберта Нозика, отстаивающего идею генезиса базовых социальных структур из целерациональной деятельности индивидов по защите своей собственности[338], и Джона Ролза, рассчитывающего сгладить противоречия между индивидами через перераспределение благ государством[339]. Как уже отмечалось, рассмотрение индивидуального рационализма в качестве самодостаточной системы изначально обречено на партикулярность выводов.

---

[336] Бреннан Дж., Бьюкенен Дж. Причина правил: Конституционная политическая экономия. – СПб.: 2005. С. 49-71

[337] Buchanan J. The Economics and the Ethics of Constitutional Order. – Ann Arbor.: 1991. P.14-15

[338] Нозик Р. Анархия, государство и утопия. – М.: 2008.

[339] Ролз Дж. Теория справедливости. – Новосибирск, 1995.

В рамках этого подхода еще можно попытаться понять, как принимаются решения, и оценить степень рациональности при достижении цели (в духе Джорджа Цебелиса, полагавшего лучшей дефиницией рациональности выявление оптимального соответствия между целями и средствами[340]), но ответ на куда более существенный вопрос – каким образом ставятся цели и каким образом эти цели могут быть рациональными – остается за кадром.

Таким образом, обзор базовых теорий, пытающихся «поймать» и сформулировать принципы рационального в качестве своего основного или побочного результата, с неизбежностью приводит нас к заключению, что те либо описывают системы ценностей, явное или неявное присутствие которых и обусловливает «девиантный» рационализм социальных систем, либо просто концентрируются на исследовании логики оторванных от ценностей и собственно общества индивидуальных практик – без особых шансов постичь более глубокие логические пласты, эти практики определяющие, и, соответственно, выйти на какие-то обобщающие закономерности. Нетрудно заметить, что таким образом вне исследовательского внимания остается самое важное – онтология рационального. Между тем именно она, задавая мировоззренческую систему координат, и наделяет одно и то же знание, в зависимости от ситуации и эпохи, статусом разумного или, напротив, предрассудка.

Действительно, не что иное, как онтология, устанавливает когнитивные рамки, разделяющие причинно-следственные связи на истинные и ложные. Ведь человек, по идее, рационален всегда и везде; к этому подталкивает его сама его природа. Конечно, просвещенческая метафора несколько затуманила эту очевидную истину: провозгласив человеческий разум «точкой сборки» общества Модерна, она тем самым a priori записала в «неразумные» все предшествующие эпохи, выгодно оттенившись на их фоне и заодно утвердив свою монополию на интерпретацию смыслов этих эпох.

[340] Tsebelis G. Nasted Games: Rational Choice in Comparative Political Science. – Berkeley. Ch.2, 1990.

Однако честный взгляд на историю не порождает ощущения, что человечество хоть когда-нибудь было неразумным: разумность всегда была его имманентной характеристикой. Просто рационализм не абсолютен – он как раз таки относителен и пуповиной связан со своей эпохой, которая и диктует критерии разумного и бессмысленного.

Так, для полководца Древнего Рима несомненно разумным было перед штурмом чужого города совершить обряд эвокации[341], в ходе которого покровительствовавшим городу богам предлагалось бросить прежних подопечных и перейти на сторону римлян – естественно, не просто так, а на условиях контракта, предполагающего приличное содержание в качестве уважаемых богов, закрепленным достойным местом в пантеоне, регулярных жертвоприношений и т.д. И бесспорная разумность и эффективность такого подхода многократно верифицировались практикой, ибо римляне намного чаще успешно штурмовали и захватывали города, нежели проигрывали. В равной мере без учета онтологии ваххабитской версии ислама невозможно объяснить и злободневный феномен террористов-смертников – их действия тоже рациональны, но не с какой-то абстрактной «универсальной» точки зрения, а в рамках специфической системы мировоззренческих координат.

Отметим, что восхождение на уровень онтологии позволяет не только преодолеть ограничения ценностной интерпретации рационального, но и выйти на самые принципы конструирования рационального. Эти принципы с неизбежностью будут касаться двух главных функций: собственно познания и встраивания обретенного знания в социальную картину мира. В первом случае субъект «кожей», по выражению Жиля Делеза, обнаруживает новые смыслы в зоне своего соприкосновения с внешним миром, который при этом раскрывается не вообще, а исключительно по отношению к познающему субъекту и только в той степени, в какой может быть «схвачен» и воспринят его картиной мира: последняя сигнифицирует лишь социально возможную

---

[341] Orlin E. Foreign Cults in Republican Rome: Rethinking the Pomeria Rule // Memoirs of the American Academy in Rome. Vol. 47. 2002.

истину, то есть ту ее часть, которая может быть познана, а не истину как таковую. Это вполне может обусловить, и часто обусловливает, «схватывание» случайного и «проскальзывание» существенного: «Положение вещей индивидуализируется. Оно включает в себя те или иные тела, смешения тел, качества, количества и связи. Процедура обозначения заключается в соединении слов с конкретными образами, которые и должны «представлять» положение вещей: изо всех образов, ассоциированных со словом – с тем или иным словом в предложении, – нужно отобрать, выделить то, что соответствуют именно этому комплексу. Обозначающая интуиция выражается в форме: «это – то», «это – не то». …Логической оценкой понятой таким образом сигнификации и доказательства является теперь не истина (о чем свидетельствует гипотетический вид импликации), а условие истины – совокупность условий, при которых предложение «было бы» истинным. Обусловленное, выводимое предложение бывает ложным в случае, если указывает на несуществующее положение вещей или же когда не может быть верифицировано непосредственно. Сигнификация не обусловливает истинности без того, чтобы тем самым не задать и возможности ошибки. Поэтому условия истинности противостоят не лжи, а абсурду, то есть тому, что существует без значения, или тому, что может быть ни истиной, ни ложью»[342].

При реализации второй функции, вытекающей из первой, а именно при встраивании обретенных смыслов в социальные практики, действует схожий алгоритм: как понятым и воспринятым бывает только то, что соотносится с актуальной картиной мира познающего субъекта, так и новое знание признается обществом рациональным ровно в той мере, в какой оно может быть использовано существующей социальной структурой. То, что использовано быть не может, оказывается «неразумным», «девиантным» и некий исторический период, долгий или короткий, обречено оставаться на

[342] Делез Ж. Логика смысла. – Екатеринбург: 1998. С. 31

социальной периферии. Иными словами, онтология не может существовать сама по себе, в отрыве от своего субъекта, с которым она связана: рассмотрение per se, в отрыве от субъекта, неизбежно превращает ее в «лишенную сущности абстракцию», в «порождение воображения без какой-либо реальности»[343]. Таким субъектом с неизбежностью будет институт.

.

Определение института

При том что концепт политического института является краеугольным понятием политической науки, дать ему однозначное определение совсем не просто. При всей своей фундаментальности и самоочевидности – когда, например, речь идет об институте государства или партии, – он существует не в материальной реальности, а исключительно в коллективном сознании общества. Институт невозможно увидеть воочию, и при всем желании до него не получится дотронуться: это возможно исключительно в отношении представителя института, его персонализированного воплощения, но не него самого. Соответственно, и существует тот исключительно постольку, поскольку общество готово полагать его существующим: с полным на то основанием он может быть отнесен к коллективно воображаемым сущностям. Последнее, впрочем, ничуть не делает его менее реальным, не препятствуя выполнению им своей функции, которая по большому счету сводится к внесению в хаос реальности определенности, когда привычные действия приносят привычный результат. Определенность, в свою очередь, порождает и остальные его свойства – институт, однажды укоренившись, становится самовоспроизводимым, предсказуемость создает безопасность, а соответственно, и обеспечивает и выгодность для всех, его использующих. В силу этого институт, как правило, намного переживает причины, его породившие, в случае их исчезновения довольно легко обрастая новым

[343] Гегель Г.Ф. О научных способах исследования естественного права, его месте в практической философии и его отношении к науке о позитивном праве. Политические произведения. - М.: 1978. С.224.

функционалом: куда проще распространить общественный договор, а институт в чистом виде является его результатом, на новые сферы, нежели формировать новый договор «с нуля».

Эта договорная природа института вполне осознавалась уже в античное время, и подарившие нам этот концепт: латинское *«institutum»* изначально означало *«обыкновение, обычай»,* потом эта трактовка расширилась до понятия *«принцип»*, а затем оно стало означать и организацию, которая этот принцип в своем функционировании воплощает. Эта интерпретация, собственно, с тех пор не сильно изменилась, в целом сохранившись во всех институциональных теориях – с тем важным уточнением, что на поверку любой институт оказывался тем прочнее и устойчивей, чем надежней были забыты и утеряны те рациональные основания, которые его когда-то породили. Поэтому главным вопросом, вокруг которого теории выстраивались, было не сущностное определение термина, по поводу него как раз особых споров не было, а вопрос о том, каким образом институты возможны, за счет чего они функционируют и воспроизводятся, и от чего зависит их развитие или, напротив, деградация и затухание.

По понятным причинам концепт института в политической науке актуализируется с наступлением Нового времени: буржуазные революции в Европе, повлекшие казни монархов сначала в Англии (1649), а затем и во Франции (1793), сделали насущнейшим вопрос о том, каким образом возможен институт государства в отсутствие де-факто отвергнутой концепции божественного происхождения власти. Вполне в духе времени концепт института изначально получает преимущественно механистическую интерпретацию, венцом которой стала «органическая» концепция Руссо, в рамках которой уподобление сословий различным частям человеческого организма служило обоснованием права одних повелевать, и обязанности других повиноваться: «если кто-либо откажется повиноваться общей воле, он

будет к этому принужден всем организмом»[344]. Именно эта концепция в XX веке развернулась в довольно негуманную метафору человека как «винтика» в механизме. Выяснилось, что парадоксальным образом просвещенческие ценности свободы и равенства при наложении на политику превращались в свою противоположность: демократичная идея о том, что любой институт должен функционировать по установленным правилам безотносительно личных особенностей людей, из которых он состоит, при практической реализации предполагает вполне авторитарное нивелирование любой индивидуальной уникальности и неповторимости. Эти особенности концептуализации институтов эпохи раннего Модерна блестяще разобрал Мишель Фуко в «Надзирать и наказывать»[345], впоследствии охарактеризовав этот тренд как «биополитику»[346].

Переосмысление концепта института как социального механизма начинает основатель французской социологической школы, и основоположник классического институционализма Эмиль Дюркгейм. Определяя социальные институты как «фабрики воспроизводства» социальных отношений и связей, он ставит вопрос о том, что природа этих связей на самом деле скрыта и неочевидна. Вследствие этого любое суждение о каком-либо институте, основанное исключительно на внешнем наблюдении – к чему, например, сводится изначальный бихейворалистский подход – рискует оказаться вульгаризацией и упрощением, имеющим мало общего с реальным положением дел. В частности, по этому поводу он пишет, что *«…в современном состоянии научного знания мы даже не знаем доподлинно, что представляют собой основные социальные институты, такие, как государство или семья, право собственности или договор, наказание и ответственность. Мы почти совсем не знаем их причин, выполняемых ими функций, законов их эволюции; в некоторых вопросах мы*

---

344 Руссо Ж.-Ж. Общественный договор, или начала общественного права. // Руссо Ж.-Ж. Политические сочинения. - СПб.: 2013. С.130.
345 Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. — М.: 1999
346 Фуко М. Рождение биополитики. — М.: 2010.

едва начинаем видеть какие-то проблески. И однако достаточно бегло просмотреть труды по социологии, чтобы увидеть, насколько редко встречается ощущение этого неведения и отмеченных трудностей. Мало того, что считают как бы своей обязанностью поучать по всем проблемам одновременно, но думают, что можно на нескольких страницах или в нескольких фразах постигнуть самое сущность самых сложных явлений. Это значит, что подобные теории выражают не факты, которые не могут быть исчерпаны столь поспешно, но предвзятое понятие о фактах, которое существовало у автора до исследования»[347].

При этом Дюркгейм отмечает, что и вопрос о методе исследования института остается открытым. Презумпция, что институт возникает как рационалистически осмысленный механизм регулирования некоего спектра проблем, оказывается верной лишь отчасти. И дело не только в том, что институт, как правило, сохраняется и долго после того, как исчезают обусловленные тогдашней картиной мира рациональные основания к его существованию, обретая формат ритуала или обычая. Дело в том, что и в момент своего возникновения он едва ли рационально осмысливается. Более того, как выясняется, и такое рациональное осмысление на уровне группы едва ли вообще является возможным.

«Наибольшая часть социальных институтов передана нам в совершенно готовом виде предшествующими поколениями; мы не приняли никакого участия в их формировании, и, следовательно, обращаясь к себе, мы не сможем обнаружить породившие их причины. Кроме того, даже тогда, когда мы соучаствовали в их возникновении, мы едва сможем, смутно и чаще всего неточно, разглядеть подлинные причины, заставившие нас действовать, и природу наших действий. Даже тогда, когда речь идет просто о наших частных поступках, мы очень плохо представляем себе относительно простые мотивы, управляющие нами. Мы считаем себя

[347] Дюркгейм Э. Д. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. — М.: 1995. С. 11.

бескорыстными, тогда как действуем как эгоисты; мы уверены, что подчиняемся ненависти, когда уступаем любви, разуму — когда являемся пленниками бессмысленных предрассудков, и т. д. Как же сможем мы яснее различать значительно более сложные причины, от которых зависят поступки группы? Ведь участие каждого в ней составляет лишь ничтожную часть; существует масса других членов группы, и то, что происходит в их сознаниях, ускользает от нас»[348].

Экономические мотивы в качестве подразумеваемого, но не осознаваемого рационализма, лежащего в основе институтов, предлагает современник Дюркгейма, американский экономист и социолог Торстейн Веблен. В частности, в своем главном труде, «Теория праздного класса»[349], Веблен, экстраполируя теорию Дарвина на социальное пространство, определяет институты как результат процессов, происходивших в прошлом, вследствие этого «не находящихся в согласии» с требованиями настоящего времени. Механизмом их актуализации, по Веблену, становится мимезис, механическое подражание низших классов – высшим, которое, впрочем, не тотально, а ограничено исключительно сферой потребления. Термин, вошедший в экономическую науку под названием эффекта, или парадокса Веблена, описывает ситуацию, когда потребление какого-либо связанного с означением статуса продукта будет тем выше, чем выше на него будет цена.

Впрочем, легко заметить, что при всей своей корректности вебленовское демонстративное потребление будет описывать лишь довольно узкий спектр реальности, оставляя за рамками основной массив многочисленных социальных институтов. Свой ответ на этот вопрос предложил один из основателей неоинституционализма, американский экономист Дуглас Сесил Норт, получивший за свою теорию Нобелевскую премию по экономике 1993 года. Он определяет институты как набор устойчивых социальных правил, которые существуют и воспроизводятся в

---

[348] Там же. С. 10.

[349] Веблен Т. Теория праздного класса. – М.: 1984.

обществе либо в силу традиции, когда их функция сводится к минимизации неопределенности, либо в силу способности приносить распределенную выгоду всем участникам, либо в силу принуждения, т.е. способности приносить распределенный ущерб [350]. Во всех перечисленных случаях главным социальным продуктом функционирования института будет доверие, которое, расширяя пространство определенности, тем самым способствует снижению трансакционных издержек, а соответственно, и выгоде.

Правда, такой угол зрения оставляет за кадром вопрос о том, каким образом эти устойчивые правила могут переосмысливаться, обретая новый, привязанный к современности, функционал, а вместе с ним – и рационализм. Ведь если бы этого не было, то эволюция и развитие были бы крайне проблематичны, поскольку неукоснительное соблюдение правил по определению нивелирует абсолютное большинство потенциальных инноваций. А такое переосмысление происходит постоянно, что и отмечал Дюркгейм. В частности, он писал, что *«…бывают случаи, когда обычай или социальный институт изменяют функции, не меняя при этом свою сущность. Правило is pater est quem justae nuptiae declarant (отец есть тот, кого брак указывает) материально осталось в нашем кодексе тем же, чем оно было в древнем римском праве. Но в то время как тогда оно имело целью защиту права собственности отца на детей, рожденных законной женой, теперь оно защищает скорее права детей. Клятва вначале была чем-то вроде судебного испытания, а затем стала просто торжественной и величественной формой свидетельских показаний. Таким же образом слова служат выражению новых понятий, хотя структура их может не меняться. …орган независим от функции, т. е., оставаясь тем же самым,*

[350] Норт Д. Институты, институциональные изменения и функционирование экономики. - М.: 1997. С. 71-74, 80-81.

он может служить различным целям. Таким образом, причины, создающие его, не зависят от целей, которым он служит»[351].

Отметим, что также за кадром внимания остается и связанный с эволюцией институтов вопрос об их целеполагании, который лежит в основе их амбиций в социальном пространстве и, соответственно, рационализме. Очевидным образом эти цели разнообразны, и несводимы к индивидуальной пользе.

Типология институтов и корпоративный рационализм

При всем многообразии социальных институтов их типологизация представляется вполне возможной. В этой связи Пьер Бурдье отмечает, что куда чаще меняются, устаревают и обновляются конкретные воплощения политических институтов, в то время как их идеальные типы остаются неизменными. Одну из первых их классификаций предлагает Дюркгейм, выделяя институты религиозные, моральные и юридические как специализирующиеся на производстве норм, а наравне с ними – институты политические и экономические. К последним, в частности, он относил «институты, относящиеся к производству богатств (крепостничество, аренда, корпоративный строй, предпринимательство, кооперативный строй, фабричное, мануфактурное, кустарное производство и т. д.); институты, относящиеся к обмену (организация торговли, рынки, биржи и т. д.); институты, относящиеся к распределению (рента, проценты, заработная плата и т. д.) [352] ». В свою очередь, основатель школы структурного функционализма Толкот Парсонс, предлагая свою типологию, выделял 1) институты отношений (реляционные), определяющие роли, но не содержание интересов – как, например, институт переговоров, 2) регулятивные институты, определяющие границы законности осуществления частных интересов с учетом целей и средств, куда включал инструментальные, экспрессивные и моральные, и 3) культурные институты, определяющие

[351] Дюркгейм Э. Д. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. - М.: 1995. С. 109.
[352] Там же. С.276

обязательные для признания культурные модели, обращающие частное признание в институциональную включенность, куда включал когнитивные убеждения, системы экспрессивных символов и частные моральные обязанности[353].

При всей разнице этих типологий общим для них будет субъект, который и осуществляет предписанные ему функции, причем в первую очередь на основе внутреннего, а не вмененного извне, целеполагания, Иными словами, речь идет об обладании институтом собственной онтологией, в рамках которой он определяет себя и действует, определяя разумное и неразумное, вытекающей отсюда собственной системой ценностей, и специфических практик. При этом заметим, что все множество функций политики по сути может быть редуцировано к трем базовым, – это принятие решений, это формирование и поддержание норм, и экономическое воспроизводство. Соответственно, и множество субъектов, конфигурирующих политический процесс, в рамках которого только и происходит порождение, утверждение, легитимация и ниспровержение актуальной картины мира, ценностей и практик, может быть редуцировано к трем базовым идеальным типам. Эти три базовых института, три типа корпораций, которые входят в конструкцию любой политической системы, семантически восходят к обнаруженным Жоржем Дюмезилем у индоевропейцев «трехфункциональным богам», трем символическим фигурам – вождя, жреца и купца [354] , успешно структурировавших и обустраивавших социальное пространство уже на заре существования человечества. Изначально обнаружив эту «трехфункциональность» в древнем римском пантеоне (Юпитер — Марс — Квирин), Дюмезиль далее выявил ее на всей территории индоевропейской экспансии: практически везде теология строилась на этой трехфункциональности, в исторической Индии принявшей еще и политический формат разделения общества на варны брахманов,

[353] Парсонс Т. О социальных системах. - М.: 2002. С.224.
[354] Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. Главная редакция восточной литературы. - М.: 1986.

кшатриев и вайшьев, т.е. тех же жрецов, воинов и ремесленников с торговцами[355]. В его прочтении вся индоевропейская мифология, начиная с наиболее древних индийских источников, есть не что иное, как борьба трех корпораций, устойчиво порождаемых человечеством на всех этапах его развития, каждая из которых стремится к экспансии своей власти на остальные корпорации и тем самым – на все общество, но при этом не может обходиться без двух других: «Боги трех функций, которых мы перед этим идентифицировали в Ригведе, не занимаются исключительно человеком; их деятельность распространяется на космос – конечно, с сохранением их функциональных признаков, – и это тем легче, что из-за существования демонов общество богов ведет трудную жизнь, сопоставимую с жизнью смертных»[356]. В самом деле, каждая из этих фигур, выполняя жизненно важную для общества функцию, «на земле» порождает свой тип социального института. Вождь принимает решения, превращаясь в институт власти. Жрец формирует систему ценностей, а вместе с ней и правила принятия решений, тем самым порождая институты нормотворчества, в зависимости от эпохи обретающие сакральную либо секулярную форму. Купец же обеспечивает экономический оборот, превращаясь в совокупность экономических корпораций.

Сделав уточнение, что корпорации могут быть и виртуальными, т.е. подразумеваемыми, как, например, «научный цех», «творческое сообщество» и т.д., мы придем к заключению, что социальная реализация индивида происходит преимущественно в рамках одного из трех типов корпораций, каждая из которых предполагает свой тип рационализма. Разумеется, такое допущение может представляться некоторым упрощением реального положения дел, ведь индивид может легко совмещать разные идентичности, – Т. Парсонс характеризует это как «ролевой плюрализм», т.е. как «участие одних и тех же людей в ряде коллективов», порождающее процессы

[355] Там же. С. 158-172.
[356] Там же. С. 26

дифференциации [357] . Тем не менее оно не искажает нашу рефлексию социальной реальности. Любое общество структурируется системой социальных статусов, именно они являются тем «вознаграждением», о котором говорит Мансур Олсон, утверждая, что «каждое общество, какими бы ни были его институты и господствующая идеология, лучше вознаграждает более приспособленных – приспособленных для этого общества. Условия, необходимые для преуспеяния, в разных обществах разные, но нет обществ, которые вознаграждали бы наименее приспособленных для преуспеяния в соответствующих условиях» [358] . А статус, как правило, связан с институциональной принадлежностью индивида к некоей одной, «титульной» для него корпорации, в то время как остальные социальные роли факультативны и характеризуют скорее включенность индивида в те либо иные социальные сети[359]. Действительно, карьера и статус индивида критически и напрямую зависят от его институциональной, а не сетевой принадлежности, т.е. от того, в какой степени он разделяет и реализует в своей деятельности, соответствующую корпоративную онтологию, вытекающий из нее корпоративный рационализм, и систему ценностей. В этом плане весьма интересными кажутся рассуждения Дэвида Ципли, поставившего под вопрос адекватность методологического индивидуализма: поскольку свободные (в теории) индивиды ведут себя в первую очередь не как представляющие исключительно себя частные лица, но как члены тех или иных, как правило, жестко иерархизированных структур, считает он, единицей измерения современного мира должна быть корпорация, а следовательно, корректное

[357] Парсонс Т. Система современных обществ. - М.: 1998. С.25
[358] Олсон М. Возвышение и упадок народов: Экономический рост, стагфляция и социальный склероз. – М.: 2013. С.102.
[359] Сергеев В.М., Казанцев А.А., Коктыш К.Е. Сетевые аспекты проблем обучения в социальных науках. – М.: 2010.

его описание возможно только в терминах взаимодействия корпораций, их установок и методов менеджмента[360].

На поверку отличия между этими тремя корпоративными онтологиями, рационализмами и ценностями заметно глубже, нежели это может показаться. Корпорации всех трех типов оперируют одними и теми же социальными капиталами[361], но используют они их по-разному, в рамках своего корпоративного рационализма. Так, у каждой из корпораций есть свой титульный капитал, от которого зависит ее существование. Для корпорации вождя таким капиталом будет власть, для корпорации жреца – нормы и правила, т.е. культурно-когнитивный капитал, а для корпорации купца – экономический. Соответственно, воспроизводство и максимизация титульного капитала и будет рациональным основанием корпоративной онтологии. Очевидно, что и карьерный рост в корпорации каждого типа в существенной степени будет зависеть от способности отдельно взятого ее члена способствовать максимизации титульного капитала. Очевидно, что для корпорации в целом разумным будет то, что способствует ее преуспеванию, т.е. экспансии на смысловое пространство общества (а тем самым – и на смысловые пространства двух остальных корпораций), а неразумным – то, что такой экспансии препятствует или, еще хуже, делает ее невозможной. На уровне же индивида разумным будет то, что способствует обретению им (и повышению) своего статуса, который и есть главный результат взаимодействия индивида и корпорации.

Иными словами, корпоративный рационализм предполагает, что любой успешный, т.е. обретающий весомый статус член корпорации будет исходить из приоритета «своего» титульного капитала, рассматривая именно его как цель своих трансакций, а титульные капиталы остальных – как средства его приращения и максимизации. Это вполне объясняет принципы

---

[360] Ciepley D. 2013. Beyond Public and Private: Toward a Political Theory of the Corporation // American Political Science Review. Vol. 107. № 1.

[361] Etzioni A. A Comparative Analysis of Complex Organizations. On Power, Involvement, and Their Correlates. New York: The Free Press. 1961.

внутрикорпоративной динамики, но оставляет за кадром вопрос, каким образом корпорации могут легитимировать свои амбиции во внешнем для них социальном пространстве. Действительно, рационализм всех трех институтов на поверку оказывается безнадежно партикулярным: им никак не могут быть легитимированы межкорпоративная конкуренция и уж тем более борьба за лидерство. Для утверждения своего положения в качестве доминирующего в политсистеме требуется некая внешняя точка опоры, которая в принципе не может быть найдена внутри самого института, на основании корпоративного рационализма: выступая в качестве «вещи в себе», корпорация ограничена понятиями повседневности в познании и формулировании своих амбиций в отношении остального социального пространства. Гегель в этой связи отмечает, что «понятие как таковое еще не полно: оно должно еще возвести себя в идею, которая только и есть единство понятия и реальности, как это должно получиться в дальнейшем путем рассмотрения природы самого понятия. Ибо реальность, которую оно сообщает себе, должна быть не подобрана, как нечто внешнее, а выведена согласно требованию науки из него самого» [362] . Иными словами, корпоративный рационализм должен выйти за свои пределы, трансцендировать, если использовать терминологию Гегеля, в ту самую «безоговорочную реальность, [которая] лежит вне понятия»[363], для чего ему нужно обрести свою волю – «только «возвышение разума обратно к мысли и возвращает присущую ему универсальность и позволяет воле преодолеть ограничения формы и содержания» [364] , когда «воля, [превосходя ограничения], стремится превратить свое содержание из субъективного в объективное[365]. Такой формой трансцеденции только и могут быть «большие идеи», которые, для того чтобы быть воплощенными, должны основываться

[362] Гегель. Наука логики. Том II. Субъективная логика. – М.: 2017. С.14-15.
[363] Там же. С.22.
[364] Hegel G.W.F. Philosophy of Right. Batoche Books Kitchener 2001. P.99
[365] Ibid. P.98-99

на корпоративной картине мира, ее рационализме и ценностях, но при этом транслировать высшие смыслы и цели.

Большие идеи

Таких «больших идей», существующих, наверное, столько, сколько существует человечество, мы находим три: это идея свободы, идея справедливости, и идея порядка. Регулярно они вдохновляют общество, легитимируя трансформации, затем неизбежно затухая и теряя значимую часть своей привлекательности, чтобы быть ниспровергнутыми, а потом, подобно Фениксу, возродиться уже в новой форме. Действительно, практически все многообразие политических идей может быть редуцировано к одному из трех этих оснований. Каждая из трех «корневых идей» имеет свою многовековую историю взлетов и падений. При этом потрясающий концептуальный фундамент мы обнаружим главным образом под идеями свободы и справедливости. На этом фоне концептуализация идеи порядка выглядит несколько более скромно, однако лишь на первый взгляд. Необходимо учитывать, что апелляция к порядку является совершенно неизбежным завершающим этапом политической эволюции идей свободы и справедливости, именно последний и определял формат их институализации, когда последняя становилась возможной.

Концепт порядка

Действительно, концепт порядка сам по себе легитимирует существующее или обретенное статус-кво, он либо предохраняет от перемен, либо позволяет их узаконить. В этом плане он, разумеется, нуждается в ином «несущем» концепте, который он оформляет, институализирует и узаконивает. Так, на протяжении многих веков в Европе концепт порядка базировался на концепции божественного происхождения власти, последней в силу этого вменялось следование христианским нормам и ценностям. В Новое время, ознаменовавшемся казнями монархов, и вытекающей отсюда

невозможностью дальнейшего использования этого основания, начался поиск иных точек опоры. Так, Томас Гоббс выстраивает концепт порядка вокруг концепта собственности, который и мыслится им как основа политики, государства и свободы. Утверждая права собственности как то основание, на котором только и может строиться общество, он определяет регулирующий эти права порядок как начало цивилизованного состояния общества, выбравшегося из «первоначального хаоса насилия и гражданской войны», для которого характерно наличие «законов божеских и человеческих», христианских ценностей и правительства[366]. При этом сам порядок для Гоббса – это прежде всего процедура[367], отправляемая государством как центральным арбитром, которая устанавливает разумные принципы сосуществования. Долг политиков и образовательной системы применительно к концепту порядка– «учить людей обязанности повиновения всем законам, которые будут введены властью короля, до тех пор, пока они не будут отменены той же властью»[368].

Огюст Конт пытается выстроить свой концепт порядка на основе концепта позитивного рационализма. Обосновывая его, он выделяет исторические типы порядков, связанных с доминировавшими тогда типами рационализма. Так, он выделяет теологический порядок, доминировавший до появления спекулятивной философии, который «явился рациональным основанием политического строя», и породивший «коренные несовершенства» реального порядка[369], сменивший его метафизический, а затем – и научный. Именно последний, по замыслу Конта, и должен стать основой нового позитивного порядка – время для этого наступило, когда «это угнетение заставило [положительный дух], наконец, вступить в специальную борьбу с метафизическим направлением, с которым он должен был долгое

366 Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. // Гоббс Т. Сочинения в 2-х т. - М.: 1991. Т. 2. С. 336.
367 Там же. С. 540, 599.
368 Там же. С. 622.
369 Конт О. Дух позитивной философии. Слово о положительном мышлении. Ростов-на-Дону: 2003. С. 119

время казаться смешанным», и тот в результате смог «достаточно проявить свою собственную философскую тенденцию» [370] . Правда, «поражая современный беспорядок в его основании, необходимо коренящемся в области мысли», положительная философия, по Конту, должна доказать, что «главные социальные затруднения не являются теперь по существу политическими, но преимущественно моральными, так что их возможное разрешение зависит от воззрений и нравов гораздо более, чем от учреждений» [371] . Иными словами, «разумное продолжение, сначала случайное, а потом систематическое, естественного порядка, вытекающего в каждом случае из совокупности реальных законов» [372], должно состоять главным образом в морально-нравственном совершенствовании общества, «глубоко пробуждая всеобщее деятельное чувство человеческого достоинства» [373]. В этом плане Конт, конечно, продолжает руссоистскую традицию, пытаясь обнаружить следы и основания того самого «естественного порядка», который «совершенно независим от всякого человеческого воздействия» [374] , утерянного, по Руссо, с появлением государства и собственности. Найти их он пытается не путем очевидно невозможного возврата к архаике, а на основании «истинно научного» позитивного рационализма, результатом которого станет «позитивное общество», иерахически упорядоченное, саморегулирующееся на основе строгих морально-нравственных императивов, и управляемое банкирами и философами-позитивистами. Иными словами, концептуализация идеи порядка Контом сводилась к попытке вменить этические императивы современной ему реальности, и в этом плане она вполне родственна идеалистичному «Государству» Платона.

Немецкий социолог Фердинанд Тённис концептуализировал порядок как способность общества к самоорганизации, которая выражается в

---

[370] Там же. С. 134.
[371] Там же. С. 152-153.
[372] Там же. С. 154.
[373] Там же. С. 213.
[374] Там же. С. 246.

установлении в обществе отношений взаимного обмена. По сути предложенная выше концепция межкорпоративного обмена социальными капиталами близка, если не совпадает, с воззрениями Тённиса: переход от «сообщества» к обществу у него примечателен тем, что отношения и обязанности между социальными группами становятся четко закреплены соглашением «ты мне, я тебе», а место эмоций, привязанности и душевной склонности занимает рациональный обмен [375] . Основой последнего становится «механизм разделения труда, который и позволяет современным индустриальным обществам достигать состояния упорядоченности и консенсуса». [376] Однако высшие основания порядка, обеспечивающие ему легитимность, при таком угле зрения, как мы видим, остаются за кадром.

Эмиль Дюркгейм видит порядок как реализацию политических амбиций отдельной социальной группы, которая «активно и положительно вмешивается в создание всякого образца», являясь «естественным арбитром для разрешения конфликтующих интересов и определения каждому соответствующих границ»[377]. В качестве же основы этих амбиций должны выступать социальные потребности общества, выраженные через его мнение, а взаимное ограничение прав должно происходить «в духе взаимопонимания и согласия» [378] . По сути, речь идет о правящих элитах и об арбитраже государства: «если бы отношения, устанавливающиеся в первоначальном, пробном периоде, не были подчинены никакому правилу, если бы никакая власть не умеряла конфликта индивидуальных интересов, то получился бы хаос, из которого не мог выйти никакой новый порядок[379]. Но, опять же, в рамках этой концепции легко обосновать существующий стутус-кво, но никак не более глубокие его основания, которыми и должны обуславливаться

[375] Ионин Л.Г. Социологическая концепция Фердинанда Тённиса // История буржуазной социологии XIX — начала XX века / Под ред. И.С. Кона. Утверждено к печати Институтом социологических исследований АН СССР. — М.: 1979. — С. 164-179.
[376] Там же.
[377] Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. - М.: 1996. С.9
[378] Там же. С.128.
[379] Там же. С.284.

права этой «отдельной социальной группы» на арбитраж, т.е. на верховную власть.

В отличие от Дюркгейма и Тённиса, Толкотт Парсонс определяет порядок как в первую очередь институализацию «большой идеи», которая и должна легитимировать порядок вместе с вытекающими из него «институтами собственности, договорных отношений и регулирования условий занятости»,[380] которые являются важными, но не самодостаточными интегрирующими элементами. Сама же «система легитимации, какое бы место она ни занимала в эволюционном процессе, всегда определяется отношением к высшей реальности. Это означает, что ее основания всегда имеют в некотором смысле религиозный характер»[381]. Эта основанная на идее культурная система должна быть «достаточно генерализированной и интегрированной для того, чтобы легитимизировать нормативный порядок», и обладать «специальной системой символов, позволяющей обосновать идентичность и солидарность сообщества, а также верований, ритуалов и других культурных компонентов, в которых данная символическая система воплощена» [382] . Только в этом случае возможен устойчивый «структурированный нормативный порядок, посредством которого организуется коллективная жизнь населения»[383], в качестве ядра общества. При ее отсутствии никакой порядок не будет обладать устойчивостью – «никакой нормативный порядок никогда не является самолегитимизирующимся в том смысле, что одобренный или запрещенный способ жизни автоматически рассматривается как правильный или неправильный безо всяких объяснений», более того, легитимность не может быть выведена из самого порядка – «легитимность нормы не может также определяться нижними в иерархии контроля факторами – например, тем, что

[380] Парсонс Т. Понятие общества: компоненты и их взаимодействия // Thesis 1993, вып. 2. С. 107-108.
[381] Там же. С. 103.
[382] Там же. С. 109.
[383] Там же. С. 102.

что-то должно быть сделано каким-то специфическим образом потому, что на карту поставлена стабильность или даже выживание системы»[384].

Таким образом, весьма беглое рассмотрение концепта порядка приводит нас к неизбежному выводу об отсутствии у него самодостаточности: он узаконивает нечто, придавая ему законченную институциональную форму, но сам по себе не может определять содержание. Иными словами, для своей реализации в социальном пространстве он должен опираться на иную, более возвышенную идею, которая и будет его легитимировать.

Концепт свободы: свобода как событие?

Современность подталкивает нас к логичному выводу, что порядок должен институализировать идею свободы. Действительно, эпоха Модерна состоялась в первую очередь как эпоха свободы, та стала не просто идеей, захватившей умы, а превратилась в модальность мышления, сформировав тот язык, на котором начала устойчиво осознаваться и рефлексироваться вся многогранная социальная реальность. Вернее, даже несколько языков, оформившихся в соответствующие концепты, при общем своем имени вполне отличных друг от друга как минимум на момент своего возникновения и становления. Так, классический английский концепт свободы, изначально получивший законченную форму у Т. Гоббса, далее развивался сразу в двух разных, но родственных дискурсах – гоббсовском и локковском[385]. И если первый заложил основы английской идентичности, то второй использовался отцами-основателями США и стал ключевым фактором формирования американской политической системы. При этом заданная Гоббсом ключевая особенность концепта – которую правильнее всего было бы охарактеризовать как этатизм, но этатизм своеобразный, где государство могло быть абсолютной властью лишь в узких рамках

---

[384] Там же. С. 102-103.
[385] Коктыш К.Е. Английский концепт свободы: опыт деконструкции. – Полития. № 2. 2019. С. 48-65.

целеполагания по обеспечению прав собственности, т.е. по сути играло служебную и детерминированную роль, – на самом деле во многом оказалась той сущностью, которая, став частью нормативной английской политической картины мира, затем неизбежно нашла свое достойное место в трудах английских мыслителей, включая таких столпов английского либерализма, как А. Смит, Д. Рикардо, Дж.С. Милль и Дж. Милль.

Можно уверенно выделить и изначальный французский концепт свободы, который антонимичен английскому в главном – он последовательно антиэтатичен, государство в нем уже не гарант и хранитель свободы, а ее потенциальный узурпатор, с появлением которого настоящая свобода, собственно, и исчезает. Его ключевые компоненты в явно сформулированном виде мы привычно находим в трудах французских просветителей, в первую очередь Вольтера, Ж.-Ж. Руссо и Ш. де Монтескье, хотя формироваться он начал на пару столетий раньше вместе с идеями деизма у Ж. Бодена[386]. Дело в том, что в рамках католической политической архитектуры[387], – а Франция, в отличие от Англии, оставалась страной исключительно католической культуры вплоть до Великой французской революции, – легитимность власти монарха, а вместе с ним и государства, была лишь производной от легитимности церкви. Это, кстати, прекрасно понимал последний блестящий теоретик французского абсолютизма Ж.-Б. Боссюэ[388], полагая возможным и легитимным последний не сам по себе, а как реализацию провиденциализма. В этом контексте этатизм Бодена вынужденно становится двояким, когда превознесение им абсолютизма сопровождается невольной эрозией основ его легитимности. Кроме того, и абсолютная власть у Бодена отнюдь не абсолютна, она не просто ограничена законами Бога и природы, но и сама подвластна им *(“the absolute power of princes and sovereign lords does not extend to the laws of God and nature; all the princes on the earth are subject to*

---

386 Bodin J. Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime. University Park (Pa): Penn State Press. 2010.
387 Коктыш К.Е. Теория метафоры и политические институты. - М.: 2019. С. 69-79
388 Моска Г. История политических доктрин. - М.: 2012. С. 191-192.

them"), – при том что к законам природы он относит весьма широкий спектр прав и свобод. Это и право на частную собственность, и свобода совести и вероисповедания, и свобода торговли и передвижения[389].

Можно говорить и о возможности выделения немецкого концепта свободы, оформившегося в классическую эпоху немецкой философии: мы обнаруживаем его у И. Канта, И. Фихте, Г. Гегеля и К. Маркса. Он во многом синтезирует французские и английские представления, отсекая ненужное для себя. В частности, от английского концепта отделяется индивидуализм, а от французского – антиэтатизм: главным субъектом свободы в немецком концепте является общество в его гражданском состоянии; последнее не антагонистично государству, но родственно ему. Оба они не просто находятся в одной и той же ценностной системе координат, но и представляют собой ее воплощение. «Нравственная субстанция… в своем раздвоении и явлении – есть гражданское общество; она же есть государство как свобода, остающаяся всеобщей и субъективной также и в свободной самостоятельности особой воли»[390]. Более того, уместно говорить и об опытах синтеза этих языков свободы на основе немецкой интеллектуальной традиции и в постклассическую эпоху. В первую очередь это, разумеется, опыт британского неогегельянства конца XIX – начала XX вв. в лице Т. Грина, Ф.Г. Брэдли, Р.Дж. Коллингвуда и Дж. Мак-Таггарта. Но также это и современное переосмысление марксисткой мировоззренческой системы координат, которое мы находим в трудах А. Бадью[391] и С. Жижека[392].

Иными словами, свобода многоголоса и многоязычна, а разница уже между классическими европейскими языками свободы[393] отнюдь не только стилистическая: в каждом случае речь идет о вполне отличных ценностях,

---

[389] Bodin J. Six Books of the Commonwealth. Oxford: Alden Press. 1955. P. 25-35
[390] Гегель Г.Ф. Философия права. Сочинения в 14 т. Т. 7. М.: 1934. С. 58
[391] Бадью А. Философия и событие. Беседы с кратким введением в философию Алена Бадью. - М.: 2013.
[392] Жижек С. Устройство разрыва. - М.: 2008.
[393] Автор осознанно оставляет за скобками значимую часть многообразия современных языков свободы, концентрируясь главным образом на логике их изначального становления (прим. авт.).

телеологиях и системах мировоззренческих координат. Такая разность дискурсов логичным образом ставит вопрос либо о правомерности использования ими общего имени, либо о возможности деконструкции и выделения того самого «исходного программного кода свободы», который, собственно, и развился за последние четыре столетия в эти разные языки. Сразу оговоримся, что в наших попытках выделить это общее основание мы намерены последовательно оставаться в рамках когнитивно-институционального подхода, избегая иных семантических полей и никоим образом не претендуя на универсализм получаемых результатов. По сути, этот подход целиком принадлежит пространству политической теории, т.е. не к изначально безгранично широкой сфере умозрительно мыслимых, а, напротив, довольно узкой сфере концептов, нашедших свой шанс воплотиться в политической реальности.

При всей семантической разности концептов свободы мы все же можем говорить о сходном, а иногда и совпадающем, функционале. Так, в современном прочтении Жижеком рассуждений Канта о свободе та, безусловно, является событием. Она представляет собой структурную «спонтанность», то самое «пространство между феноменами и ноуменом»[394], которое и реализует себя спонтанным моментом соединения двух несвобод, двух детерминированных внутри себя миров – мира феноменального и мира ноуменального. Из схожего понимания свободы исходит и Бадью, но для него политическая свобода воплощается в ценностно окрашенном событии обретения свободы в первую очередь от государства, поскольку свобода в политике – «это момент дистанцирования [обществом] государства», когда его «блуждающей сверхмощи» назначается мера [395]. Впрочем, Бадью отмечает, что свобода, реализовавшись, как правило, заканчивается еще большей несвободой, и «наиболее героические народные движения, самые упорные освободительные войны, самые неоспоримые мобилизации во имя

[394] Жижек С. Устройство разрыва. - М.: 2008. С. 30
[395] Бадью А. Можно ли мыслить политику? Краткий трактат по метаполитике. М.: 2005. С. 228.

справедливости и свободы заканчиваются непрозрачными государственными конструкциями, где уже нельзя расшифровать ничего из того, что наделяло смыслом их исторический генезис и делало его возможным»[396].

В измерении Просвещения свобода – это, конечно, вовсе не событие. Но вместе с тем это явное его предчувствие, упорное обоснование его возможности и его уверенное ожидание. Так, у Руссо свобода – это утраченный идеал, который безвозвратно исчез, когда естественное состояние сменилось состоянием гражданским. Последнее несвободно и несправедливо – «получается, [что в его рамках] подданные дарят свою личность на условиях лишения их Имущества» [397], и поэтому возврат подлинной свободы может эту несправедливую ситуацию исправить. «Пока народ вынужден повиноваться, он повинуется и поступает правильно; как только он в состоянии сбросить ярмо, он поступает еще лучше: ибо, возвращая себе свободу по тому же праву, по которому у него ее похитили, или у него есть основания вновь ею завладеть, или вообще никто не имел никакого права лишать его этой свободы»[398]. При этом у Руссо уместно говорить скорее о телеологии свободы, нежели о чем-то ином – движение к свободе у него перманентно и самоценно, а его наличие само по себе является критерием легитимности политических процессов.

Гегельянское прочтение свободы тоже связано с событием, но уже не априорно, а апостериорно: событие уже произошло, и, состоявшись, оно породило необходимость создания определенности. Критерий свободы для Гегеля – это количество внешних причин и факторов, связывающих познание: чем их меньше, тем в меньшей степени свобода и истина противостоят «неочищенному и, стало быть, несвободному мышлению»[399]. Но идеал в социальном измерении недостижим и бесполезен – примером чистого, и в силу этого несущественного, идеала свободы Гегель определяет

---

[396] Там же. С.154
[397] Руссо Ж.-Ж. Общественный договор, или начала политического права / Руссо Ж.-Ж. Политические сочинения. - СПб.: 2013. С. 121
[398] Там же. С. 117
[399] Гегель. Г.Ф. Наука логики. Т. I. Объективная логика. - М.: 2017. С.23.

сферу математики: та представляет собой замкнутую и независимую от внешних факторов логическую систему, являющуюся причиной самой себя[400]. И именно поэтому та, будучи чистой абстракцией, чужда познанию жизни, которая по определению многофакторна, – в силу чего математика представляет собой лишь «внешнее действование», которое «низводит самодвижущееся до материала, чтобы располагать в нем безразличным, внешним, безжизненным содержанием»[401].

Применительно же к жизни Гегель заключает, что свободой будет не чистая самодостаточность, а привнесение определенности в неопределенность. В отношениях государства и общества это предполагает, с одной стороны, очерчивание государством пространства своей свободы, на выход за границы которого оно в дальнейшем не претендует. «Акт государственной власти привносит свободную и всеобщую определенность, и его осуществление является одновременно его применением»[402]. При этом государство должно исходить из того, что все, что не объявлено пространством свободы государства, автоматически становится пространством свободы общества. «Центральной государственной власти, правительству, надлежит предоставлять своим подданным свободу во всем том, что не относится к прямому ее Назначению», поскольку «не может быть более священной для правительства обязанности, чем предоставление гражданам свободы в такого рода вопросах и их защита… ибо эта свобода священна сама по себе»[403].

Если взглянуть с другой стороны, то практика разделения пространств свободы государства и общества по Гегелю должна быть не произвольной, а основываться на едином нравственном принципе, прорастающем от семьи через общество в государство. Так, «нравственная субстанция, как

---

400 Там же. С. 27
401 Там же. С. 29
402 Гегель Г.Ф. Конституция Германии. Политические произведения. - М.: 1978. С. 106
403 Гегель Г.Ф. О научных способах исследования естественного права, его месте в практической философии и его отношении к науке о позитивном праве. Политические произведения. - М.: 1978. С. 84.

содержащая в себе для себя сущее самосознание в единении с его понятием, есть действительный дух семьи и народа»[404]. Государство же, являясь высшей формой существования той же нравственной субстанции, именно поэтому получает моральный мандат, в силу чего «и право государства выше других ступеней; оно есть свобода в ее наиболее конкретном образовании, которая подчинена лишь высочайшей абсолютной истине мирового духа»[405].

Наконец, английское прочтение концепта свободы – в первую очередь, конечно, гоббсовское – это тоже событие. Но событие уже отнюдь не чрезвычайное, а напротив, повседневное и рутинное. В основе его лежит привычная и старая, как мир, возможность тем или иным образом относиться к собственности, т.е. обладать, распоряжаться или пользоваться ею. Вообще Гоббс считает собственность фундаментальной причиной существования и государства, и политики: те возникают у него исключительно вследствие деятельности по узакониванию и упорядочению отношения к ней, поскольку отсутствие прав собственности и есть «естественное» состояние войны «всех против всех»[406]. Ведь «где нет государства, там, как уже было сказано, непрерывная война каждого человека против своего соседа, а поэтому каждому принадлежит лишь то, что он захватил и держит силой, что не есть ни собственность, ни общность имущества, а неопределенность. Это настолько очевидно, что даже Цицерон (страстный защитник свободы) приписывает установление всякой собственности гражданскому закону. Откажитесь раз от гражданского закона, – говорил он, – или будьте лишь нерадивы в его соблюдении, и ни у кого нет уверенности в том, что он сможет получить что-либо в наследство от своих предков или оставить своим детям». И затем: «Упраздните гражданский закон, и никто не будет знать, что есть его собственное и что – чужое»[407].

---

[404] Гегель Г.Ф. Философия права. Сочинения в 14 т. Т. 7. - М.: 1934. С. 189.
[405] Там же. С. 60.
[406] Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. – Сочинения в двух томах. Т. 2. - М.: 1991. С.С. 139, 192, 320.
[407] Там же. С. 192.

Беглое рассмотрение базовых семантик явления свободы приводит нас к выводу, что в основе предполагаемого «исходного кода» вполне может лежать если не само событие, то как минимум отношение к нему. Это событие существенно; после того, как оно происходит, политическая система обретает некое новое качество. Последнее не обязательно является развитием, но в любом случае требует упорядочивания всей социально-политической системы на основе единой «нравственной субстанции», т.е. ценностной системы координат. Это изменение качества достаточно фундаментально для того, чтобы имя свободы получила целая эпоха, а событие свободы породило несколько интеллектуальных традиций, рассматривающих его с разных углов зрения, в том числе разнесенных во времени, когда событие рассматривается априорно, апостериорно и сиюминутно. Последнее, не исключено, стало как минимум еще одной причиной существования множества семантик свободы.

Иными словами, свобода как событие оказывается неуловимой и, свершившись, превращается в нечто иное. Этот феномен свободы с явным неудовольствием отмечает теоретик идеи свободы XX в. Исайя Берлин, пытавшийся вместить все разнообразие концептов свободы в рамки классической английской интеллектуальной традиции, где субъектом свободы может быть исключительно индивид. Так, он обнаруживает ряд ее неожиданных качеств: квантифицируемость (свободы может быть много или мало, ее можно урезать, она способна возрастать и, наконец, можно определять некую минимальную свободу)[408], отчуждаемость и возможность «расходоваться», превращаясь в нечто иное – например, в равенство, справедливость или в культурное развитие. Для Берлина, впрочем, такое превращение является заведомо негативным, ведущим к «смешению ценностей» и к гибельной для свободы «путанице». «Если я ущемляю или утрачиваю свободу, чтобы меньше стыдиться неравенства, я не увеличу

[408] Берлин И. Две концепции свободы. – Современный либерализм. Сборник статей. - М.: 1998. С. 20-25

свободу других, а лишь уменьшу общий объем свободы, – утверждает Берлин. – Возможно, я выиграю в справедливости, счастье, спокойствии, но потеря в свободе останется, и только путаница ценностей позволяет нам говорить, что, отбросив «либеральную» свободу личности, можно увеличить свободу «социальную» или «экономическую»»»[409].

Что примечательно, Берлин делает в этой связи и ряд иных ценных исследовательски честных констатаций, которые могут быть восприняты как вызов устоявшимся в политической науке взглядам и стереотипам. В частности, он отмечает автономность идеи свободы от институциональной конструкции: последняя, очевидно, может быть свойственна абсолютно любому режиму, никак не коррелируя с его типом. Так, он пишет, что связь между демократией и личной свободой на поверку «гораздо слабее», чем кажется их защитникам, а свободная тирания и несвободная демократия отнюдь не оксюморон[410]. Например, «демократия может на деле отнимать у отдельных граждан множество свобод, которые были бы у них при некоторых других устройствах общества». «…Можно представить себе, что либерально мыслящий деспот даст своим подданным достаточно большую степень личной свободы. Он может быть несправедливым, поощрять дичайшее неравенство, мало заботиться о порядке, добродетели или познаниях; но коль скоро он не подавляет их свободу или подавляет ее меньше, чем другие режимы, Миллю [Джону Стюарту] он понравится»[411]. Более того, эмпирических подтверждений последнего он обнаруживает более чем достаточно: «цельные характеры, любовь к истине и свирепый индивидуализм произрастают в строго дисциплинированных сообществах… не реже, чем в более терпимых»[412].

В свете вышеизложенного очевидно, что институализация концепта свободы per se представляется крайне проблематичной, если вообще

---

[409] Берлин И. Философия свободы. - М.: 2001. С. 131.
[410] Там же. С.130.
[411] Там же. С.135-136.
[412] Там же. С.130.

возможной: свобода реализуется через одномоментное событие освобождения, оно производит определенные изменения, после чего превращается в нечто иное. В этом плане более логично говорить об идее свободы как легитимации амбиций той самой «отдельной социальной группы», о которой говорит Дюркгейм, но не как принципе, который непротиворечивым образом может быть положен в основу функционирования политсистемы.

Концепт справедливости: справедливость как состояние

Если свобода – это в первую очередь событие свободы, т.е. освобождение, то справедливость, напротив, это качество состояния. При этом проблемой является то, что справедливость имеет множественность оснований, каждое из которых значимо и весомо само по себе – так, Амартия Сен, современный теоретик справедливости [413], указывает, что справедливость может быть совершенно по-разному определена в зависимости от основания, на котором базируется соответствующее суждение. Так, таким основанием могут быть институты, т.е. определенная процедура, «буква закона», таким основанием могут быть ценности, и в этом случае совершенно неизбежен их конфликт, когда одни ценности будут предпочитаться иным, например, частные – общественным, и наоборот, таким основанием может быть и рационализм, который ничуть не уменьшит общую конфликтность. Наконец, «трансцедентальный институционализм»[414], который теоретически мог бы установить «глобальную справедливость», невозможен, как признает Сен, без глобального правительства. Отметим, впрочем, что последний, если бы он возник, вряд ли бы имел шансы оказаться легитимным, поскольку представлял бы собой насилие одного понимания справедливости над остальными. Иными словами, парадокс справедливости в том, что проще всего устранить несправедливость, нежели установить справедливость: последняя оказывается недостижимой

[413] Сен А. Идея справедливости. - М.: 2016.
[414] Там же. С.63-65.

вследствие невозможности сколь-нибудь устойчиво сбалансировать совершенно разнородовые основания – как невозможно не ситуативно, а в виде общего правила уравновесить, скажем, круглое, красное и металлическое.

Концептуализирует идею справедливости и выделяет ее основную проблематику еще Аристотель, и прошедшие два с лишним тысячелетия не сильно изменили сформированный им дискурс. В «Категориях» он отмечает, что справедливость – это качество, которое устойчиво, и «не легко поддается колебаниям и изменениям»[415]. Будучи качеством, она едва ли поддается квантификации: «одну справедливость никак нельзя назвать большей или меньшей справедливостью, нежели другую»[416]. Справедливость субъективна и в этом плане равноценна знанию, ведь знание расширяет границы постигаемого, и позволяет поступать разумно, а справедливость – это способ оценки человеком социальной реальности, «справедливость и несправедливость – в душе человека»[417]. Ведь «если справедливость означает знание, то несправедливость – незнание, и если [поступать] справедливо означает [поступать] со знанием дела и согласно опыту, то [поступать] несправедливо означает [поступать] с незнанием дела и по неопытности»[418]. При этом справедливость может быть частичной, справедливость или несправедливость частного совершенно не обязательно являются характеристикой целого: «если кому-то присуща белизна или справедливость, недостаточно для того, чтобы доказать, что он белый или справедливый [вообще]»[419].

Справедливость как социальное явление, безусловно, является одним из благ, причем благом предпочтительным: «справедливость и прочие добродетели всегда и всячески достойны избрания, а сила, богатство, власть

---

[415] Аристотель. Категории. // Аристотель. Сочинения в 4Т. Т.2. – М.: 1978. С.72
[416] Там же. С.77
[417] Там же. С.86
[418] Аристотель. Топика. // Аристотель. Сочинения в 4Т. Т.2. – М.: 1978. С.385.
[419] Там же. С.370.

— не всегда и не всячески»[420]. Справедливость является непременной частью социальных отношений, но при этом лишь некоторая ее часть может быть регламентирована законом: в остальном она является частью личного морального выбора. Так, от «…справедливого, требуемого законом, отличен второй род справедливого — справедливое по отношению к другому человеку»[421]. При этом абсолютная справедливость невозможна в принципе, как правило, она существует как решение конкретной ситуации, в силу чего ее понимание всегда ситуативно и относительно. «Поскольку, однако, справедливость заключена в справедливом, то есть в равном, то есть в середине, причем о справедливом говорится как о справедливом в чем-то, о равном — как о равном чему-то, о среднем – как о среднем между чем-то, то, следовательно, справедливость и справедливое будут таковыми по отношению к кому-то и в чем-то. Если справедливое — это равное, то пропорционально равное также будет справедливым»[422]. Формой проявления справедливости является равенство, причем примечательно, что Аристотель дает определение от обратного, выделяя несправедливость как нечто куда более очевидное: поскольку последняя «сводится к неравенству, то очевидно, что справедливость и справедливое состоят в равенстве обязательств»[423]. И еще: «справедливое — это, по-видимому, пропорциональное; общественная жизнь держится справедливостью, и справедливое — то же, что пропорциональное»[424].

На политическом уровне формой проявления справедливости является равенство. Но замена одной метафоры на другую не сильно меняет суть дела: куда легче выделить совокупность неравенств, которые являются абсолютной нормой, нежели сформулировать принцип равенства. Так, Аристотель отмечает, что равенство не может быть всеобщим – его нет и не может быть «в отношениях сына к отцу и слуги к господину», как нет его и в

[420] Аристотель. Большая этика // Аристотель. Сочинения в 4Т. Т.4 – М.: 1978. С.301.
[421] Там же. С.324.
[422] Там же. С.325.
[423] Там же.
[424] Там же. С.326

отношениях «ко мне моей ноги или моей руки, равно как и любого из моих членов»[425]. Справедливость как политическая категория, по идее, должна исходить из справедливости по отношению к целому, игнорируя – во имя общего блага – частности, но достижение этого проблематично вследствие множественности ее оснований. Так, «по мнению одних, со справедливостью связано благоволение к людям; по мнению других, справедливость заключается уже в том, чтобы властвовал человек более сильный»[426]. Своя справедливость у бедного большинства, у богатого меньшинства, у тирана[427], наконец, есть то, что «признается справедливостью с олигархической и демократической точек зрения». При этом «все опираются на некую справедливость, но доходят при этом только до некоторой черты, и то, что они называют справедливостью, не есть собственно справедливость во всей ее совокупности. Так, например, справедливость, как кажется, есть равенство, и так оно и есть, но только не для всех, а для равных; и неравенство также представляется справедливостью, и так и есть на самом деле, но опять-таки не для всех, а лишь для неравных» [428].

Иными словами, ключевой вопрос справедливости – вопрос, для кого она, поскольку «справедливость …различается столько же в зависимости от свойств объекта, сколько и от свойств субъекта» [429] . Справедливость «распадается на несколько видов в соответствии с тем, будет ли человек властвовать или подчиняться» [430] , и единственно возможный «выбор справедливости – рассудительность»[431]. Основой последней в идеале должны являться интересы общего – «только те государственные устройства, которые имеют в виду общую пользу, являются, согласно со строгой справедливостью, правильными; имеющие же в виду только благо правящих – все ошибочны и представляют собой отклонения от правильных: они

[425] Там же. С.327
[426] Аристотель. Политика // Аристотель. Сочинения в 4Т. Т.4. – М.: 1978. С.385
[427] Там же. С.462-463
[428] Там же. С.459
[429] Там же. С.459
[430] Там же. С.452
[431] Там же.

основаны на началах господства, а государство есть общение свободных людей»[432].

Наиболее яркой процедурной концепцией справедливости является теория справедливости Джона Ролза. Пытаясь сформулировать справедливость как институт, он выстраивает конструкцию из концептов справедливости, свободы и рационализма, определяя справедливость как равную свободу. Под неравенством он предлагает понимать «не любые различия в должностях и общественном положении, но различия в тех выгодах и тяготах, которые прямо или косвенно им сопутствуют, таких как престиж и богатство, или обязанность платить налоги, а также исполнять общественные повинности[433], в силу чего неравенство может трактоваться и как позитивный фактор, как стимул развития[434]. В этом плане проблематика неравенства переходит из этической плоскости в функциональную: неравенство становится функционально нагруженным, собственно, развитие и обуславливающим: «неравенство является допустимым только если есть основания полагать, что практика, характеризующаяся неравенством или приводящая к неравенству, будет функционировать на благо каждой из участвующих в ней сторон»[435].

Мерой же справедливости для Ролза является рационализм, когда «более или менее точное осознание своих интересов [позволяет] предвидеть возможные последствия предпочтения одной практики другой». При этом рационализм Ролза должен быть моральным, он должен позволять «сопротивляться сиюминутным искушениям и соблазнам легкой наживы», в силу чего деятельность верхушки не должна становиться «источником значительного недовольства» [436] . Соответственно, какая-либо практика должна полагаться «справедливой или честной тогда, когда удовлетворяет принципам, которые могли бы предложить друг другу участвующие в ней

---

[432] Там же. С.458
[433] Ролз Дж. Справедливость как честность. - М.: 2006. С.38
[434] Там же. С.43
[435] Там же. С.38
[436] Там же. С.40

стороны для взаимного одобрения и принятия этих принципов в вышеупомянутых условиях» [437] . В частности, это позволяет определять этически неприемлемые практики – так, поскольку «институт рабовладельца не соответствует принципам, которые могли бы быть взаимно признаны, гипотетические преимущества, выпадающие на долю рабовладельца, не могут рассматриваться как такие, которые каким-либо образом смягчают несправедливость всей практики рабства»[438]. Тем не менее, относительно внятные институциональные критерии определения несправедливости упираются в отсутствие какого-либо механизма их практической имплементации. По сути, в этой части Ролз остается в рамках кантовского императива: «каждое лицо, принимающее участие в какой-либо практике, или находящееся в сфере ее воздействия, имеет равное право на наиболее обширную свободу совместимую с такой же свободой для всех остальных; и, во-вторых, неравенство допустимо только в том случае, если разумно ожидать, что оно будет выгодно для всех и при условии, что то общественное положение и те должности, с которыми оно связано, или из которых оно вытекает, являются доступными для всех»[439].

Ценностные концепции справедливости мы находим во всех без исключения богословских традициях, что логично – ответ на запрос справедливости является экзистенциальным основанием любой религии. Более подробно мы попытаемся остановиться на богословии в иных разделах нашей книги, в данном разделе ограничившись ее светской интерпретацией. Последнее, впрочем, указывает Аверинцев, с неизбежностью будет основываться на универсализме христианских ценностей, ставших содержательными основаниями культуры Запада и русской культуры, а именно – «культуре периода святоотеческой литературы (патристики)»[440]. И в этом он, безусловно, прав – если посмотреть, например, на

[437] Там же. С.47
[438] Там же. С.55
[439] Там же. С.36
[440] Аверинцев С. Крещение Руси и путь русской культуры // Страницы русской зарубежной печати. - М.: 1988. С. 44.

филологическую историю становления концепта справедливости в русском языке.

Так, о сверхзначимости концепта справедливости для русского культурного пространства пишет филолог Наталья Печерская, отмечая, что в русском языке «справедливость» возникла путем прибавления к общеславянскому корню «-прав-» (правда, праведный, правило, правильный) приставки «с», обозначающей сопричастность, совместность, при том что «правда» в русской истории и культуре «изначально была одним из высших народных идеалов, вытекающих из природы вещей, идеалом религиозным, социальным»[441]. В этом плане логично, что «у русского человека …жажда справедливости выливалась в искание Божьей Правды как утаенной Справедливости. На этой основе в русской культурной традиции сформировалась такая установка, как «правдоискательство», которое, как показывает исторический опыт, выливалось в конструирование социальноутопического народного идеала Правды как предвосхищения совершенной человеческой жизни на Земле, …справедливости как общественного равенства и безмятежного блаженства, основанных на любви, единении и согласии»[442].

Что примечательно, ценностное понимание концепта будет с неизбежностью сопряжено с той же проблематикой, которую фиксировал Аристотель, когда куда проще определить совокупность несправедливостей, нежели сформулировать принцип справедливости. В этом плане логично, что «различие в понимании справедливости легло в основу разногласий между славянофилами и западниками, внесло раскол в лагерь законников, а споры о путях ее достижения развели по разные стороны баррикад бывших соратников — русских социал-демократов и революционеров-марксистов»[443].

---

[441] Печерская Н. Метаморфозы справедливости: историко-этимологический анализ понятия справедливость в русской культуре. // Полис, 2001, № 2. С. 134

[442] Там же.

[443] Печерская Н.В. «Правда». Дискурсы справедливости в русской интеллектуальной истории. - М.: 2011. С.33

Марксистское понимание концепта справедливости во многом было обосновано Пьером Прудоном, вслед за Аристотелем, уверенно определившим идею справедливости как совершенно критичную для здоровья общества – так, «…если сложившаяся у нас идея справедливости и права будет дурно выражена, если она будет неполна или совсем неправильна, то очевидно, что все наши законодательные применения будут плохи, учреждения несовершенны и политика неправильна, т. е., следовательно, наступит беспорядок и социальное бедствие» [444] . Практическая справедливость для Прудона «выражается главным образом в форме правительства, в состоянии людей и в обладании вещами», в силу чего логичен вопрос, «при каких условиях справедливо правительство, при каких условиях справедливо состояние граждан и обладание вещами» [445] . И, пытаясь определить справедливость в виде «чисто алгебраической формулы» [446], Прудон по сути определяет ренту, возможность получения незаработанного дохода, как главный источник несправедливости. Да, вместе с рентой Прудон формально отрицает и собственность, вслед за Руссо исходя из «органического закона общества» и «идентичности собственности с кражей» [447], но речь идет все же о ренте как возможности извлекать доходы, несопоставимые с теми, которые человек может заработать своим трудом. И в этом случае «трудовая» теория справедливости Прудона выглядит уже не столь радикально. Как он отмечал, «в этом смысле будет справедливо применение пословицы: «Каждому по делам его». Это истинный закон справедливости» [448].

Что примечательно, фактически солидарен сегодня с Прудоном нобелевский лауреат по экономике Джозеф Стиглиц, отмечая, что именно ориентация на ренту и формирует общества неравных, что «рыночные

---

[444] Прудон П. Что такое собственность? // Что такое собственность, или исследование о принципе права и власти. - М.: 1998. С. 24
[445] Там же. С. 31
[446] Там же. С. 32
[447] Там же. С. 33
[448] Там же. С. 93

механизмы формируются все же политикой правительства [449], и что рентоориентированность ведет к тому, что «политическая система работает преимущественно на увеличение неравенства в доходах и сокращение равенства возможностей»[450].

Для нас, впрочем, тут важен тот момент, что и третья «большая идея», идея справедливости – как чуть выше рассмотренные идеи свободы и порядка – не является самодостаточной, представляя собой недостижимый идеал. Более того, последовательная реализация любого из трех концептов ведет к фактическому вытеснению двух остальных, а это фатальным образом нарушает баланс всей политсистемы. Так, полноценная реализация концепта свободы приводит к уничтожению порядка и справедливости и ведет к анархии, порядка – вытесняет свободу и справедливость, чем тут же лишает его легитимности, а справедливости – к вытеснению свободы. В этом плане имеет смысл рассматривать идеи на сами по себе, а в связи с теми субъектами, кто их поднимает «на щит» - иными словами, рассматривать идеи как формат легитимации амбиций связанных с ними институтов. Представляется, что последние, в силу политической прагматики, подходят к использованию идей вполне инструментально, как мы это видели на примере реформ Солона.

Метафора как политический синтез идеи и институционального рационализма

Это направление представляется более благодарным. Если мы обратимся к теории политической метафоры, мы обнаружим, что последняя на самом деле представляет собой органичный синтез рационализма и идеи. Так, Джордж Лакофф отмечает, что смысл существования социального субъекта всегда оформлен в метафоре[451], которая в свернутой форме образа

---

[449] Стиглиц Дж. Цена неравенства. - М.: 2015. С.87.
[450] Там же. С.91.
[451] Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. - М.: 2004.

содержит в себе и картину мира, которая в приложении к социально-политическому будет являться представлением о нормативной институциональной конструкции, и свою систему ценностей, т.е. набор нормативных идей, делающих эту конструкцию легитимной, собственный рационализм, т.е критерии правильного и неправильного, и предписываемые практики. «Концепты, которые управляют нашим мышлением, — не просто порождения ума. Они влияют на нашу повседневную деятельность, вплоть до самых тривиальных деталей. Наши концепты структурируют наши ощущения, поведение, наше отношение к другим людям. Тем самым наша концептуальная система играет центральную роль в определении реалий повседневной жизни»[452]. Суть метафоры – это перенесение понимания сущности одного вида на сущность другого вида[453], т.е. это та самая гегелевская трансценденция, смысловая экспансия, которая и позволяет институтам выходить за пределы себя и собственного рационализма, и легитимировать свои амбиции во внешнем для них социальном пространстве. Более того, Лакофф подчеркивает, что «метафоры как выражения естественного языка возможны именно потому, что они являются метафорами концептуальной системы человека»[454] - или, в нашем случае, института.

Действительно, каждая метафора обладает внутренней системностью[455]. Так, Бурдье, рассуждая об метафоре пространства, отмечает, что последнее уже своей географией задает диспозиции уместного и неуместного, правильного и неправильного внутри себя[456] – так, например, невозможно вести себя в университетской аудитории, иерархически упорядочивающей пространство вокруг фигуры лектора, как на рынке, и наоборот. При этом, впрочем, корректное прочтение метафор возможно только в рамках своего, исторически обусловленного культурного контекста

[452] Там же. С.25
[453] Там же. С.27
[454] Там же.
[455] Там же. С. 41
[456] Бурдье П. Социология социального пространства. – М.: 2005

– хрестоматийным в плане расшифровки метафоры является пример эпохи Римской Стои – полководец перед штурмом вражеского города произносит ставшую знаменитой формулу «это будет бесчеловечно, но справедливо». Понять ее возможно, только зная, что в Древнем Риме концепт «человечности» регламентировал отношение к гражданам, в то время как для отношение к негражданам определялось концептом «справедливости». Впрочем, можно найти и современный известный аналог этой метафоры – «друзьям все, остальным – закон».

Возвращаясь к дюмезилевской парадигме трех базовых институтов, мы обнаружим, что политическое функционирование каждого из них естественным образом базируется на соответствующих системах метафор, которые их легитимируют, причем каждая из них разворачивается в полноценный публичный дискурс. Так, публичным измерением метафоры власти, лежащей в основе системы смыслов института власти, является метафора безопасности, представляющая собой синтез идеи порядка и корпоративного рационализма: ни для чего иного обществу власть и не нужна. При этом метафора безопасности может крайне широко «растягиваться», и теоретически может включать в себя все жизненно важные для общества сферы деятельности, тем самым утверждая первичную роль власти и государства в их регулировании. Так, можно говорить о безопасности внешней и внутренней, о безопасности инфраструктурной (куда могут включаться школы, дороги и больницы), безопасности информационной и т.д. Более того, пределов этой смысловой экспансии по большому счету нет: мы не обнаружим ни одного жизненно важного для общества пространства его самореализации, которое не нуждалось бы в безопасности.

Нормативные институты, институты жреца, будут реализовывать уже не власть, а влияние – т.е. право утверждать систему ценностей и в соответствии с ней оценивать социальную реальность, нечто определяя как более ценное, а нечто – как менее, придавая чему-то значимость, либо

наоборот, обесценивая его. Смыслы и ценности существования общества могут иметь форму религии, идеологии или иных представлений об общественном благе, но по сути они всегда будут представлять собой синтез корпоративного рационализма и идеи справедливости, без которой концепт блага невозможен в принципе. При этом критерий справедливости может быть любым – по праву рождения, по праву собственности, по праву принадлежности к определенной страте, по возможности равного доступа к благам, и т.д. Результатом деятельности нормативных корпораций являются картина мира общества, ценности, и вытекающие из них представлениями о добре и зле, правильном и неправильном, красивом и некрасивом, плохом и хорошем. Поскольку, как мы видели, идея справедливости многомерна, лишь небольшая часть норм и правил будет иметь форму писаных законов и относиться к сфере компетенции законодательных органов власти. Основная же часть норм будет носить характер ярких образов, имея формат заповедей и притч, когда речь идет о церкви, визуальных образов, когда речь идет об изобразительном искусстве или кинематографе, образов литературных и т.д. Что важно, любой образ по определению содержит в себе комплекс представлений о норме и отклонении, и в этом плане всегда является ценностной декларацией, воспринимающейся и декодируемой на порядки эффективнее, нежели нормы и ценности писаные. В этом контексте познание, искусство и законотворчество, безусловно, являются звеньями одной семантической цепи и в отношении политики производят средства ее формирования и оценки. Что немаловажно, метафора справедливости, подобно метафоре безопасности, может «растягиваться», охватывая все важные для общества сферы: невозможно найти ни одной религии или идеологии, которые не предполагали бы всеобщность утверждаемых ими норм.

Наконец, публичным измерением метафоры товара и денег, являющейся корневой для экономических институтов, синтезом ее и корпоративного рационализма, будут являться индивидуальные свободы, т.е.

права и интересы индивида. Эта на первый взгляд нелогичная вещь, тем не менее, имеет более чем логичное обоснование.

В отличие от символических фигур вождя и жреца, купец не может убедительно апеллировать к общественному благу, поскольку он по определению преследует противостоящий ему частный интерес, невольником которого по сути и является[457]. Более того, и купец платит обществу взаимностью: в его картине мира общества как такового нет, и в его существование купец не верит. Дело в том, что общество не приходит к купцу в лавку и ничего не покупает, покупки у него совершают конкретные индивиды со своими уникальными запросами. Поэтому и общество для купца и является пустой метафорой без содержательного наполнения, в отношении которой прилично полагать, что она есть — но не более того. Гамильтон по этому поводу с долей досады заметил, что «постоянные обвинения в адрес богатых, высокорожденных и выдающихся не могут не вызвать отвращения всех думающих людей»[458].

Но в политическом поле эта проблема отнюдь не оказалась неразрешимой. В социальном мире все взаимосвязано: ценность монеты не зависит от того, какой стороной она повернута вверх – орлом или решкой, она в любом случае реализует свою функцию платежа. Оборотной стороной монеты для частного интереса купца является потребительский интерес покупателя. В некий момент, обнаружив это, купец и стал поднимать его «на щит» в качестве бесспорно общественно значимой цели, в такой инвертированной форме обретя инструмент легитимации своих амбиций в качестве политических. Путь к такому решению весьма ярко сформулировал Иеремия Бентам, формулируя принципы нравственности в парадигме утилитаризма. «Интерес общества есть одно из самых общих выражений, какие только встречаются во фразеологии нравственного учения: неудивительно, что смысл его часто теряется. Когда это слово имеет смысл,

---

[457] Аристотель. Никомахова этика. Сочинения в 4-х т. Т.4. - М.: 1983. С. 59

[458] Федералист. Политические эссе Александра Гамильтона, Джеймса Мэдисона и Джона Джея. Прогресс-Литера. - М.: 1993. С. 563.

он таков. Общество есть искусственное тело, состоящее из индивидуальных лиц, которые рассматриваются как составляющие его члены. Что же такое есть в этом случае интерес общества? Сумма интересов отдельных членов, составляющих его»[459].

В результате продвигаемый купцом концепт товарности, став инвертированной формой идеи индивидуальной свободы, на поверку оказывается ничуть не менее эластичным и растяжимым, нежели конкурирующие концепты власти и влияния: он тоже может экспансировать на все без исключения аспекты социального, тотально распространяя «товарность» в качестве легитимной нормы отношения. Мэдисон отмечает, что права собственности теоретически могут распространяться на все, что имеет объективную или субъективную ценность, включая не только товары, землю и деньги, но и взгляды, убеждения, свободу, безопасность, вообще совокупность прав[460], на которые может претендовать индивид, включая, конечно, и право на власть и влияние.

Системы ценностей институтов различных типов

Каждая их этих трех корневых метафор постулирует ценность для каждого института собственного социального капитала – власти, влияния и денег соответственно. Но при этом легко заметить, что ни один из этих капиталов не является самодостаточным, и может быть оценен, а значит, и реализован, исключительно через взаимодействие с двумя остальными. Более того, такой обмен и является главной функцией, реализуемой институтами различного типа в процессе взаимодействия в рамках политического процесса. Так, ресурс безопасности и порядка, производимый институтом власти, является базовым условием существования и экономического института, и нормативного; экономический ресурс аналогичным образом жизненно важен и для нормативного института, и для института власти;

---

[459] Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. - М.: 1998. С.7.
[460] Property. 1962. The Founders' Constitution. Vol. 1. Ch. 16. Doc. 23. – The Papers of James Madison. Ed. by William T. Hutchinson et al. Chicago, London: University of Chicago Press. URL: http://press-pubs.uchicago.edu/founders/documents/v1ch16s23.html (accessed 24.12.2019).

ресурс легитимности, производимый нормативным институтом, насущен и для экономического, и для властного института. Логично предположить, что суть и специфика политического процесса задается даже не самим фактом обмена ресурсов различного типа друг на друга, а тем обменным курсом, который задает структура политсистемы.

Действительно, представление политического процесса как процесса обмена символических капиталов друг на друга мы находим и у Парсонса, отмечавшего возможность обмена престижа на другие обобщенные средства обмена, такие, как деньги или власть, и у американского социолога и философа Амитая Этциони[461], заложившего основы социологии организаций. При этом Бурдье и Роберт Патнэм, каждый со своей стороны, исследовали природу и специфику социальных капиталов, и их связь с производством социального доверия. В этом контексте обоснование обменного курса как функции политсистемы представляется не вызывающим особых трудностей. Более того, очевидно, что будет наблюдаться множественность «обменных курсов»: будет несколько внутрикорпоративных курсов, по числу корпораций, и один межкорпоративный.

Существенно, что прирастить титульный капитал, получить по нему прибыль возможно только путем его инвестирования в титульные капиталы иных корпораций. Отметим, что в этом контексте мы оказываемся довольно близки к парсоновской модели, где функционирование социального обусловлено оборотом обобщенных средств взаимного обмена, таких как влияние, деньги или власть[462]. Так, корпорация власти, вкладываясь в две остальные, т.е. реализуя на практике принципы безопасности и порядка, получает в свое распоряжение и экономический ресурс в виде налогов и сборов, и ресурс легитимности как результат признания правильности ее действий. Корпорация жреца, обеспечивая легитимность корпорации власти и корпорации купца, в обмен получает и силовой ресурс, который придает

[461] Etzioni A. A Comparative Analysis of Complex Organizations. — Glencoe, Ill: Free Press, 1961.
[462] Parsons T. Politics and Social Structure. New York: Free Press. 1969. P. 405-438.

транслируемым ею нормам обязательность, и экономический. Наконец, экономическая корпорация, обеспечивая материальным ресурсом корпорацию власти и корпорацию жреца, в обмен получает безопасность и легитимность. Таким образом, политический процесс можно представить как процесс обмена друг на друга символических капиталов, произведенных корпорациями этих трех типов.

Ключевым же фактором для понимания сущности отдельно взятого политического процесса будет «обменный курс», по которому социальные капиталы могут быть конвертированы друг в друга. Так, корпоративный рационализм в ресурсном измерении будет сводиться к стремлению обеспечивать для себя наиболее выгодные условия, когда обменная стоимость собственного титульного капитала завышена, а капиталов двух остальных корпораций занижена. Поскольку эта борьба за обменный курс институциональна, а значит, перманентна, она не может не рефлексироваться в корпоративных онтологиях и системах ценностей. Очевидно, что в структуре корпоративной онтологии собственный капитал будет восприниматься как конечная цель транзакций с остальными корпорациями, тогда как капиталы остальных корпораций будут восприниматься как средство достижения этой цели. Соответственно, корпоративные онтологии в самом общем виде могут быть ранжированы следующим образом (см. рис.).

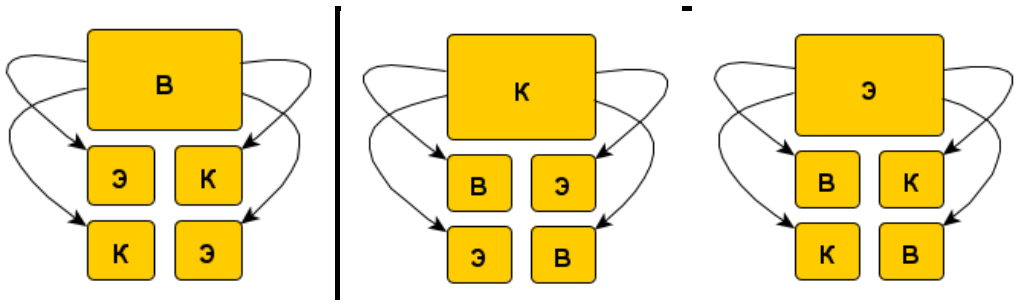


Схема 1. Иерархия символических капиталов в корпоративных онтологиях:
В – капитал власти, К – культурно-когнитивный, Э – экономический

Иерархия ценностей властной корпорации (институт вождя)	Иерархия ценностей культурно-когнитивной корпорации (институт жреца)	Иерархия ценностей экономической корпорации (институт купца)

Очевидно, что второе и третье место той либо иной ценности в корпоративных онтологиях будет зависеть в первую очередь от внешних факторов. Так, «левый» путь, как наиболее быстрый способ достижения цели, будет во всех случаях описывать возможность экстенсивного расширения корпорации. Для корпорации власти это – возможность прямой экспроприации, пример тому мы с легкостью находим в Древнем Риме эпохи республики, где завоевательные походы были основой уклада. Для нормативной это будет возможность насаждения своей системы ценностей силой, примером могут служить крестовые походы, а для экономической – возможность и результативность коррупции, которая становится выгодной, например, в условиях монополии, когда сверхприбыли будут с лихвой компенсировать соответствующие затраты. «Правый» путь, напротив, будет описывать вынужденность интенсивного развития, когда быстрый результат недостижим. Для корпорации власти он будет означать необходимость культурного строительства, и примером может быть тот же Древний Рим эпохи империи, для нормативной – налаживание воспроизводящей экономики как нормы, примером тут могут служить многочисленные рыцарские ордена, начиная с ордена тамплиеров, создавших систему денежных трансферов, а для экономической – необходимость в условиях конкуренции инвестиций в НИОКР, рекламу, и борьбу с коррупцией. Как мы видим, это разные онтологии, которые предполагают столь же разную оценку вызовов, приоритетов, целеполагания и определения существенного и второстепенного.

Символические обмены и ресурсная конкуренция

Оценить, насколько эта разница существенна, возможно, попытавшись свести уравнение взаимодействия корпораций к некоему общему знаменателю, т.е. обратив после ценностей внимание и на объект их приложения, т.е. оценивания. Таковым являются ресурсные потоки, на регулирование движения которых и претендуют корпорации всех трех типов. Если мы примем за основу гоббсовский тезис, согласно которому первичным чувством политического является чувство собственности[463], то обнаружим, что каждая из этих трех символических фигур предполагает свой тип власти над человеком и, что едва ли не более важно, свой способ менеджмента собственности. Набор этих способов вполне описывается современной триадой «владеть, пользоваться, распоряжаться». Купец собственностью, безусловно, владеет, и именно концепт владения он утверждает в качестве базового и основополагающего права. Вождь собственностью пользуется. В нашем контексте это означает, что по мере необходимости он может ставить себе на службу любой ресурс на собственных условиях. А жрец – распоряжается, т.е. оценивает, присваивая соотносимую ценность практически любому ресурсу. Как и в любой системе с более чем двумя переменными, эти отношения к собственности недуалистичны и многомерны: в каких-то контекстах они будут взаимоисключающими, а в каких-то, напротив, комплементарными. Ближайшая аналогия, напрашивающаяся тут, это детская игра в «камень, ножницы, бумагу»: камень, т.е. скрижали, принадлежит жрецу, ножницы, т.е. режущий инструмент, оружие – вождю, а бумага – конечно, купцу. В рамках этой игры, как известно, нет «самого сильного» ресурса, каждый из них имеет свою сильную и свою слабую сторону: камень проигрывает бумаге, он в нее оказывается обернут, бумага режется ножницами, а ножницы тупятся о камень. Исход, таким образом, зависит от выпавшей комбинации, что,

[463] Hobbes T. 2012. Leviathan. – Oxford. P. 228

собственно, и обуславливает разнообразие и разноплановость политических процессов.

Соответственно, за взаимодействием и конкуренцией этих трех корпораций стоит стремление каждой из них утвердить публичную монополию своего способа отношения к собственности, а значит, и своих специфических ценностей. И именно взаимная зависимость и соподчинение этих трех фигур предопределяют конструкцию политической системы, а вместе с ней – структуру целеполагания, доминирующую систему ценностей, разделение труда и вытекающие отсюда модели перераспределения ресурсов и статусного распределения[464]. Легко обнаружить, что любая политическая система образуется в результате комбинации этих трех корпораций, взаимодействие которых строится вокруг и по поводу управления ресурсным потоком. Поскольку одним из существенных функционалов политики является деятельность по изъятию и перераспределению части произведенного обществом ресурса, т.е. бюджетный процесс, каждая из корпораций использует в отношении него свой специфический инструментарий управления и влияния, тем самым де-факто определяя приоритеты и наполняя концепт «общенародного» прикладной конкретикой. Устойчивым состоянием для любой политической системы будет вовсе не равноправие корпораций, такая ситуация является скорее умозрительной возможностью, а доминирование какой-либо из корпораций. Именно доминирующая корпорация и встраивает в свою прагматику функционирование двух остальных, таким образом задавая экзистенциальные смыслы теперь уже для политической системы в целом. Последние, соответственно, могут определяться либо как торговля, либо каккультура военной силы, либо как культурно-когнитивное производство.

В этом плане далее мы перейдем к рассмотрению макроинститутов, тех несущих конструкций, которые и закрепляют логику формирования

---

[464] Коктыш К.Е. 2002. Социокультурные рамки институционализации политических практик и типы общественного развития // Полис. № 4–5.

«обменного курса». Поскольку речь пойдет о структурах, объединяющих несколько институтов, для простоты назовем их «политическими архитектурами».

Глава 3. Стабильные социальные состояния

Принципы политического дизайна

Перемены в обществе – вещь относительно редкая, и часто – революционная. Это логично: доминирующий институт, однажды навязав выгодный для себя «обменный курс», тем самым создает ресурсный дефицит в остальных двух институтах: карьера в них выглядит куда менее привлекательной, нежели в доминирующем институте, вследствие чего наиболее яркие и талантливые представители новых поколений будут стремиться реализоваться именно в нем, тем самым его качественно укрепляя. Подчиненные институты, соответственно, будут располагать существенно меньшим кадровым потенциалом, и в нормальном состоянии не смогут претендовать на пересмотр «правил игры». И эта ситуация будет длиться до тех пор, пока институциональная архитектура в целом не выработает свой потенциал, утратив, как писал Тойнби, связь с реальностью, т.е. перестав осмысливаться современниками как справедливый формат регулирования социальных процессов. В свою очередь, на ресурсном уровне эта утрата связи может произойти вследствие изменения ресурсного баланса, путем ли медленного накопления, или взрывного, как, например, это произошло в Европе с появлением потоков серебра и золота из открытой Колумбом Америки, которые, влившись в оборот, внезапно и радикально усилили европейские торговый и финансовый классы, породив у них политические амбиции. Представляется, что периоды стабильных состояний будут с безусловностью регулироваться сложившейся институциональной архитектурой. Соответственно, именно ею и будут задаваться критерии рационального, равно как в ее рамках и будет происходить интерпретация корпоративных метафор: те не будут стремиться трансцендировать, т.е. выйти за пределы. Напротив, их прикладная интерпретация будет преимущественно укреплять существующую структуру, нежели ставить ее под сомнение и делегитимировать.

Таких принципиальных институциональных архитектур мы обнаруживаем четыре. Прежде чем перейти к политическим архитектурам, уместно будет определить принципы их построения и легитимации. Так, существенен тот момент, что из трех символических фигур, порождающих институты, в построении политической архитектуры явным образом участвуют только две. Во-первых, потому, что фигура купца явно возникает эволюционно позже фигур жреца и вождя, и базовые политические архитектуры возникали еще без его участия. А во-вторых, фигура купца, как мы видели, не может легитимировать себя напрямую в качестве политической, а его участие в политическом процессе в формате продвижения интересов индивида (что, как мы видели, является инвертированной формой продвижения им собственных интересов), как правило, осуществляется в рамках существующих политических архитектур[465].

Так или иначе, но основу любого институционального дизайна исторически образует комбинаторика двух переменных, фигур вождя и жреца. Отдельный интерес, конечно, представляет и вопрос о том, почему базовых фигур исторически две, а не одна? Ведь возможное поглощение одной фигурой другой, если исходить из функционала политики как деятельности по поводу изъятия и перераспределения ресурсов, было бы «арифметически» выгодно, поскольку выигравшая фигура могла бы монопольно распоряжаться всем ресурсным потоком. Такому воздержанию, впрочем, есть свои политические причины.

Так, жрец не поглощает фигуру вождя, поскольку из них двоих именно он не имеет права на ошибку. Ведь вождь – это простой смертный, и ошибки, которые он может допускать, разумеется, досадны, но переживаемы. А вот ошибки жреца непереживаемы, его ошибка – это всегда мировоззренческая катастрофа. И тут уже не столь важно, какую форму, в зависимости от эпохи,

---

[465] Коктыш К.Е. Социокультурные рамки институционализации политических практик и типы общественного развития // Полис № 4—5, 2002.

она обретает, – отвернувшихся ли от племени богов, или коллапса закрепленных идеологией мировоззренческих и ценностных установок.

При этом существенно, что ошибки в политике абсолютно неизбежны. Во-первых, по той причине, что понятия «правильного», «важного» и «общенародного» в политике не могут быть объективными: это всегда результат коммуникации власти, групп интересов и общества. С приоритетами будут согласны не все, что означает, что несогласные будут полагать их ошибочными. А во-вторых, поскольку любое политическое решение в ресурсном измерении с неизбежностью сводится к изменению структуры процесса изъятия и перераспределения, оно с той же неизбежностью порождает группы бенефициаров и ущемленных. Первые, очевидно, будут склонны считать принятое решение правильным, в то время как вторые – нет. Жрец же заинтересован в легитимности, т.е. в том, чтобы сама возможность его неправоты не мыслилась в качестве допущения. Иными словами, он заинтересован не принимать решений вообще, ограничившись своим специфическим инструментом под названием «влияние».

Что же касается вождя, то он не поглощает жреца в силу того, что некоторые критически важные для него нормы он не способен произвести. Таких критичных норм как минимум две. Первая определяет, что вождь в силу каких-то факторов является наиболее выдающимся из всех членов племени, имеющим право племенем управлять. Вторая же декларирует, что эти выдающиеся качества вождя передаются по наследству, и потомок вождя предположительно будет обладать теми же качествами, что и он сам.

Что интересно, наследственность власти – неважно, в непосредственном виде или в снятом, когда речь идет о политической преемственности – как правило, является для общества вполне приемлемой, если не критически важной, опцией. Это тоже вполне понятно и объяснимо: с одной стороны, структура процесса изъятия и перераспределения задает для общества форматы выгодного и невыгодного, перспективного и нет.

Реализуются же эти форматы не мгновенно, а на протяжении ряда лет – когда речь идет, скажем, о востребованной профессии и преференциальных условиях ее получения, или о приоритетной для государства сфере деятельности. С другой стороны, и человек строит свою жизнь, исходя из длительной перспективы, поскольку большинство жизненных планов, от получения образования до выращивания детей, требует существенного времени. И в этом плане стабильность правил игры, т.е. стабильность структуры изъятия и перераспределения, обеспечиваемая как раз преемственностью, оказывается в насущных интересах и власти, и общества. В этом плане интересной представляется практика передачи власти в императорском Древнем Риме, где действующий император зачастую усыновлял своего будущего преемника, придавая таким образом метафоре политического наследования буквалистский физический смысл[466].

[466] Светоний, Гай Транквилл. Жизнь 12 цезарей. - М.: 1993. СС. 32,57,59,75,82,102,125

Политические архитектуры и политсистемы

Базовые политические архитектуры

Итак, комбинируя две нередуцируемые переменные, символические фигуры вождя и жреца, мы получаем четыре возможные комбинации:

- первична фигура жреца, вождь подчинен ей, и вынужден действовать в рамках установленных жрецом правил,
- первична фигура вождя, жрец ей подчинен, и вынужден легитимировать ее действия,
- первенство не определено, обе фигуры вынуждены постоянно учитывать этот фактор,
- прямое взаимодействие не осуществляется, в силу чего каждая из символических фигур имеет свой формат коммуникации с обществом, не пересекающийся с форматом другой фигуры.

Что интересно, даже в таком минималистском политическом дизайне мы получаем весьма разные результаты в плане нормативной картины мира, логики и прагматики принятия решений, системы ценностей, системы статусного распределения, и так далее. Конечно, речь идет не о конструкции политсистемы в целом, она, как правило, существенно сложнее, а об отдельных ее конструкционных элементах. Те, впрочем, в рамках целого выполняют «несущую» функцию, в силу чего во многом задают специфические особенности системы, и их выделение позволяет во многом понять природу и направленность ее развития. В истории достаточно примеров таких политсистем, и у нас есть счастливая возможность рассмотреть конструктивные особенности их самореализации и функционирования на конкретных исторических примерах.

Итак, историческим образцом архитектуры, где доминирует нормативная власть, где именно она определяет правила игры и пространство для деятельности остальных фигур, является католическая политическая

архитектура, опирающаяся на «папский примат», появившуюся в IV веке доктрину, обосновывающую полноценное наместничество пап святому Петру[467]. На определенный исторический момент дало папе фантастический ресурс власти: в здравом уме и твердой памяти никто не мог рискнуть оспаривать его волю.

А эксцессы неповиновения, если они случались, могли завершиться и Каносским стоянием, когда император Священной Римской империи Генрих IV, по преданию провел три дня во власянице под воротами замка в Каноссе, умоляя папу Григория VII снять наложенный на него интердикт, запрет на богослужения при отлученном монархе. Последнее, отметим, было крайне серьезным средством, если учесть традиционную роль церкви как делопроизводителя актов гражданского состояния: вместе с богослужениями по сути останавливалась вся хозяйственная жизнь, что крайне быстро пробуждало народное недовольство. Поэтому понятно, почему король могуществепнной империи счел за благо публично унизиться перед папой. Как мы видим, такого рода архитектура предлполагает низкие издержки в части принятия решений, и как минимум теоретическую возможность для папы Римского устанавливать нормы в отношении любой сферы жизни общества.

Обратная ситуация, когда вождь всегда прав, а жрец в любом случае обязан легитимировать его действия, в наиболее ярком виде была воплощена в протестантизме. Лютер, когда создавал со своими сподвижниками Шмалькальденские артикулы, по сути исходил из двух приоритетов: из последовательного отрицания католицизма, и из Ветхого завета как изначального источника, опираясь на который, все нужно исправлять. В частности, в IV артикуле заявлялось, что папство «является человеческим вымыслом, не заповеданным, ненужным и бесполезным», «не приносит церкви никакой пользы», «не осуществляет никакого христианского

[467] Шмеман А. Д. О понятии первенства в православной экклесиологии // Собрание статей 1947-1983. – М.: 2009. С. 391-412

служения, и поэтому церкви необходимо далее существовать без папы». В XI же артикуле декларировалось, что «мы не признаем, что они являются Церковью, и [воистину] они не являются [Церковью]»[468]. Это обусловило уникальность протестантской политической архитектуры: фигура жреца в ней не вырастает в иерархию. Это вполне понятно: невозможно выстроить нормативную корпорацию, которая будет постоянно переделывать свод норм и правил под постоянно меняющуюся политическую прагматику.

Ситуация равенства, когда ни властный, ни нормативный институт не имеет легитимных оснований для утверждения своего первенства, образует православную политическую архитектуру. Та возникла благодаря Константину Великому. Как известно, тот стал одним из императоров в период, когда Римская империя управлялась тетрахией, четырьмя императорами, где каждый отвечал за свою часть империи. Это была одна из очень немногих реформ Диоклетиана, которая оказалась неудачной: конструкция на поверку оказалась порочной, и имела следствием постоянные войны между императорами за власть. В разгар этой борьбы Константин принял в 313 году Миланский эдикт, который положил начало превращению катакомбных христиан в доминирующую религию: христианским общинам начала передаваться собственность, и они были освобождены от налогов. Тем самым, впрочем, Константин «поджег землю» под ногами своих остававшихся соперников: учитывая количество христиан в империи, своими эдиктами он обрел огромную поддержку, получившие все права христиане теперь точно знали, кто их настоящий император.

Эта поддержка сыграла свою роль уже после победы Константина. Вознеся христианство на высоту единственной истинной религии, впоследствии он уже не мог подчинить Церковь себе, поскольку в христианской реальности выросло как минимум одной поколение; с другой стороны, он не мог и признать главенство церкви над собой, поскольку

[468] Брендлер Г. Мартин Лютер: теология и революция. – М.: 2000.

именно он создал ее величие. В итоге сумма этих факторов и обусловила уникальность этой политической архитектуры, обычно выражаемую через формулу «симфонии властей».

И, наконец, исторические примеры четвертой политической архитектуры, где символические фигуры вождя и жреца не коммуницируют напрямую, но каждая из них имеет свой формат взаимодействия с обществом, мы найдем в Китае, в даосско-конфуцианской цивилизации, и в Индии, в индуистско-буддистской. Совершенно разные причины привели к схожим решениям в части политического дизайна, ключевая особенность которого была не очень удачно охарактеризована Львом Толстым как «недеяние» либо «неделание»[469]. При этом имелась в виду совершенно очевидная вещь: если в западной реальности власть действует, чтобы нечто произошло, чтобы достигнуть некоего результата, то в восточной в качестве нормативного работает иной принцип, когда власть действует только тогда, когда необходимо нечто исправить. При этом в условиях «по умолчанию» система должна сама, без вмешательства власти, правильно работать, принося нужный результат.

Католическая политическая архитектура

Как мы уже отмечали, сильная сторона католической политической архитектуры – этот та легкость, с которой нормативный институт может ставить цели и задачи и принимать решения, навязывая свою волю королям: по сути, папа как выразитель воли небес формально не нуждается ни в переговорах с элитами, ни в какой-либо дополнительной легитимации своих решений.

[469] Толстой Л.Н. Неделание. ПСС в 90 томах. Т.29. – М.: 1954. С. 173-201

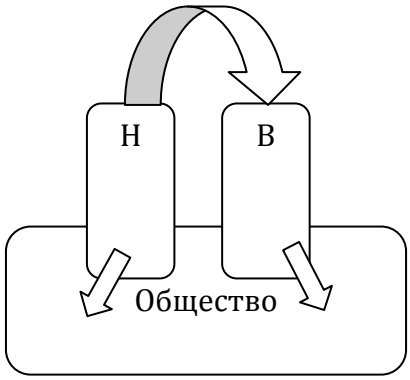


Схема 2. Католическая политическая архитектура. Н – нормативный институт, В – институт власти.

Возникло такое положение дел по историческим меркам довольно быстро. После перемещения столицы Римской империи в Византию Рим столкнулся с существенным дефицитом материальных ресурсов. Это стало мобилизующим фактором: нехватка стала компенсироваться мобилизацией ресурсов символических. В результате уже на I Вселенском Соборе в 325 году в качестве первого шага Рим закрепляет за собой особый статус как одно из трех мест, наряду с Александрией и Антиохией, апостольской деятельности святого Петра. Следующий шаг чуть больше чем через полвека делает папа Дамас I, выдвинувший в 382 году постулат о главенстве в церкви епископов трех «апостольских городов». Одновременно с этим он приступает к организации папских учреждений по образцу императорских, начав тем самым формировать положение о том, что римские епископы являются наместниками св. Петра на земле [470] . Византия такую реконцептуализацию, разумеется, не признавала, но ключевым здесь было не взаимоотношение церквей в двух столицах Римской империи, а отсутствие сильной исполнительной власти в Риме: ее нехватка как раз и была компенсирована наращиванием церковью своего влияния. Папы стали центром и источником политики.

[470] Eno R.B. The Rice of the Papacy. Wilmington, 1990

Впрочем, любая медаль имеет две стороны. Обратной стороной всевластия пап становится постоянное и неизбежное сокращение пространства этой власти, схлопывающегося, подобно бальзаковской шагреневой коже, с каждым принятом папой решением. Дело тут в конфликте между мгновением и вечностью: жизнь всегда и постоянно меняется, это ее природа, и то, что вчера полагалось хорошим и правильным, завтра может стать нейтральным, а послезавтра – и вовсе плохим. Так, например, натуральное хозяйство культивирует совершенно иные качества, нежели ремесленное производство, не менее драматичной будет разница между индивидуальным ремесленным производством и производством в составе цеха, не говоря уже о разнице ценностных установок между цехом и мануфактурой. А слово папы Римского, легитимируясь высшей волей, претендует на формулирование нормы вечной, которая не изменится в веках: ведь если Всевышний всемогущ, то нет такой вещи, которую бы он не знал и не мог бы предвидеть. При этом его слово, как правило, имеет писаную форму буллы – а это значит, что вернуться к тексту можно всегда и везде.

И, поскольку отменить решения прежних пап нет никакой легитимной возможности, каждый папа по определению превращался в заложника законодательного творчества всех своих предшественников, оказываясь внутри своеобразной «воронки»: их активная политическая деятельность обуславливала степень «связанности рук» у тех, кто был после них.

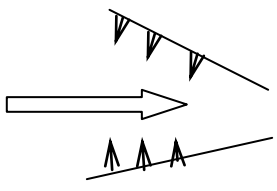


Схема 3. Сужающееся нормативное пространство.

Ресурс сакрального языка

Первое решение, которое нашла католическая церковь, было вполне очевидным, органичным и, в общем-то, типичным. Это был ресурс латыни,

ресурс мертвого языка, который, перестав быть разговорным, тем не менее сохранился в качестве языка образованного сословия – при том что это сословие главным образом состояло из священников, т.е. «членов клуба». В какой-то момент католическая церковь даже пыталась узаконить это преимущество языка, в принципе отгораживая Священное Писание от мирян: согласно постановлению Тулузского собора 1229 г. им прямо запрещалось «иметь книги Ветхого и Нового Завета, исключая псалтырь, бревиарий и житие Богородицы». «Строжайше запрещено» было также «иметь переводы этих книг на простонародные языки»[471].

Очевидно, что это открывало весьма широкие возможности для интерпретации норм и правил применительно к текущим реалиям — любой священник мог трактовать тексты сообразно прагматической необходимости без особого риска быть изобличенным. Но у такой свободы рук в интерпретации священных текстов «на местах» была и оборотная сторона: такой плюрализм не мог не приводить к появлению устойчивых региональных разночтений. Периодически подобные разночтения, при обретении ими явных форм, объявлялись Римом ересями и уничтожались[472], справедливо рассматриваясь им как «бунт на корабле», как попытка различных частей церковной корпорации заявить о своем ценностном, а то и онтологическом суверенитете по отношению к папе. Эффективность такого способа менеджмента внутренних конфликтов, впрочем, была явно конечной: чем чаще он применялся, тем более явно наносился ущерб легитимности уже всей католической системы метафор.

Примечательно, что использование элитами в целях внутренней коммуникации ресурса сакрального языка либо, в случае отсутствия такового, иностранного, который был бы непонятен для окружавшего элиты простонародья, являлось повсеместной и широко использовавшейся практикой. Так, в Западной Европе в этих целях использовали главным

[471] Ольденбург З.. Костер Монсегюра: История альбигойских крестовых походов. – СПб.: 2001. С.88.
[472] Berlinerblau J. Toward a Sociology of Heresy, Orthodoxy, and Doxa // History of Religion. — The University of Chicago Press, 2001. — Vol. 40, no. 4. — P. 327—351.

образом латынь, в Российской империи – немецкий, а затем – французский, а в Индии в этих же целях использовался санскрит. При этом насущная прагматика этого вполне прозрачна – в первую очередь это закрытие информации от собственных слуг, что было некоторой гарантией от возможного предательства с их стороны.

Что интересно, в Россию практику использования элитой для внутренней коммуникации иностранного языка завел, вместе с иностранными специалистами и немецким языком, Петр I. По утверждению ряда биографов, в том числе и Ключевского, царь всегда тщательно заботился, чтобы доверительные беседы не стали достоянием чужих ушей[473]. Что интересно, эта озабоченность царя нашла свое архитектурное решение. Таковым стал первый российский Эрмитаж, уединенное двухэтажное здание в Петергофе. Второй этаж, где Петр проводил встречи, обходился вовсе без слуг: царь и гости поднимались туда на кресле-лифте по одному, подобным же образом, специальным подъемным механизмом, туда поднимался и накрытый слугами на первом этаже стол.

Рождение университета и юридическая традиция

Так или иначе, но уже с изобретением Иоганна Гуттенберга, принесшем в Европу книгопечатание, ресурс сакрального языка оказался во многом исчерпан. Доступ к грамотности, в том числе и к изучению латыни, перестал быть эксклюзивным достоянием членов «католического клуба». Тем не менее, в ситуации очевидного кризиса прежних подходов католическая церковь тогда сумела достойно выйти из ситуации, породив игру с положительной суммой. Подобно древним грекам, которые в ситуации кризиса сделали рывок и придумали экспортоориентированную экономику, Церковь сумела произвести радикальную инновацию, превратив минус в плюс, а вчерашних потенциальных противников – в союзников. Принцип, который звучит как «если нет возможности остановить толпу, то ее нужно

[473] Ключевский В.О. Русская история. Лекция 60. – М.: 1993.

возглавить», возможно, вечен, но именно в ту эпоху ее получилось операционализировать. Католические «хранители метафоры» возглавили процесс. На свет появился университет в качестве еще одной нормативной корпорации, корпорации знаний.

Изначально он являлся своего рода лабораторией интерпретации метафоры: по сути, знаменитые схоластические споры были не чем иным, как попыткой оживить и «растянуть» косневшую систему мировоззренческих метафор католицизма, дав им легитимное толкование, которое бы синтезировало большинство возникавших разночтений без ущерба для авторитета Церкви. Иными словами, «в старые мехи нужно было налить новое вино», и это во многом получилось. В ситуации наличия университета папа римский оказывался в роли финального арбитра, которому теперь принадлежало уже не первое, но последнее слово.

Не случайно место «королевы всех наук», изучавшихся в университетах, заняло богословие: в современных терминах правильнее было бы назвать юриспруденцией[474]. В нагромождении норм и правил, в изобилии порожденных папскими буллами, богословам нужно было обнаружить еще не занятые ниши и пространства, способные обеспечить поле для маневра. Потенциально опасная наука тем самым была надолго монополизирована Церковью, выступив в качестве инструмента, позволявшего компенсировать непререкаемость воли папы университетской вольницей и запустить процесс адаптации базовой системы метафор католицизма к меняющейся реальности.

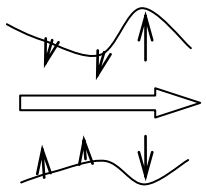


Схема 4. Богословие как расширение семантического пространства.

[474] Канторович Э. Х. Два тела короля Исследование по средневековой политической теологии. – М.: 2015.

Эта реинтерпретация отнюдь не была формальной и поверхностной. Напротив, она могла вести к глубокому и существенному переосмыслению, во многом отрицавшему прежний порядок вещей. Ярчайшим примером тут является английская концепция «двух тел короля»: именно она позволила мятежным войскам парламента атаковать войска короля Карла Стюарта I с криком «за короля!». Несмотря на впечатление абсурда, все было логично, по закону, и в рамках английской юридической традиции. Просто королевские юристы в свое время обосновали, что подобно тому как Христос обладает природой божественной и человеческой, король тоже обладает двумя телами, политическим и физическим[475]. И если тело человеческое смертно, то политическое – нет, что, кстати, и выражено в известной всем как минимум по произведениям Марка Твена формуле «король умер. Да здравствует король!». А дальше уже для мятежного парламента было делом техники принять закон о том, что политическое тело короля пребывает в парламенте, и король может находиться в единстве с ним только тогда, когда находится в его стенах – и бунт против короля юридически был оформлен как война двух тел короля между собой.

Таким образом образованный класс богословов взял на себя крайне весомую, с точки зрения интересов политсистемы, функцию – он юридически расчищал пространство для действий власти. Создав университет, Церковь создала дополнительный, но функционально нагруженный канал вертикальной мобильности: по нему в элиту стали попадать, наряду с теми, кто служил власти и кто служил церкви, и ученые люди. Новый нормативный институт, вдыхая новую жизнь в старые нормы, тем самым поддерживал и укреплял мораль, при этом, разумеется, интенсифицируя и когнитивное производство.

---

[475] Канторович Э. Х. Два тела короля Исследование по средневековой политической теологии. – М., 2015. С. 87.

Метафора индульгенции: превращение нормы в символ

Одновременно с университетом развивается еще один, ничуть не менее важный вектор, в рамках которого правящий жрец осваивает специфический инструментарий купца. Речь идет об операционализации учения о благодати, выводимого богословской традицией из Послания Иакова[476]. У Августина благодать представала уже единственной основой спасения [477] и монопольным достоянием Церкви, которая (в качестве посольства града Небесного на земле) и передавала ее верующим в ходе таинств[478]. Фома Аквинский переосмысливал таинства как «инструменты для сообщения благодати»[479], причем инструменты самодостаточные — обряд таинств полагался действенным ex opere operato («в силу содеянного»), вне зависимости от веры или неверия со стороны совершающего его[480]. В свою очередь, это открывало возможности для последующей концептуализации благодати как неотчуждаемой собственности Церкви с использованием уже вполне купеческой парадигмы: если Церковь владеет сокровищницей сверхдолжных заслуг, приобретенных Христом и святыми[481], то она вправе распоряжаться ею на земле.

Наряду с этим были монополизированы и сами практики таинств: на смену публичному покаянию пришло непубличное, ранее свойственное исключительно кельтской и англосаксонской традиции, и к IX в. уже исчезнувшее [482] . Очевидно, что непубличность фактически ограждала священника от суда мирян, и тем самым существенно увеличивая его власть, одной из важнейших форм которой было определение меры наказания за грехи, право налагать епитимью в виде поста, молитв, милостыни и т.п. Претерпел изменения и концепт загробного мира, поделенного на ад и

---

[476] Послание Иакова. 5:14—15
[477] Августин Блаженный. О благодати и свободном решении // Августин Блаженный. Антипелагианские сочинения позднего периода. – М.: 2008. С.148-155.
[478] Хегглунд Б. История теологии. – СПб.: 2001. С.115.
[479] Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч.1. — Киев: 2005. С. 420—464
[480] Хегглунд Б. История теологии. – СПб.: 2001. С.160.
[481] Там же. С.167.
[482] Там же. С.129.

чистилище, и если в аду грешник наказывался Богом сообразно качествам души, то в чистилище он отбывал «наказание за явную неблагочестивость своих поступков, которая видна церкви и по ее воле может сурово наказываться еще при жизни грешника»[483].

Но власть куда сильнее проявляется не в исполнении правил, а в способности контролировать их интерпретацию, и в частности, делать легитимные исключения. Тут, впрочем, крайне важно чувство меры, в ином случае исключения, не превращаясь в правила, как атеизм не может стать религией, тем не менее подрывают основания легитимности власти. Примерно это и произошло с практикой продажи индульгенций, которые позволяли за денежную плату уменьшить епитимью, или даже полностью ее отменить. По сути, речь шла об оформлении в индульгенции союза всевластия папы и купеческого рационализма. На практике такой союз оказался конфликтным, и по мере обнаружения «крайней прибыльности страстного религиозного пыла»[484] этот конфликт обретал все более жесткий и бескомпромиссный характер. Какое-то из двух начал с неизбежностью должно было поглотить второе.

Первая масштабная капитализация индульгенций, когда логика движения к граду Небесному была подчинена политической прагматике, восходит еще к Клермонскому собору 1095 г., который освободил участников первого крестового похода от всех епитимий. А после этого трансформация индульгенции из духовного в финансовый инструмент была фактически предопределена, вопрос был только в темпах развития процесса. Развивался он, впрочем, медленно, и достигнул кульминации лишь в начале XVI в., когда архиепископ Альбрехт фон Гогенцоллерн, чтобы покрыть свой долг перед банкирским домом Фуггеров, поставил продажу индульгенций на поток. Именем папы Льва X он обещал приобретателям уже «всеобщее и полное отпущение всех грехов... избавление от всех мук чистилища, в том

---

[483] Соловьев Э. Непобежденный еретик: Мартин Лютер и его время. – М.: 1984. С.41.
[484] Арриги Дж. Долгий двадцатый век: Деньги, власть и истоки нашего времени. – М.: 2006. С.181-182.

числе и тех, которые полагались за оскорбление Всевышнего, и от... необходимости каяться и исповедоваться в грехах»[485].

Тем не менее, надо признать, что на каком-то этапе индульгенции вкупе с университетами образовали интересную и вполне функциональную систему, органично взаимодополняя друг друга. Ведь индульгенция с правовой точки зрения была просто иным способом реинтерпретации норм, когда нормоприменение просто превращалось в символ, редуцированное до сделки купли-продажи. И если интеллектуальный класс искал ответы на насущные вопросы в университетских городках, то нуждавшееся в простых решениях большинство получало доступную процедуру урегулирования отношений с властями небесными и земными.

Эффективность подобного симбиоза, разумеется, имела свои пределы. В какой-то момент и университетское богословие переставало справляться с продолжавшим нарастать объемом «выпадающих» феноменов, их становилось все больше, в силу чего способ разрешения противоречий становился все более запутанным, и все менее убедительным. В равной мере и практика продажи индульгенций, нарастив обороты, в какой-то момент не могла себя не дискредитировать. Растянувшееся на века, но тем не менее неуклонное превращение индульгенций в обычный товар размывало легитимность церкви: очевидно, что трансформация жреца в полноценного купца возможна лишь за счет утраты им ресурса сакральности. Ко всему тому же расцвет торговли индульгенциями коррелировал с постепенным закоснением базовой католической системы метафор: чем менее убедительным становилось официальное богословие, тем большее распространение получала практика продажи индульгенций.

Деньги, Испанская инквизиция, и коллапс системы

Тем не менее, даже будучи шаткой, легитимность власти католической Церкви могла бы, наверное, сохраняться и дальше. Но по ней был нанесен

[485] Бейнтон Р. На сем стою: Жизнь Мартина Лютера. – М.: 1996. С.46.

серьезный удар, причем не изнутри, а извне системы: католический мир вступил в генуэзский цикл накопления капитала[486]. Начавшийся после Великих географических открытий приток в Европу огромного количества золота и серебра, прежде всего из Америки, со всей остротой поставил два вопроса: о принципах дальнейшего распределения этого ресурса, и о легитимации новых собственников. На тот момент католическая церковь убедительного ответа на эти вопросы дать не могла. С одной стороны, официальное нормотворчество и без того уже закоснело и не очень справлялось с регулированием повседневной жизни, вследствие чего было заметно потеснено практикой продажи индульгенций. Индульгенция же не могла не представляться новым собственникам слишком зыбким и ненадежным основанием для узаконивания обретенных ими капиталов, и освоенных ими новых социальных ролей.

Возможно, давление нового капитала и побудило бы трансформационные процессы в католической системе, если бы не возникла фигура Мартина Лютера. Размах протестантской революции обычно объясняется возмущением, которое вызвали злоупотребления Церкви с индульгенциями. Но на уровне базовых причин он куда убедительнее объясняется тем, что Мартин Лютер по сути предложил альтернативную мировоззренческую конструкцию, в рамках которой капиталы и собственники могли быть легитимированы на куда более простых и в силу этого представлявшихся более надежными условиях. В ее рамках обретшая ресурс и автономию фигура купца начала избавляться от конкурента в лице увлекшегося торговлей жреца, и пытаться узаконить себя и свою прибыль самостоятельно.

Борьба за ресурсные потоки, впрочем, никогда не бывает легкой. Конфликт двух онтологических альтернатив, подогреваемый деньгами, искавшими форматы своего узаконивания, способствовал поляризации

[486] Арриги Дж. Долгий двадцатый век: Деньги, власть и истоки нашего времени. – М.: 2006. С.161-162.

противостоявших сторон. Та не замедлила оформиться в виде массового брожения умов, а затем и войны католической Испанской империи с восставшими голландскими провинциями. Столкнувшись с угрозой своим базовым устоям, хранители католической метафоры были вынуждены отбросить мягкость, вступив в бескомпромиссную, и подкрепленную санкциями борьбу с отклонениями. На свет появился мрачный институт испанской инквизиции. В отличие от своих вполне «вегетарианских» предшественников, детище Томаса де Торквемады в буквальном смысле слова огнем выжигало когнитивные альтернативы католической картине мира, верша уже не относительно справедливый суд, а массовые расправы[487].

Но эта истерическая уже, по сути, реакция приносила мало пользы, скорее подрывая, нежели укрепляя статус-кво. Жестокость средств, превращаясь в регулярность, переводит борьбу с уровня конкуренции смыслов на уровень противостояния действий. Там смыслы редуцируются уже до способа различения «свой—чужой», тем самым во многом утрачивая свою содержательность и привлекательность. Это, собственно, и произошло в 80-летней войне голландских провинций с Испанией. В результате именно несбалансированность католической политической архитектуры стала причиной ее коллапса в тот момент истории: изначальное всевластие обернулось бессилием, а прогрессировавшая косность сделала невозможной его модификацию в соответствии с новыми факторами развития. Практики инквизиции лишь усугубили ситуацию, что стимулировало выросшее на американском золоте новое купечество искать основания своей легитимности за пределами католической метафоры. Первый коллапс метафор католицизма породил протестантизм.

Что интересно, та же принципиальная католическая политическая архитектура, но уже в секулярном виде, была реализована в СССР. Нормативная функция была в полной мере реализована партией, которая

[487] Григулевич И. Инквизиция. – М.: 1985. С.228-240, 254.

устанавливала общие правила игры, но не участвовала в управлении непосредственно; центральной фигурой политсистемы стал Генеральный секретарь, по политической роли не сильно отличающийся от папы римского; роль сакрального текста была отведена идеологии.

При этом мы можем выделить и период бурного развития, когда плановая система, выстроенная под экстенсивное развитие, позволяла обеспечивать рекордный рост, что имело логичным следствием известную степень сакрализации оказавшихся успешными норм организации социальной жизни и экономики. Мы можем без особого труда выделить и тот момент, когда эти нормы начали устаревать: это началось в конце 50-х гг. прошлого века с началом становления нового уклада и формирования новой технологической реальности, получившей название НТР, научно-техническая революция. Тем не менее, система уже потеряла гибкость и начала коснеть: пересмотр сакрализованных норм оказался изначально политически нецелесообразен, а потом и вовсе невозможен, что и спровоцировало так называемую «эпоху застоя».

Протестантская политическая архитектура

Обратная ситуация, когда жрец вынужден легитимировать действия вождя, а последние осуществляются в самостоятельной и неподвластной жрецу логике, возникает в первую очередь в рамках протестантской политической архитектуры. Это логично: как известно, Лютер, составляя с соратниками свои знаменитые Шмалькальденские артикулы, во многом исходил из линейного отрицания католицизма. В силу этого там, где католицизм нечто утверждал, в протестантизме возникало отрицание, и наоборот. Весьма схожую архитектуру мы находим и в иудаизме периода царств, насколько возможно об этом судить по библейским текстам, и это

тоже вполне естественно: образцом для Лютера, как известно, был как раз Ветхий, а не Новый Завет[488].

В обеих архитектурах мы не обнаруживаем нормативной иерархии, и там и там она представлена единичной фигурой священнослужителя, который зачастую находится на этом посту пожизненно. Он не имеет каких-либо карьерных перспектив, но с другой стороны, не имеет и тех ограничений личной жизни в виде целибата, которые, как правило, диктует нормативная иерархия. Отсутствие нормативного института в такой архитектуре вполне логично: поскольку политические нормы вторичны прагматике, то и системное нормотворчество не имеет смысла: идея свода правил, который нужно постоянно переписывать и адаптировать, дабы узаконить каждый поворот политической конъюнктуры, изначально абсурдна. Ни логичность, ни целостность, ни легитимность такого свода обеспечить было бы в принципе невозможно.

Но принцип подверженности конъюнктуре может касаться какой-то части массива норм и правил, но не его всего: в ином случае было бы невозможным общество как таковое. Соответственно, монополией и прерогативой власти будут являться те нормы, которые связаны с прагматикой отправления власти, т.е. с собственно политикой. При этом высокая флексибильность политических норм, когда понятия плохого и хорошего напрямую зависят от политической конъюнктуры, просто обязана быть скомпенсированной явной ригидностью норм, находящихся над политикой, и под политикой: в первом случае речь пойдет о мировоззренческой системе координат, а во втором – о регулировании частной жизни.

Собственно, ровно такие основания стабильности мы без особого труда и обнаруживаем. На уровне картины мира это – неподвластные времени священные тексты, постулирующие главным образом базовые

[488] Брендлер Г. Мартин Лютер: теология и революция. – М., СПб.: 2000.

гносеологические и онтологические принципы. На уровне практик священнослужитель осуществляет их прикладную интерпретацию применительно к частной реальности, связывая таким образом верхний и низший этажи, онтологию и практики. При этом существенно, что всеобщность главных принципов всегда предполагает возможность их многовариантного истолкования.

Таким образом, мы получаем архитектуру, где верхний онтологический этаж, формирующий бытийную картину мира, сформирован священными текстами, и неподвластен никому. Средний этаж, политические ценности, является прерогативой исполнительной власти, символической фигуры вождя, и вполне автономен в своем существовании. Нижний же этаж, это уровень прикладной интерпретации норм, является прерогативой священнослужителя:

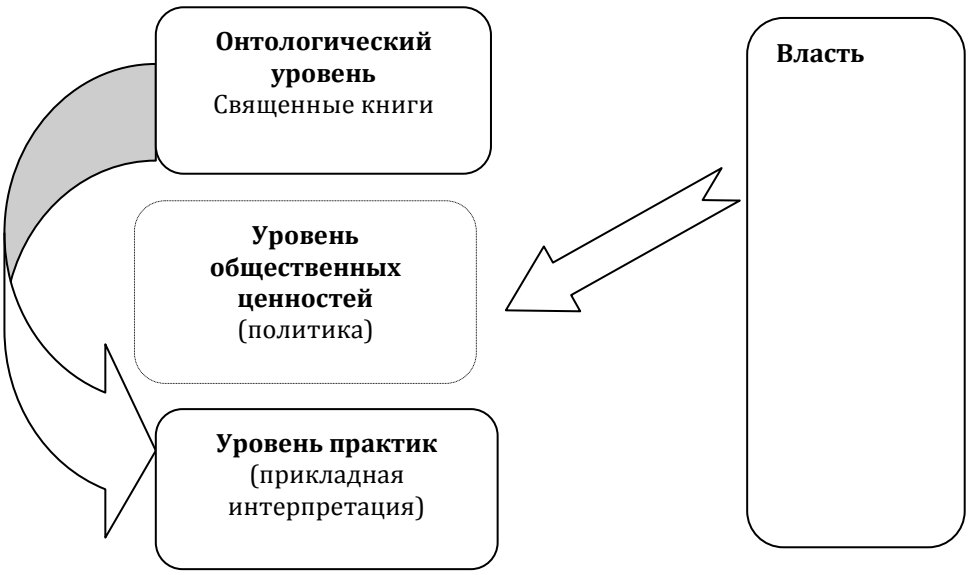


Схема 5. Протестантская политическая архитектура.

Как и любая иная, такая архитектура имеет свой собственный баланс сил и слабостей. И главной фигурой, чье жизненное пространство в рамках такой конструкции довольно легко может быть ущемлено до неприемлемого,

тут становится символическая фигура купца. Тот насущный вопрос, ответ на который он должен найти – это вопрос о том, как ему сохранить свою собственность, свое влияние и свои деньги во вполне нетривиальной ситуации, когда никакой явной точки опоры у него нет, а власть может не только принимать решения, но и легитимно менять политические нормы. Очевидно, что тут он легко может оказаться в роли законной и легкой добычи: ведь если в рамках католической архитектуры он защищен произведенными церковью нормами, то тут он оказывается в полной, и едва ли регулируемой зависимости от власти. По идее, в такой ситуации вопрос его экспроприации будет исключительно вопросом времени. Купцу тут разумнее было бы либо сменить профессию и исчезнуть из этой политсистемы, либо твердо рассчитывать на чудо, не сомневаясь, что в нужный момент оно не замедлит случиться.

Институт пророка и политика

Виктор Сергеев обращает внимание, что главный персонаж Ветхого завета, встречающийся практически во всех его разделах – это пророк. Поддерживая прямую связь с небесами, пророк появляется каждый раз, когда ситуация начинает развиваться в заведомо неправильном направлении, и исправляет положение дел. При этом пророк говорит от имени Бога, он гневлив, суров, скор на расправу, и за грехи царя он наказывает и царя, и вверенное ему общество[489].

При этом фигура пророка безусловно главнее власти. Глядя на замечательного микеланджеловского Давида, можно вспомнить, что его победу, равно как и последующее царствование, предопределил пророк Самуил. Это произошло после того, как царь Саул, которого Самуил изначально вознес, поставив царствовать, совершил ряд неприглядных проступков. Это сильно разочаровало Самуила, и в итоге стало причиной

[489] Сергеев В.М. Народовластие на службе элит. – М.: 2013. С.97-102.

помазания им на царство молодого Давида[490]. Но эта историческая канва должна не мешать, а напротив, помочь увидеть главное: пророк явил свою впечатляющую мощь, низвергнув могущественного царя, и посадив на его место пастуха. Таким образом, миссия института пророка по сути сводится к праву на коррекцию, и порой радикальную, той системы общественных ценностей, которая как раз и является в рамках этой архитектуры прерогативой власти.

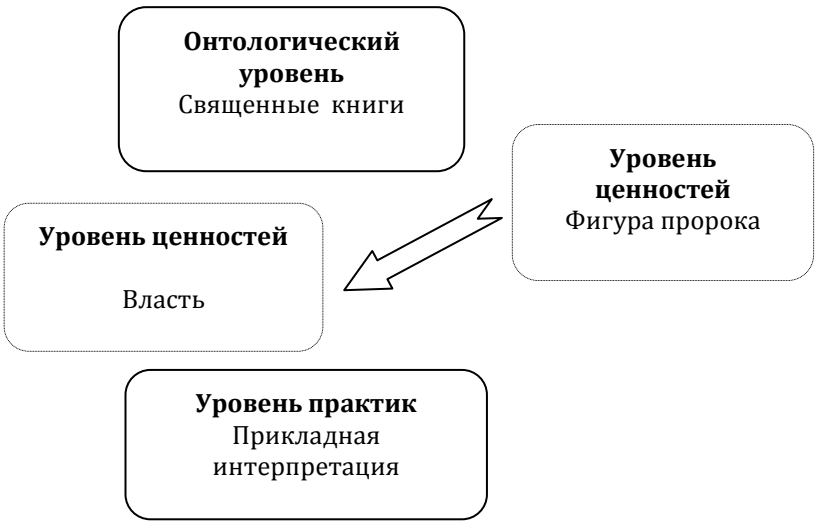


Схема 6. Коррекция политических ценностей: роль фигуры пророка.

Существенный вопрос: а чем мог руководствоваться житель тогдашней Иудеи, пытаясь отличить настоящего пророка от не-пророка, возможного самозванца, который лишь выдавал себя за такового? Разумеется, нам не дано судить о делах небесных, но тут речь идет о вполне земном, и притом политическом, аспекте. И, пожалуй, единственным удовлетворительным ответом, который мы сможем в этом плане найти, это будет реакция самого общества. Иными словами, статус пророка в глазах общества мог получить тот, кому общество в итоге поверило, и кто в результате стал полагаться таковым.

[490] 1 Цар. 9-31.

Продолжая рассуждать о земных аспектах, мы можем задаться вопросом, а не был ли институт пророка тем самым чудом, на которое мог уверенно рассчитывать тогдашний купец? Ведь тому нужна была защита от возможной экспроприации властью своих богатств, и в лице пророка он ее в полной мере получал. В этом плане институт пророка, если рассуждать в современных терминах, вполне мог рассматриваться купцом как низкорисковый, но при этом перспективный инвестиционный проект. В случае, если проект не реализовывался, купец оставался в тени и ничего особо не терял, и к нему невозможно было предъявить какие-либо претензии. А вот если проект срабатывал, то купец получал уже не просто безопасность: при необходимости он мог получать фактический контроль над всей политсистемой. И тогда в полном виде архитектура политической системы древней Иудеи вполне могла выглядеть следующим образом:

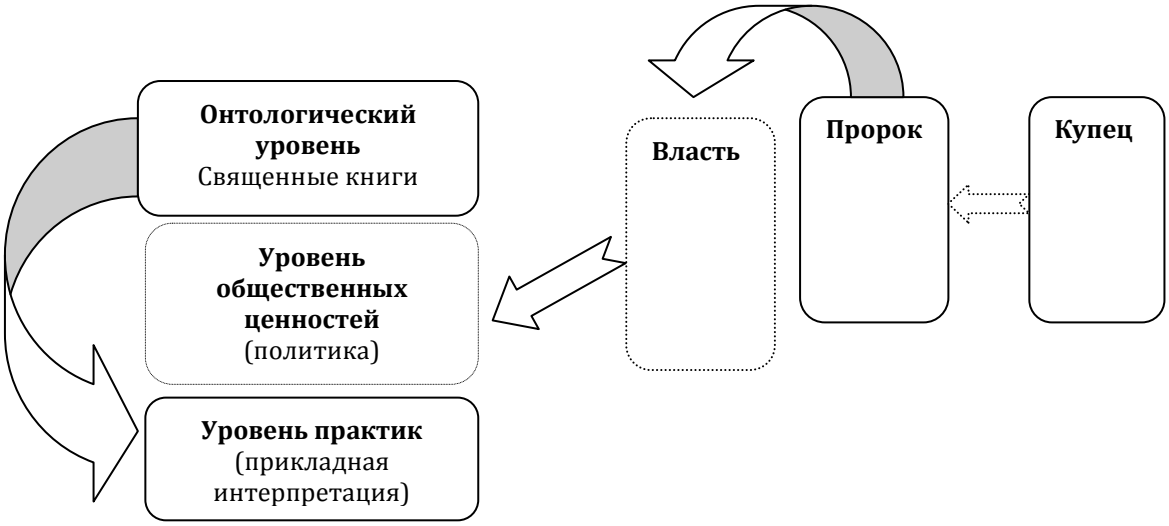


Схема 7. Протестантская политическая архитектура с институтом пророка.

Секулярный протестантизм

Столь существенная роль института пророка в политсистеме, по сути утверждающая принцип ответственности власти перед обществом, будучи раз выявленной, больше уже не могла быть забыта. Правда, в рамках католицизма он вполне мог быть отложен в сторону: тот же функционал был вполне реализован на уровне регулярных институтов. Но вот вместе с

Лютером и протестантизмом, вернувшим ту же принципиальную политическую архитектуру, нужда в институте пророка мгновенно вернулась.

Впрочем, каждая эпоха требует нахождения для тех же проблем своего решения. Новое время принесло с собой метафору рационализма, в силу чего и институт пророка претерпел довольно глубокую реконцептуализацию. Сергеев справедливо указывает, что в процессе этого переосмысления метафора пророка обрела обезличенную и рационализированную форму, в результате превратившись в институт выборов[491]. Легко заметить, что весь базовый функционал института пророка, а это не только право требовать ответственности власти, но и способность в случае необходимости эту власть менять, в институте выборов воплотился в полной мере.

Прецедентный характер права стран англосаксонского мира, когда основой для решения становятся не общие принципы, а интерпретация прецедента, логичным образом вытекает из особенностей протестантской политической архитектуры. Ее принципиальные несущие элементы остались неизменными и с наступлением эпохи секуляризма, хотя и стали концептуализироваться несколько по-иному. Так, если в классическую эпоху формировалась главным образом священными текстами, то сегодня на их роль претендуют универсальные ценности. Если говорить о США, то место последних в период с начала 90-х и вплоть до начала президентства Трампа в 2016 году монопольно занимали демократические ценности.

Право артикулировать и интерпретировать политические ценности применительно к злобе дня тоже остается прерогативой государства, подобно тому, как оно было прерогативой царской власти в древней Иудее. Это право логичным образом вытекает из идеи «Града на холме», лежащего в основе концепции американской исключительности[492]. И президент Джордж Буш, однажды заявивший, что оценка администрации США является достаточным

---

[491] Сергеев В.М. Народовластие на службе элит. – М.: 2013. С.102.

[492] Kammen, M. The problem of American exceptionalism: reconsideration. American Quarterly (1993) 45#1 pp. 1-43

основанием для классификации той либо иной страны в качестве демократии либо не-демократии, на самом деле оставался вполне в русле этой традиции [493] . Впрочем, критерием актуальности этой традиции при президенте Трампе вполне может служить количество международных соглашений, которые подверглись отмене или пересмотру за время его правления.

Что интересно, современная форма существования института пророка в виде института выборов вовсе не отрицает сохранения в политсистеме смысловой ниши для прежних персонализированных форм ее существования. Появление политика, полагающего своим моральным правом и долгом обличение власти в случае, если та, подобно библейскому царю Саулу, погрязает во грехе, нарушая бесспорные нормы и принципы, в протестантской системе скорее норма, нежели исключение. В современности как минимум две фигуры органичным образом занимают эту нишу, это Джулиан Ассанж, автор проекта Викиликс, и Эдвард Сноуден, бывший сотрудник специальной службы. Оба они относятся к протестантской культуре, и вряд ли могли бы состояться в качестве значимых фигур за ее пределами.

Наконец, уровень практик, уровень прикладной интерпретации принципов, заложенных в картину мира, который в классическую эпоху был прерогативой священнослужителя, в секулярной реальности стал прерогативой юриста. Именно юристы сегодня представляют собой наиболее влиятельный класс в современных англосаксонских странах, и в первую очередь – в США. И именно они формируют ту практику прикладной интерпретации норм и правил, которая в конечном итоге и определяет мейнстрим общественного развития.

Разумеется, логика, задаваемая институциональным измерением, закреплена и на уровне сущностной метафоры, легитимирующей порядок

---

493 Berggren, D. Jason, and Nicol C. Rae. Jimmy Carter and George W. Bush: Faith, Foreign Policy, and an Evangelical Presidential Style. Presidential Studies Quarterly. 36#4 2006. pp 606.

вещей. Протестантизм, как известно, не признает посредников в общении человека с Богом, а из права каждого индивида на собственный диалог с ним прямо вытекает плюралистичный характер систем ценностей: ведь каждый, по идее, может слышать в этом диалоге нечто свое. Правда, пределы отклонений не столь широки, поскольку актуальные ценности де-факто выводятся из сопоставления норм и принципов священных текстов с практиками.

Одной из таких практик, дающих «обратную связь» в части конструирования актуальных ценностей, становится сделка «купли-продажи»: ведь если кто-то покупает какую-то вещь, то он признает за ней некоторую ценность. Таким образом, ценности в рамках протестантизма легко обретают вполне измеряемую и осязаемую денежную форму. Этому во многом способствовало и кальвинистское учение о предопределенности[494], имевшее сильнейшее влияние на основавших США пуритан: в рамках этой доктрины судьба каждого человека предопределена от момента рождения, «некоторым предназначена вечная жизнь, а другим — вечное проклятие». Узнать, что именно ему предопределено, человек сможет только после смерти. Но догадаться об этом можно. И главным доказательством спасенности логичным образом становится признание индивида со стороны общества, где квинтэссенцией признания являются те же ценности в виде денег.

Столь хорошо разобранная Вебером трудовая этика протестантизма[495], где трудолюбие и бережливость являются главными добродетелями, далеко не в последнюю очередь является этикой добывания свидетельств собственной спасенности: в виде денег, разумеется, зарабатываются именно они. В этом плане экзистенциализм как направление философской мысли возможен исключительно в рамках протестантской мировоззренческой

---

494 Collinson P. England and International Calvinism, 1558-1640 // International Calvinism. 1541-1715. Oxford, 1985, pp. 197-223.

495 Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. // Вебер М. Избранные произведения. – М.: 1990.

системы координат. Именно в ее рамках человек, обнаруживая себя в диалоге один на один с вечностью, всматривается в нее со страхом и ужасом [496], и пытается убежать от этого страха, находя доказательства собственного права на существование.

Православная политическая архитектура

Ситуация, где первенство властного либо нормативного института не зафиксирована, потенциально чревата самыми разными конфликтами. Действительно, разделить светское и духовное убедительным образом невозможно в принципе: ведь если жизнь земная есть приуготовление к жизни вечной, то вряд ли можно найти хотя бы одно дело, которое бы в этом случае не подпадало бы под юрисдикцию церкви. Не пересекаться в своем функционировании эти два института не могут. Но и конфликт между ними, особенно если он обретает публичную форму, будет фатальным для легитимности всей политсистемы.

Впрочем, спор двух сторон, как правило, эффективно разрешается третейским судьей. И в качестве такого легитимного судьи в рамках православной политической архитектуры оказывается собор – собрание всех верующих, т.е. само общество. Такое положение дел окончательно оформилось в первой половине VI века, при императоре Юстиниане: порядок, когда общество является судьей оценщиком и власти светской, и земной, получил название «симфонии властей». Общество, впрочем, могло оценивать власти не вообще, а по критерию справедливости. Юстиниан, похоже, прекрасно понимал, что народные чаяния сами по себе, как правило, противоречивы и невразумительны, в силу чего суверенитет общества изначально был ограничен понятными смысловыми рамками концепта справедливости. Но это было еще не все. Для перевода народных чаяний на

[496] Больнов, О. Философия экзистенциализма: Философия существования – СПб.: 1999.

язык политического рационализма в Византии тогда же был официально узаконен институт византийского богословия[497].

Сам по себе институт византийского богословия, которое оказалось ничуть не менее влиятельным, чем школы богословия, возникнувшие при католических университетах, заслуживает самого пристального внимания. И тут мы находим много интересных параллелей. Так, в Византии богословие никогда не было монополией профессионалов или «учащей церкви» [Мейендорф 2001:9] – чтобы стать богословом, вовсе не требовалось принадлежать к «церковному клубу». Подобным образом и богословие в католических университетах, состоявшееся века спустя, становится делом преимущественно светским: выпускник богословского факультета не был обязан надевать сутану, и вполне мог успешно реализовать себя в светской жизни.

Что интересно, византийское богословие оказалось чуждым проблем католической церкви: принцип собора как источника любой легитимности в принципе делал бессмысленной любой формат постановки вопроса о возможном наместничестве главы церкви, вместо этого тот носил высокий титул предстоятеля. При этом византийское общество реализовывало свой суверенитет более чем активно: Мейендорф по этому поводу пишет, что «на протяжении всего византийского периода не было ни единого церковного собора, решения которого не оспаривались бы, а попытки некоторых императоров регулировать свободу совести своих подданных с помощью указов встречали не столько отпор со стороны последовательно независимого священноначалия, сколько молчаливое сопротивление полноты тела Церкви. Этот недостаток ясного и юридически определенного критерия Православия подразумевал, что ответственность за истолкование истины разделяется всеми. Достаточно вспомнить свидетельство Григория

[497] Мейендорф И. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. - Мн.: 2001. С.9.

Назианзина, жаловавшегося на торговцев, которые на рынке спорили о понятии "единосущный"».

Пытаясь определить природу византийского богословия, Мейендорф пишет, что «понятие богословие — теология — в Византии было неотделимо от теории («созерцание» по-гречески), [в силу чего] богословие никак не могло быть – как это было на Западе – рациональной дедукцией из «откровенных» предпосылок, то есть из Писания или из утверждений церковного магистериума; скорее это было опытное видение святых, подлинность которых, разумеется, следует сверять, сопоставляя их со свидетельствами Писания или Предания. Не то чтобы рациональный дедуктивный процесс полностью изгонялся из мышления богословов; но такие рассудочные выводы казались византийцам самым низшим и наименее надежным уровнем богословия[498].

В этом плане мы можем предположить, что с точки зрения реалий сегодняшнего дня византийское богословие правильнее всего было бы определить как «политическую журналистику». Определение Лосского византийского богословия как «непрестанного усилия и борения за выражение предания Церкви в живых категориях греческой мысли»[499] на самом деле наиболее близко соответствует понимаемому нами сегодня функционалу журналистики. Разумеется, не функционалу вообще, а тех случаев, когда журналистика определяет свою миссию как попытку определять и формулировать общие и актуальные для политсистемы смыслы.

Таким образом, получается, что общество в рамках православной политической архитектуры оказывается не просто субъектным: по сути, оно становится реальным источником легитимности любой власти, и светской, и духовной. Православная политическая архитектура времен Византии обретает примерно следующий вид, где византийские богословы по сути осуществляют модерацию между обществом и обеими властями.

---

498 Там же. С. 12-13.
499 Там же. С.6.

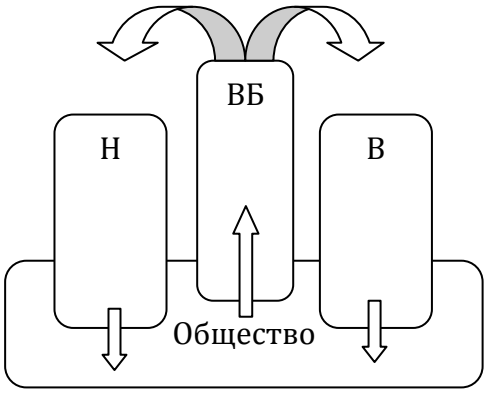


Схема 8. Православная политическая архитектура в Византии.

Москва – Третий Рим. Изменение политической архитектуры.

Эта конструкция, впрочем, существенно изменилась после падения Византии, и собирания заново рассыпавшейся было архитектуры. Византийская империя так и не оправилась после вероломного удара, который с подачи Венеции нанесли ей участники IV крестового похода, которые в 1204 году вероломно захватили и разграбили Константинополь. Прежнего могущества она уже больше никогда не достигла. В 1439 году под сильнейшим давлением католического Рима большая часть византийского священства была вынуждена подписать Флорентийскую унию, в рамках которой признавалась догматика католической церкви, включая и главенство папы Римского. Уния была отвергнута, на Руси подписавший ее русский митрополит грек Исидор был низложен Василием II Темным, но на судьбу Византии это уже никак не повлияло[500]. В 1453 году Константинополь был захвачен турками.

Удар по православию был нанесен серьезнейший. И при том что восприятие Москвой себя в качестве оставшегося центра Православия наблюдалось изначально, – так, в послании к епископам Литвы и Польши митрополит Иона объявлял, что захват «царицы городов» турками был

[500] Сиропул С. Воспоминания о Ферраро-Флорентийском соборе (1438-1439). В 12 частях. – СПб.: 2010.

наказанием за измену православию во Флоренции [501] – оформление альтернативы произошло совсем не скоро. Известная концепция инока Филофея «Москва – Третий Рим», которой затем было суждено превратиться в смысловой стержень будущей Российской империи, появилась через три четверти века после падения Византии, в 1523-24 годах. Понятно, что от знаменитого византийского богословия как института на тот момент оставались больше воспоминания: сам Филофей о себе пишет, что «ничего не понимает в эллинских премудростях», не беседовал с умными философами, а лишь изучал благодатный Закон[502].

В результате изначальная политическая архитектура существенно изменилась. Из нее исчез институт светского богословия, т.е. политической журналистики, а вместе с ним – и тот универсальный инструмент, который позволял балансировать политсистему.

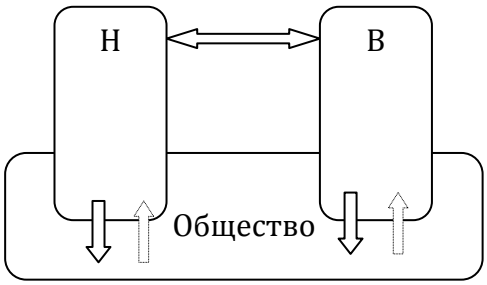


Схема 9. Православная политическая архитектура в России.

Политический маятник: между двумя крайностями

Новая конструкция политической архитектуры стала реализовывать себя несколько по-иному. Без мягкой модерации она стала заметно более «жесткой»; каждый из ее элементов в полной мере сохранял свой функционал, но в общую симфонию все стало складываться куда более реже. Напротив, для политсистемы стала куда более характерной ситуация, когда доминирование того либо иного ее элемента начинало заглушать и подавлять голос остальных. В новой конструкции конфликтность между властным и

[501] Мейендорф И. Византия и Московская Русь. – Париж: 1990.
[502] Стремоухов Д. Н. Москва — Третий Рим: источник доктрины // Из истории русской культуры. Т. II., кн.1. Киевская и Московская Русь. – М., 2002. С. 425 - 441.

нормативным институтами более не сдерживалась, и периодически могла принимать открытые формы.

Впервые это произошло в середине XVII века с реформами патриарха Никона, породившими церковный раскол. Никон сумел попасть в круг доверенных лиц царя еще до своего патриаршества, а затем только наращивал свое влияние, оставаясь де-факто во главе правительства во время периода отсутствий царя, и даже получив из рук царя, в дополнение к титулу патриарха «Великий господин», царский титул «Великий государь»[503]. В этом плане, наверное, нет ничего удивительного, что обосновывая реформу необходимостью унификации священных книг и обрядов, Никон вместе с тем де-факто продвигал трансформацию православной архитектуры в католическую, где безусловное первенство принадлежало бы нормативной власти. Во всяком случае, именно такую оценку дала Никону императрица Екатерина Великая в своей речи «О старообрядчестве», произнесенной почти сто лет спустя после этих событий: «…Счастливее бы была, если бы не слыхала о имени его. Он начал реформировать свою церковь, перестраивать ее по-своему. Какие же начала вложил он в основу своих перестроек? Безусловное подчинение народа духовенству, духовенства — архипастырям, архипастырей — патриархам. Подчинить себе пытался Никон и государя: он хотел сделаться папой»[504].

Ответная реакция обнаружившего поползновения на свою территорию власти не замедлила воспоследовать. Патриарх Никон был низложен. Сам Алексей Михайлович на этом хотел и остановится, но логика обнаружившегося конфликта побуждала искать институционального решения. В итоге оно и было произведено церковной реформой Петра I, обдумывавшейся и обретавшей свои черты на протяжении 20 лет, и окончательно оформившейся в 1721 году. Патриаршество как институт было заменено на коллегиальный орган, Священный синод, который был

[503] Каптерев Н. Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. 1—2. – М.: 1996.
[504] Речь Императрицы Екатерины Великой «О старообрядчестве», сказанная на общей конференции синода и сената 15 сентября 1763 года. [Режим доступа: http://yakov.works/acts/18/2/17630915.html]

фактически подконтролен власти. Петровские реформы привели уже к обратной крайности, когда политическая архитектура обрела черты протестантской. По сути, вместо «папоцезаристской модели», т.е. католической, которую пытался создать Никон, в России возникла «цезарепапистская», т.е. максимально близкая к протестантской.

Через двести лет после петровских реформ, в начале XX века, маятник снова качнулся в обратную сторону, теперь в пользу доминирования нормативного института. Революция 1917 года сменила политическую архитектуру России на католическую, правда, уже на секулярной основе. Центром новой политсистемы стала компартия, по сути являющаяся нормативной корпорацией, а ценностный массив, определяющий цели и задачи для властных институтов, был сформирован на основе коммунистической идеологии. В 1991 же году, с распадом СССР, маятник опять качнулся в обратную сторону, и при Ельцине была вновь восстановлена протестантская по сути политическая архитектура.

Соборность как суверенитет общества

Существенным представляется вопрос о том, почему политический маятник не останавливался в одной из крайних точек, а дойдя до очередной крайности, явно вопреки воле правящих элит тут же начинал накапливать энергию на возвратное движение, затем «на разгоне» проскакивал середину, и продолжал свое движения до момента, пока не достигал уже противоположной крайности. С точки зрения структурного функционализма представляется, что явных причин этому несколько. Так, редукция института византийского богословия лишила политсистему в целом балансира, который бы снимал конфликтность между властным и нормативным институтами, а власть – эффективного инструмента обратной связи, позволявшего не только получить общую картину, но и понять ее глубинные причины и тренды развития.

Кроме того, эта редукция только укрепила субъектность общества, придав ей новые устойчивые формы. Этот процесс был вполне логичен: в отсутствии политической модерации естественное стремление каждого из двух «несущих» институтов к максимальной экспансии имело следствием трансляцию обществу в качестве нормы двух отличных систем ценностей. Эта разность естественным образом обуславливалась практической прагматикой деятельности каждого из конкурирующих институтов. Но, что важно, обе системы ценностей были равно легитимны, как минимум, теоретически. Это и превратилось в ту самую броделевскую конструкцию, которая становится «реальностью, мало затрагиваемую временем и воспроизводящуюся в течение длительного времени», что, устоявшись, превращается в одну из тех структур, которые «становятся стабильными элементами множества поколений: они служат каркасом для истории, затрудняя и направляя ее течение»[505].

Для общества – а значит, и для власти на местах, находящейся между центральной властью и собственно обществом, – это означало наличие завидной возможности выбирать, на какую из двух систем ценностей ориентироваться в том либо ином случае. Логичным образом это повлекло возникновение и оформление соответствующего когнитивного аппарата, причем последний относительно быстро стал и частью традиции, и необходимым условием социализации. Собственно, отражением этой парадигмы выбора и является традиционная дилемма «судить по совести или по закону», где закон и совесть – вещи априорно несовпадающие, если вообще не отрицающие друг друга. Очевидно, что концепт «совести» относится к семантическому ряду нормативного института, тогда как «закон» относится к парадигме власти. И при том что критерий справедливости традиционно более важен, нежели концепт законности, что связано, похоже,

[505] Бродель Ф. Очерки истории. – М.: 2015. С.36-37.

с периодом монголо-татарского господства, когда церковь была основным институтом социализации, это правило отнюдь не абсолютно.

Для властей на местах, как мы уже говорили, это создавало возможность маневра, в крайних случаях сводившемуся к легитимному неисполнению тех распоряжений «сверху», которые, на ее взгляд, были «неправильными». Этот феномен в свое время был блестяще выражен афоризмом, который в разных вариациях приписывается как М.Е. Салтыкову-Щедрину, так и П.А. Вяземскому – что «в России суровость законов смягчается необязательностью их исполнения». Для общества же способность выносить самостоятельное суждение о том, что есть справедливо, а что – нет, стало базовой, что в итоге и обеспечило в качестве нормы креативный склад ума.

Эта сохранившаяся и укрепившаяся субъектность общества, похоже, и стала еще одним фактором, обеспечившим колебания «политического маятника». Действительно, обе политические архитектуры, сменившие друг друга в период с Петра I и до 1991 года, и протестантская, и католическая, предполагают за обществом существенно меньшую степень субъектности, нежели православная. И власть, искреннее исходя из любой из этих двух парадигм, может просто не видеть и не учитывать этот фактор, при том что он никуда не делся и не девается: российское общества исходило и продолжает исходить, пусть и в секулярной форме, из тех же своих прав на суд и оценку обеих ветвей власти, как это предполагалось изначальной православной политической архитектурой.

Экспансия как снятие конфликта между властью и обществом

Периодически возникавшая разность картин мира российского общества и власти не могла не вызывать определенной конфликтности. И, похоже, что именно эта конфликтность, наложенная на фактор наличия просторов, и стала одной из существенных причин экспансии России на восток, когда меньше чем за три столетия общество прошло порядка семи

тысяч километров, создав крупнейшее в мире государство. Этот процесс экспансии начался еще при Иване Грозном, но принял особый размах с появлением старообрядчества. Именно раскол закрепляет в качестве специфического рефлекса российского общества его способность «ускользать» из-под власти в случае конфликта с ней. В этом плане судьба России заметно контрастирует с судьбой Византии, которая практически не расширялась, и тысячу лет оставалась в своих границах.

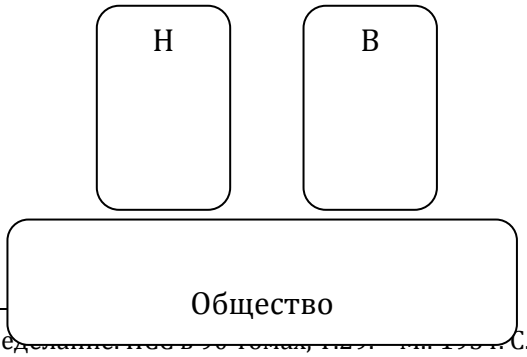
Существенным было то, что крены системы в любую из сторон, в «папоцезаристскую» или «цезарпепапистскую», перестраивали только верхушку политсистемы, т.е. государственные институты. В то же время представления общества о должном, его онтологическое знание, оставалось нетронутым. Наличие пространств позволяло экстраполировать конфликт вовне, когда в ответ на то, что воспринималось как неправедность или несправедливость власти, общество просто убегало на новые территории. Государство затем, впрочем, его вполне успешно догоняло, тем самым закладывая основу для следующей волны экспансии.

Что интересно, конфликт этот общества и власти имел формат не только мировоззренческих представлений о должном и правильном, но и свое ресурсное измерение. Дело в том, что протестантская политическая архитектура имеет крайне мало инструментов для оценки нематериальных активов, таких как знание, культура, т.д., и не может, как мы знаем, создавать легитимные каналы вертикальной мобильности для культурно-когнитивного производства. В то же время православная политическая архитектура, напротив, как раз ориентирована на его преимущественное производство. Но до той поры, пока была возможна территориальная экспансия, это измерение конфликта было несущественным. Заметным оно становится с исчерпанием ресурса экспансии и, обнаружением дальнейшей невозможности развития «вширь». Вследствие этого начинается развитие «ввысь», когда культурный рост становится новым способом снятия конфликтности между актуальной политической архитектурой и мировоззренческими ожиданиями общества.

Похоже, что именно этот конфликт стал одной из причин золотого, а затем и серебряного века русской литературы и расцвета культуры в целом, когда де-факто возникла альтернативная нормативная иерархия в лице деятелей литературы, культуры и искусства. Впрочем, в отличие от Флоренции, она не была включена в политическую архитектуру, а оказалась оппозиционна ей – вначале культурно, а затем, с появлением разночинцев, и политически. Что закономерным образом привело, как мы знаем, к революционному перемещению «политического маятника» в противоположную крайнюю точку в 1917 году.

Конфуцианско-даосская политическая архитектура

Пример политической архитектуры, когда две иерархии, властная и нормативная, не пересекаются напрямую друг с другом, но коммуницируют через общество – это классическая даосско-конфуцианская политическая система. Принципы ее самореализации в изложении Лао Цзы, как мы уже говорили, в свое время столь впечатлили Льва Толстого, что он придумал термин «действие недеянием»[506]. Они на самом деле оказываются весьма отличными от европейских, и их довольно точно передает старая восточная притча про мальчика, который не начал вовремя говорить, и остался молчуном, несмотря на все усилия взрослых. На него уже махнули рукой, когда он однажды сказал матери, приготовившей ему завтрак, что каша подгорела. На ее же изумление по поводу того, почему он не заговорил раньше, тот ответил, что «до сих пор все же было в порядке».



[506] Толстой Л.Н. Недеяние. // Полное собрание сочинений в 90 томах, 1929 – М.: 1953. С. 173-201.



Схема 10. Даосско-конфуцианская политическая архитектура

Власть в этой системе начинает действовать не для того, чтобы что-то сделать, а для того, чтобы исправить, когда что-то пошло не так: ведь «по умолчанию» все идет правильно, и система успешно воспроизводит сама себя. Сложили эту систему два великих китайских философа, Конфуций и Лао Цзы [507] . Творчество первого концентрируется главным образом на ритуалах и практиках, при этом Конфуций принципиально избегает детализированного ценностного объяснения смысла ритуалов: его декларируемые им ценности безусловно онтологичны.

Так, его классические «пять постоянств праведного человека», – а это человеколюбие, справедливость, обычай, здравый смысл и искренность, – с очевидностью могут иметь весьма разное ценностное наполнение в зависимости от ситуативного контекста[508]. Лао Цзы оказывается ничуть не более легким в постижении[509], в своем учении рассуждая преимущественно об онтологии, и регламентируемых ею практиках. Оба они, как мы видим, игнорировали ценностное измерение – и похоже, абсолютно осознанно.

На европейский взгляд это выглядит странным, поскольку лишает правителя привычного и эффективного рычага управления. Но ситуация становится намного понятней, если принять во внимание, что у Китая не было, и не могло быть ресурса сакрального языка, который, устарев, стал бы непонятен народным массам, но остался бы понятным элите: иероглифы, разумеется, тоже устаревают, но это происходит гораздо медленнее, нежели с алфавитным письмом. Кроме того, носитель языка с большой вероятностью сможет понять общий смысл и устаревшего иероглифа.

---

[507] Лао Цзы. Дао Дэ Цзин. Канон Пути и Добродетели. – С.-Пб.: 1991.
[508] Конфуций. Беседы и суждения (Лунь Юй). – М.: 2012
[509] Хиншун, Ян. Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение. – М.-Л.,1950.

Это означало, что китайские элиты в принципе не имели возможности стать непрозрачными для своего собственного народа, что закрывало для них весьма существенную часть управленческих технологий, доступных на Западе. В частности, это касалось принципиальной невозможности устойчиво сформулировать понятия добра и зла, которые бы оказались неподвержены влиянию времени: как блестяще сформулировал эту проблему Лао Цзы, «Дао, которое может быть выражено словами, не есть постоянное дао; имя, которое может быть названо, не есть постоянное имя», в том смысле, что любой принцип, обретя привязанную к контексту формулировку, с этого же мгновения начинает устаревать и уходить в прошлое вместе с этим контекстом[510].

Эту проблему в итоге и решают, каждый по-своему, и Конфуций и Лао Цзы, причем решают блестяще, компенсировав структурное отсутствие тактического преимущества у китайских управленческих элит представлением им преимущества стратегического. Так, Конфуций, концептуализируя ритуалы и традиции, по сути генерирует в качестве основополагающего принцип повторения. Символ конфуцианства можно представить как пагоду, где каждый последующий этаж в точности копирует вышестоящий. Элиты смотрят снизу вверх на императора, повторяя его во всем, нижестоящие сословия точно так же снизу вверх смотрят на элиты, повторяя уже их, и в итоге сверху донизу выстраивается ровно тот порядок, который задается сверху. «Если правитель честен с самим собой, послушание будет и без приказов; но если он сам нечестен, то послушания не будет, даже если приказы отданы»[511]. Эта конфуцианская максима, когда основой порядка является добросовестное подражание каждого подчиненного этажа вышестоящему, замечательно хорошо выражена китайской поговоркой «непосредственный начальник ближе императора».

---

[510] Лао Цзы. Дао Дэ Цзин. Канон Пути и Добродетели. – С.-Пб.: 1991.
[511] Конфуций. Беседы и суждения (Лунь Юй). – М.: 2012

Конфуцианская метафора правильного порядка, когда правителю «…стоит лишь увлечься самому хорошими делами, и весь народ тотчас же устремится ко всему хорошему. У благородного мужа добродетель – ветер, у малых же людей она – трава; склоняется трава вслед ветру»[512], тем не менее, довольно часто оставляет без ответа вопрос об определении критериев правильного и неправильного применительно к конкретной ситуации. Но на этот вопрос мы находим ответ у Лао Цзы, который концептуализирует метафору баланса: чем в меньшей степени он нарушен, тем ближе ситуация к естественному (и наиболее благоприятному) ходу вещей, тем меньше усилий она требует для своего исправления. «Небо и Земля не обладают человеколюбием и предоставляют всем существам возможность жить собственной жизнью. Совершенномудрый не обладает человеколюбием и предоставляет народу возможность жить собственной жизнью». Лучший правитель – тот, кто умеет не нарушать баланс, «о котором народ знает лишь то, что он существует». Все остальные баланс нарушают: чуть хуже те, кого любят, еще хуже те, которых народ боится, и хуже всех те, которых народ презирает»[513].

Конечно, после Конфуция и Лао Цзы уместно также упомянуть Мо Цзы и Шан Яна, заложивших основания моизма (философия совершенствования общества через знание) и легизма (философия равенства всех перед законом и меритократических принципов вертикальной мобильности) соответственно [514] . Оба они де-факто внедрили ряд конфуцианских и даосских принципов в политические практики. Что интересно, Мо Цзы не только концептуализирует даосский принцип баланса применительно к личностной этике и межгосударственным отношениям, но и настаивает на необходимости наличия при власти нормативного института «мудрых людей», который, судя по всему, должен был взять на себя

[512] Конфуций. Уроки мудрости. – М.: 1998.
[513] Лао Цзы. Дао Дэ Цзин. Канон Пути и Добродетели. – С.-Пб.: 1991.
[514] Кобзев А. И. Российское китаеведение — устная история. Сборник интервью с ведущими российскими китаеведами XX–XXI вв. Т. 2. – М.: 2015.

выполнять функцию обратной связи, и перевода народных чаяний на язык политики и политического.

Правда, в отличие от возникнувшего позже института византийского богословия, Мо Цзы не предполагает особой автономности института мудрецов от власти. «…Древние совершенномудрые правители», пишет он, «получали поддержку мудрых людей. [Они] назначали их на службу, награждали, давали им высокий пост и делали их знатными, разделяли землю и выделяли им надел земли, держали мудрого около себя всю жизнь. Только мудрый понимает замыслы благородного мужа и претворяет их»[515].

Шан Ян, в отличие от многих философов, состоялся и как практик, получив у правителя царства Цинь должность его советника. Пытаясь переосмыслить конфуцианскую систему применительно к своим актуалиям, Шан Ян решился сделать то, что Конфуций и Лао Цзы полагали бы заведомой ошибкой: он начал придавать принципам формат жестко сформулированных законов. Правда, по-настоящему базовым для Шан Яна был только один принцип, который можно был сформулировать как «слабый народ – сильное государство». Реализуя его, Шан Ян объявил войну привилегиям, «ритуалам и музыке как способствующим распущенности нравов» и «человеколюбию и доброте как матери проступков»: всем должен был править исключительно закон, исключительным основанием для вертикальной мобильности должны были полагаться только заслуги, «кары стали суровыми, награды незначительными, а наказания – вселяющими трепет»[516].

Логичным образом это сделало систему жестче, тем самым лишив ее гибкости; это принесло тактические победы, главным образом военные, но за счет отказа от стратегической перспективы. Закончилось все это для Шан Яна его персональным крахом. Но, что для нас важно, это вовсе не стало крахом легизма: заложенный им меритократический принцип, когда карьера

[515] Мо Цзы. – М.: 1972.
[516] Шан Ян. Книга правителя области Шан // Древнекитайская философия. Собр. текстов: в 2 т. – М.: 1973.

чиновника должна зависеть от его заслуг, а не происхождения, был усвоен конфуцианством, и многократно его усилил. Процедурным выражением этого принципа впоследствии стал знаменитый китайский экзамен на занятие чиновничьей должности, закрепивший меритократический принцип построения государственного управления.

Весьма существенен тот момент, что принципы, сформулированные символическим жрецом в лице Конфуция и Лао Цзы, касались не системы ценностей, та оказалась не константой, а переменной, а принципов балансирования онтологии и практик. В силу этого они оказались вне времени, и над временем. Их, разумеется, периодически забывали, что зачастую вело к затуханию очередной империи, и непременно вспоминали, когда закладывались основания новой династии. Этот процесс в Китае носит регулярный характер – если учесть, что уже после Конфуция в Китае последовательно возникли и сменились уже семь конфуцианских империй, если считать с династии Цинь, и нынешний коммунистический Китай является уже восьмым по счету многонациональным образованием, тоже уверенно опирающимся на древние конфуцианские корни.

Типы интеграции и их метафоры

Таким образом, мы видим, что комбинация двух базовых переменных, символических фигур вождя и жреца, институтов, принимающих решения, и институтов, формирующих нормы, позволяет нам теоретически «схватить» изрядную часть форм цивилизационного разнообразия. Причем не только «схватить», но и во многом объяснить особенности их устройства и функционирования структурными факторами, вытекающими из особенностей их политической архитектуры. Одной из таких особенностей является тип интеграции оформленных политсистемами обществ, который во многом определяет особенности оценки ими внешнего мира, актуальные

способы формирования внутреннего доверия и солидарности, структуру статусного распределения, и многое другое.

В этом плане интересно, что даосско-конфуцианская политическая архитектура предполагает онтологический тип интеграции общества: внутренний консенсус ищется не относительно ценностей, последние как раз являются величиной переменной, и могут вполне безболезненно корректироваться по мере необходимости, а относительно картины мира – либо картины мира настоящего, либо проекта будущего. Это предполагает свой специфический инструментарий в плане постановки задач, определения легитимных целей, и оценки результата.

Католический и православный тип политической архитектуры задает ценностный тип интеграции, что означает, что ключевым элементом внутреннего консенсуса является ценностная гармония. При этом формулируется она по-разному. Так, в рамках православной политической архитектуры ключевым является критерий справедливости, причем в том виде, как эту справедливость формулирует и определяет общество. В этом плане внутри православной архитектуры довольно часто может возникать конфликт между справедливостью и законностью, и в случае, когда законность несправедлива, первичным критерием, как правило, оказывается именно справедливость. В рамках католической политической архитектуры справедливость и законность – понятия совпадающие, а задача их гармонизации – это прерогатива нормативной власти. Собственно, та и является главным оценщиком и справедливости, и законности.

Протестантский тип политической архитектуры предполагает процедурный тип интеграции, когда консенсус ищется в отношении процедуры. Такая ситуация возникает в силу того, что и онтологии, и ценности плюралистичны – теоретически их может быть столько, сколько есть людей на земле. В результате вынужденным центром интеграции становится процедура – ключевым становится критерий соответствия процедуре, «законно» либо «незаконно». При этом не столь важно,

справедлива либо несправедлива сама законность, этот вопрос остается за скобками.

Глава 4. Нестабильные социальные состояния

Нестабильные состояния с очевидностью возникают, когда институты прекращают работать, и политическая архитектура, в силу тех либо иных причин, перестает функционировать. Ровно тогда решающую роль обретают две остальные компоненты социальной реальности, идеи и рационализм: институциональный тупик, делая привычные ответы на вызовы нерелевантными, стимулирует поиск выхода. Собственно, тогда и возникает необходимость и возможность трансцеденции, выхода за пределы, когда изначально в виде гипотезы и постулируется то, чего нет в непосредственной реальности. Собственно, тем самым и свершается тот самый «выход за рамки герменевтического круга», постулируя новый терминологический аппарат, о котором пишет Леонид Бляхер, и за счет этого превращая «хаос-деструкцию в креативный социальный хаос»[517].

Возможных путей тут три. Первый возможен на основе рационализма – когда институт, в наибольшей степени переживающий разрыв между своим ощущаемым потенциалом и позволяющей его практическое воплощение реальностью, осуществляет трансценденцию на основе собственного когнитивного аппарата как минимум изначально в рамках либо привычных институциональных форм, изыскивая возможности наполнить их новым функционалом, либо традиционных ценностей. Как мы видели на примере Солона, рационализм сам по себе формы не имеет, реализуясь либо через идеи, либо через институциональную конструкцию. Тем не менее, его первичность абсолютно критична – в этом случае мы можем говорить о наличии изначального замысла, в рамках которого и идеи, и институциональные конструкции используются операционально, как средства достижения предвидимой цели, а не как самоценные и самодостаточные сущности.

[517] Бляхер Л. Е. Нестабильные социальные состояния: монография – М.: 2005. С.55.

Второй возможен на основе институциональной трансформации, когда опорой становится институциональная конструкция, чаще всего заимствованная либо навязанная извне, но также возникающая и как результат архаизации, когда в силу утраты точки опоры в настоящем таковой становится прошлое. Это заимствование формы всегда авторитарно: оно требует «отношения к себе как целому и не функционирует по частям» [518]. Рационализм и идеи тут оказываются величинами переменными, и обречены «догонять» осуществившуюся трансформацию, осмысливая ее в привычных смысловых кодах, и задним числом «узнавая себя в образцах, представленных социальным языком» [519].

Третий путь пролегает через поиск идей в качестве точки опоры. Его особенности замечательно описаны Бляхером: когда старые смыслы и формы в силу тех либо иных причин теряют свою легитимность, с точки зрения философствующего индивида «мир становится непонятен, утрачивая «прозрачность» для рефлексии», т.е. теряет логику и осмысленность. И если опорой в наступившем хаосе смыслов становится идея, то в сошедшем с ума мире обретение ответов будет иметь форму «некоторой мифологемы (аксиомы, систем аксиом), отношение которой к реальности не рефлексируется, а постулируется. Она [становится] отправной точкой философствования. Приняв ее, я (философ) получаю некоторое основание и могу определенным образом отнестись к социальной реальности» [520] и «организовать с ней диалог» [521]. Идея в этом случае обретает свойства полноценной онтологии, порождая и свой тип легитимного рационализма, и свою институциональную конструкцию.

---

[518] Там же. С.68.
[519] Там же. С.62.
[520] Там же. С.92.
[521] Там же. С.67.

Качественные преобразования социальной структуры

Множественность путей структуризации социального хаоса побуждает нас задаться вопросом о выявлении их общих закономерностей. Предопределяет ли путь трансформации, т.е. доминирование рационализма, идеи или институтов, не только способ прохождения нестабильности, но и конечный результат, т.е. свойства и характеристики стабилизировавшейся социальной системы? Действительно, эти три характеристики политической системы могут быть представлены в виде классической аристотелевской или гегелевской триады «форма – содержание – мера», где институты, задавая правила игры, подпадают под категорию формы, идеи – под категорию содержания, которые в условиях стабильности легитимируют институциональный порядок, а рационализм, во многом предопределенный первым и вторым, но, тем не менее, обладающий самостоятельным существованием – под категорию меры.

Тогда возможные пути эволюции социального объекта из «ядерного» состояния универсума U в качественно иное состояние универсума U’ мы можем представить следующим образом:

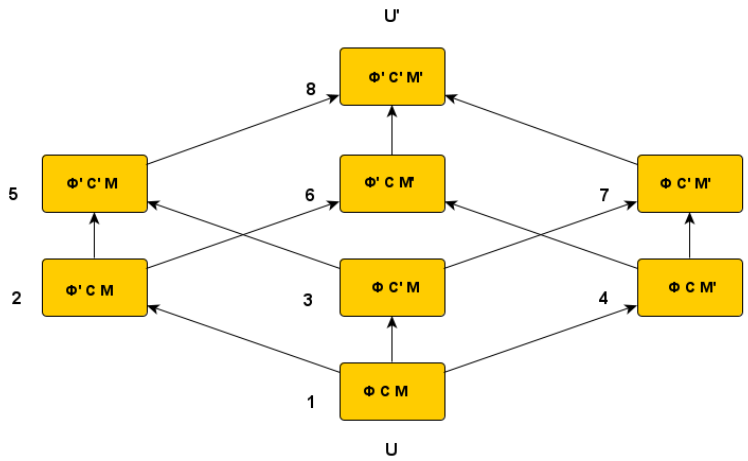


Схема 11. U и U' – стабильные состояния универсума, Ф – форма, С – содержание, М – мера, соответствующие качеству прежнего универсума U, Ф', С' и М' – форма, содержание и мера, соответствующие качеству нового универсума U'.

Стабильными будут состояния U и U’, где категории формы, содержания и меры соответствуют друг другу: любая система стремится к устойчивости и гармонии, к состоянию, когда существующая реальность, т.е. ее институциональное оформление, легитимация и рефлексия соответствуют друг другу, отвечая на абсолютное большинство возникающих вопросов и проблем. Иными словами, в начале и в конце мы будем иметь один из рассмотренных выше типов политических архитектур. Трансформация же начинается с того, что какая-либо из трех компонент, либо форма, т.е. институты, либо содержание, т.е. идея, либо мера, т.е. рационализм, в силу тех либо иных причин обретают характеристики, выходящие за рамки существующей системы, тем самым нарушая равновесие, и запуская процесс поиска новой точки баланса. Очевидно, что путь тут имеет значение.

Так, обретение универсумом новой формы, т.е. новой институциональной структуры (перемещение в нишу 2), наталкивается на очевидную проблему, когда произошедшие перемены не могут быть легитимированы набором существующих идей, и не являются разумными с точки зрения доминирующего типа рационализма. Это будет предполагать высокую вероятность революционных потрясений, а сами перемены, очевидно, будут результатом внезапных изменений среды, либо физической (природный катаклизм), либо социальной (завоевание или навязанное извне заимствование), либо экономической (переход к новому укладу, например, индустриальному). Под этот тип развития, очевидно, будут подпадать и «модернизации сверху». Очевидно, что первичной разумной и легитимной реакцией для социального субъекта будет попытка восстановления исконного «правильного» порядка вещей, а в случае его невозможности – либо принятие идей, легитимирующих новый порядок (перемещение в нишу 5), либо осознание перемен как данности, и обусловленных ими выгод и потерь (перемещение в нишу 6). Последним будет добран недостающий компонент – которым будет либо выработка нового рационального аппарата

(для ниши 5), либо конструирование соответствующей легитимационной идеи (для ниши 6).

Усвоение новых идей и отказ от старых (ниша 3) в любом случае будет означать затяжной кризис легитимности. Утеря прежних идеалов, как правило, болезненна, а утверждение новых – травматично, поскольку связано с отказом, частичным или полным, от прежней идентичности. Подобная трансформация возможна главным образом под влиянием внешних факторов, в результате воздействия последних теряет привлекательность прежняя «опорная» идея, и заимствуется новая, сопутствующим фактором также может быть коррупционный распад политсистемы, когда веру в существующие идеалы перестают поддерживать правящие элиты. Под подобный тип развития, кроме прочего, вероятно, будет подпадать и большинство случаев догоняющей модернизации – когда последняя основана на заимствовании идей. Исходом может быть либо утверждение новой институциональной конструкции, которая должна будет воплощать новые идеалы, что скорее всего произойдет вместе со смещением прежних элит (ниша 5), либо опережающая рефлексия новой идеи и ее адаптация к наличествующей реальности (ниша 7). Завершением цикла, соответственно, будет либо рационализация произошедших изменений (для ниши 5), либо конструирование адекватных новой реальности институтов (для ниши 7).

Опережающая рефлексия вызовов (ниша 4), очевидно, будет предопределять эволюционный путь развития. Первым формируется новый когнитивный аппарат, позволяющий адекватную рефлексию вызовов, и определение путей их решения. Вероятно, мы будем иметь дело с появлением новых элит, которые, получив значимое преимущество, например, путем обретения эксклюзивного доступа к новому, востребованному, и в силу этого дефицитному ресурсу, будут искать пути и способы закрепления своего нового статуса в политсистеме – что в рамках их картины мира будет выглядеть как «приведение сущего в соответствии с

должным». [522] Логичным ее развитием будет либо создание новой институциональной конструкции, которая этот статус будет закреплять (ниша 6), либо легитимация своих амбиций путем внедрения новых идей (ниша 7). Под такой путь развития явно будут подпадать все случаи первичной модернизации. Завершение цикла будет либо институциональное конструирование, в рамках которого новые элиты обретут доминирующее положение наравне или за счет старых (для ниши 7), либо идеологическое закрепление уже ранее обретенного институционального порядка вещей (для ниши 6).

Таким образом, наметив методологическую базу, мы можем попробовать рассмотреть ряд хорошо известных исторических кейсов с новой точки зрения. В качестве объекта нашего анализа мы изберем языки описания политики, т.е. те системы смыслов, в которых рефлексировалась политика непосредственными участниками каждой отдельно взятой исторической системы в момент ее существования и трансформации, и которые были для них безусловно разумны и актуальны для каждой Таковых на протяжении человеческой эволюции было несколько.

Греческий язык описания политики: рационализм купца как точка сборки

> *Произведение искусства до такой степени стремится отойти от существующих установлений во имя собственной свободы, что вырабатывает собственную систему коммуникации; тем не менее сообщить что-то оно может только в том случае, если опирается на уже существующую систему языковой коммуникации, которая используется как*

[522] А. Коротаев. Факторы социальной эволюции. – М.: 1997.

метаязык по отношению к тому языку-коду, который устанавливается самим произведением.

Умберто Эко

Первой для Европы была древнегреческая картина мира, предполагавшая сосуществование двух антагонистичных пантеонов – мрачного хтонического, возглавляемого Ураном, а потом свергшим его Кроносом, и солнечного олимпийского, подчиненного Зевсу. История ее становления и трансформации заслуживает отдельного внимания. Так, доминирование хтонического пантеона пришлось на худшие для Древней Греции времена, когда вследствие изменения климатических условий внезапно та столкнулась с тяжелейшим кризисом денудации, выветривания почв, который, неуклонно и неотвратимо ухудшая продуктивность земледелия и скотоводства, в какой-то момент должен был поставить под вопрос само сохранение цивилизации на греческом архипелаге.

NB! Платон в диалоге «Критий» ярко описывает эту драму выживания, с которой столкнулись предки его современников, на чьих глазах земной рай, в котором они обитали, фактически оказался развеян по ветру: «…И вот остался, как бывает с малыми островами, сравнительно с прежним состоянием лишь скелет истощенного недугом тела, когда вся мягкая и тучная земля оказалась смытой и только один остов еще перед нами. Но в те времена еще неповрежденный край имел и высокие многохолмные горы, и равнины, которые ныне зовутся каменистыми, а тогда были покрыты тучной почвой, и обильные леса в горах. Последнему и теперь можно найти очевидные доказательства: среди наших гор есть такие, которые ныне взращивают разве только пчел, а ведь целы еще крыши из кровельных деревьев, срубленных в этих горах для самых больших строений. Много было и высоких деревьев из числа тех, что выращены рукой человека, а для скота были готовы необъятные пажити, ибо воды, каждый год изливаемые от Зевса, не погибали, как теперь, стекая с оголенной земли в море, но в

изобилии впитывались в почву, просачивались сверху в пустоты земли и сберегались в глиняных ложах, а потому повсюду не было недостатка в источниках ручьев и рек. Доселе существующие священные остатки прежних родников свидетельствуют о том, что наш теперешний рассказ об этой стране правдив»[523].

Все большее сокращение ресурсов, в рамках актуальной картины мира объяснимое лишь гневом богов, логичным образом вело к упрощению и ужесточению социальных порядков на земле и соответственным же изменениям без того суровых и гневливых богов хтонического пантеона. Общество перешло в режим выживания, а значит, редуцировались фигуры вождя и купца (в том виде, в котором они присутствовали), оставшиеся, по сути, без ресурсов. Институциональная конструкция довольно быстро, по историческим меркам, упростилась: в новых условиях и владение, и управление (пользование) собственностью не могли обеспечить даже простого воспроизводства и явно теряли смысл. С очевидностью главной оказалась фигура жреца, продвигавшая концепт распоряжения оскудевавшей собственностью как единственно пригодный для задач выживания. Именно она артикулировала причины «гнева богов», ложившиеся в основу правил перераспределения, и определяла те жертвы, которые во искупление своих прегрешений должны были принести отдельные социальные слои и общество в целом.

Вытекавшие отсюда критерии рационального мы легко можем обнаружить в описаниях жестких нравов хтонического пантеона. Так, известная привычка Кроноса поедать рожденных его женой младенцев явно коррелирует с массовым закабалением разорявшихся свободных земледельцев и распространением практики продажи домочадцев, в первую очередь детей, в рабство за долги и вполне может рассматриваться как форма легитимации данных процессов. «Весь простой народ был в долгу у богатых:

[523] Платон. Критий // Платон. Собрание сочинений: В 4-х т. Т. 3. – М.:1994. С. 505-506

одни обрабатывали землю, платя богатым шестую часть урожая; их называли “гектеморами” и “фетами”; другие брали у богатых в долг деньги под залог тела; их заимодавцы имели право обратить в рабство; при этом одни оставались рабами на родине, других продавали на чужбину, – читаем мы у Плутарха. – Многие вынуждены были продавать даже собственных детей (никакой закон не воспрещал этого) и бежать из отечества из-за жестокости заимодавцев»[524].

Резкий слом привычной среды обитания, когда предшествующий когнитивный опыт оказывается по большому счету бесполезным, неизбежно приводит к кристаллизации специфической формы рационального в виде ритуалов, то есть определенного набора действий, позволяющего спрятаться и укрыться от всемогущих стихий. В связи с этим уместно вспомнить весьма точную мысль Владимира Карпова, отметившего, что любой социальный субъект в процессе своего становления обречен решать три последовательные задачи: выживания в новой среде, адаптации к ней и, наконец, овладения ею [525] . На стадии выживания складываются неотрефлексированные, но верифицированные практикой ритуалы, на стадии адаптации вырабатываются ограниченно отрефлексированные навыки манипулирования средой, на стадии овладения возникает полное понимание законов и принципов ее существования.

Соответственно, жреческий рационализм той эпохи был рационализмом практики: в ритуал превращалось то, что однажды успешно сработало. Этим, кстати, и объясняется огромное количество ритуалов, обнаруживаемых у греков на последующих стадиях их развития, которое и обусловило кажущиеся нерациональными многочисленные парадоксы афинской демократии[526].

---

[524] Плутарх. Солон // Плутарх. Сравнительные жизнеописания: В 2-х т. Т. 1. – М.: 1994. С.38
[525] Карпов В.А. Язык как система. – Минск: 1992. С.21
[526] См. Сергеев В.М. 1999. Демократия как переговорный процесс. – М.: 1999. С.44

Политическая архитектура до Солона

Институциональная конструкция тогдашней Греции складывалась в следующую архитектуру, по идее, тупиковую:

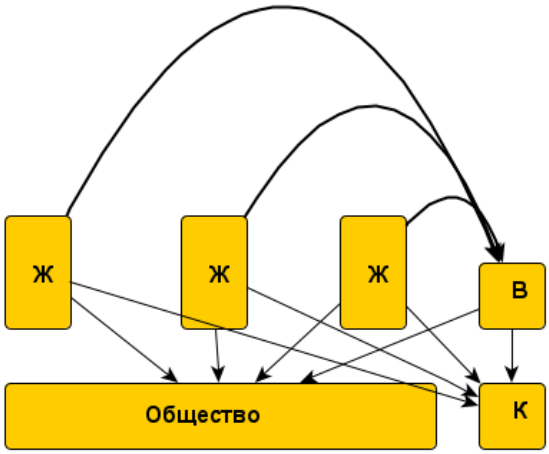


Схема 12. Политическая система Греции накануне реформ Солона. Ж – жрец, В – вождь, К – купец.

Множественность жрецов в разном формате по сути транслировали обществу одну и ту же идею предопределенности, «нормализуя ненормальность», говоря словами Фуко, т.е. объясняя постоянное снижение качества жизни непреходящим гневом богов, и предлагая ритуалы в качестве единственно возможного средства. Последнее, предсказуемо не срабатывая, могло вести только к «спирали эскалации», когда причины неудач ищутся в ненадлежащем исполнении ритуалов, с вытекающим отсюда ужесточением и самих ритуалов, и правил их отправления. Символическая фигура вождя в этой конструкции была редуцировалана до уровня исполнителя ритуалов, и самостоятельной роли играть не могла. По идее, дальнейшее линейное развитие вело бы к постепенному затуханию, и дальнейшему исчезновению греческой цивилизации. Купец, который теоретически мог бы изменить ход дел, никакой роли в рамках этой политической архитектуры играть не мог: ресурс, который он мог бы привносить, в рамках доминировавшей онтологии мог мыслится лишь как результат успешности отдельных ритуалов, и таким образом только продлевал бы существование этой институциональной

конструкции, не меняя ничего в принципе. При этом и ресурс, добываемый купцом, оставался бы мизерным: без экономики, которая могла бы обеспечивать его инфраструктурой производства товара и основными фондами, он был обречен оставаться одиночкой-маргиналом.

Реформы Солона

Собственно, реформы Солона, описанные в самом начале этой книги, представляли собой не что иное, как изначальный замысел купца, видевшего свой шанс в эмансипации от власти жреца, и обретении самостоятельности. Продуманный расчет, основанный на видении перспективы, предопределил и институциональный замысел, и формат публичной коммуникации. Отправной точкой философствования о будущем на самом деле стала несправедливость: последняя на тот момент состояла в равной уязвимости всех и каждого перед хтоническими богами. Но если для остальных она была относительно приемлемой, то для купца, берущим на себя риски морских путешествий и торговли, она не могла не ощущаться как более несправедливая по отношению к нему. Не потому ли столь убедителен оказался Солон, обратившийся на выборах к согражданам с идеей справедливости, о своем понимании которой он дальновидно умолчал, заставив удовольствоваться остальных наиболее общей ее интерпретацией? Столь же логичным становится и брендирование реформ как сисахвии, освобождения. Купец в лице Солона опять говорит в первую очередь о своем освобождении, и в силу этого искренен и убедителен. При этом, освобождая себя, он одновременно освобождает от бремени и остальных, хотя степень их свободы и оказывается существенно меньше обретенной купцом. И столь же логичной тогда становится и финальная институализация, раздробившая фигуру вождя на Совет Четырехсот. Поскольку базовый функционал политики – это изъятие и перераспределение ресурсов, включение в процесс принятия решений всех заинтересованных групп делает кардинальное изменение схемы изъятия и перераспределения по определению

невозможным: никто не согласится на изменение правил игры, когда он платить будет больше, а получать – меньше, а значит, никакой изменение вообще становится невозможным. Кроме того, не стоит забывать, что в своей деятельности Совет был жестко ограничен и сохранявшими актуальность нормами хтонического пантеона, тоже немодифицируемыми, которые редуцировали круг его задач до поддержания ритуальной чистоты города[527], то есть борьбы с любыми новациями, которые уже сами по себе полагались опасными. Отныне принципом принятия решения стало воспроизводство статус-кво, т.е. традиции, и его символом можно со всем основанием считать любившего зазывать гостей Прокруста: если пришелец не помещался на нем, хозяин укорачивал ему ноги методом отрубания «лишнего», если же был меньше, пытался его вытянуть. И лишь соответствие традиции, то есть размерам ложа, было шансом для гостя благополучно пережить ночь.

Правда, реформы купца на этом не заканчиваются: без изменения онтологии, без трансформации картины мира они еще не были бы устойчивы. Проблемой оставались обманутые купцом хтонические боги, из-под гнева которых он столь хитро ускользнул. Но это могло превратиться в преходящий результат, и в случае неудачи купца этот гнев мог бы вернуться к нему сторицей. Ведь в рамках хтонической онтологии инициатива и предприимчивость легко могли обернуться нарушением ритуалов, со всеми вытекающим отсюда тяжелыми последствиями. И купец ликвидирует эту опасность, по сути создав для себя отдельную религию, т.е. отдельную юрисдикцию. Так, однажды выяснилось, что вместо очередного новорожденного сына Кронос как-то проглотил камень, подложенный ему уставшей от жестокости мужа супругой Реей. Уцелевший ребенок вырос и низверг своего кровожадного отца вместе с титанами в Тартар, заняв его место. Примечательно, что вторым после воцарившегося Зевса богом в новом пантеоне фактически оказался бог нового купеческого сословия

[527] Сергеев В.М. Демократия как переговорный процесс. – М.: 1999. С.45

Гермес: начав с покровительства торговле, он довольно быстро расширил свои полномочия, став покровительствовать также путешествиям, дипломатии, гостеприимству, спортивным состязаниям, убеждению, хитрости, языку, письму, воровству, астрономии и астрологии, в итоге к концу активного периода мифотворчества обретя порядка 60 различных компетенций. По сути, земной функционал олимпийского пантеона сводился к защите формирующейся купеческой элитой своей собственности, аккумулируемой экстраординарными, на начальном этапе, усилиями, от возможного произвола жрецов, т.е. к внедрению и узакониванию концепта владения, который обретал свою автономную, и неприкосновенную для жрецов, зону существования.

При этом, что немаловажно, олимпийский пантеон не заместил хтонический, а стал с ним сосуществовать. Это объяснимо уже политическими причинами – купец не мог себе позволить войти в прямую конфронтацию с жреческим сословием, и отвоевывал «свое» пространство, не претендуя, как минимум сразу, на переустройство всего и вся. Но также объяснимо и причинами экономическими: новые торговые практики изначально были достоянием не всего общества, а лишь небольшой его части, которая, включившись в торговлю, стала обретать крайне важный для общества ресурс и, соответственно, превращаться в элиту. На ранних стадиях своего развития морская торговля не могла быть массовым занятием, поскольку требовала аккумулирования значительных средств, причем относительно скромная норма прибыли замедляла вовлечение в сопутствующие практики (кораблестроение, гончарное ремесло, металлообработка и т.д.) берегового населения. Поэтому вместо смены картины мира (то есть онтологической революции) произошла ее модификация: новая онтология элит, поставившая под вопрос всевластие фигуры жреца, возникла наряду, а не на месте традиционной, сохранившей свою силу применительно к обществу в целом.

По сути, логику реформ Солона описывает «правый» путь: мера (рационализм) – содержание (идея) – форма (институты).

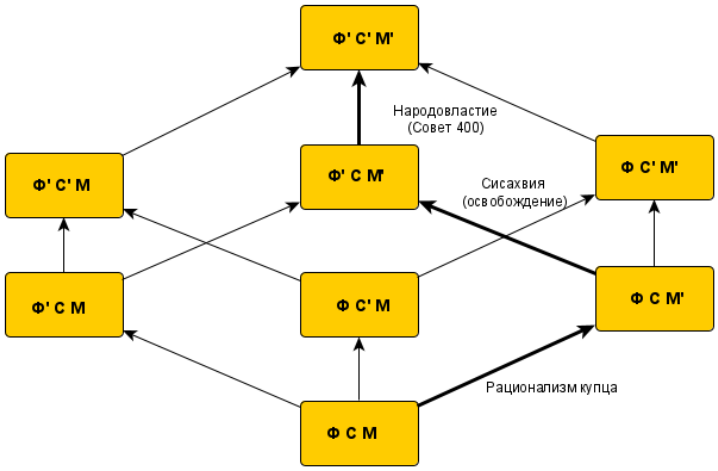


Схема 13. Реализация Солоном реформы.

Таким образом, реформы Солона проложили путь к экспортной экономике. Теряя в самом прямом смысле слова почву под ногами, древние греки нашли выход в оливковом земледелии и экономике, основанной на экспорте оливок и оливкового масла. Обнаружив, что оливковое дерево способно приносить урожай и на голом камне, они попробовали торговать его плодами с внешним миром, взамен приобретая то, что перестало у них расти. В результате надвигавшаяся катастрофа обернулась преимуществом – и вместо затухания жизни наступил подъем связанных с торговлей ремесел, мореплавания и военного дела. Это относительно быстро, по историческим меркам, позволило древним грекам перейти на принципиально новый уровень развития, превративший Элладу в бесспорный центр тогдашней цивилизации.

NB! Арнольд Тойнби так описывает этот процесс: «…Когда пастбища Аттики высохли, а обрабатываемые угодья истощились, народ перешел от животноводства и земледелия к возделыванию оливковых плантаций. Это феноменальное дерево не только способно выжить на голом камне, но еще и обильно плодоносить. Однако одним оливковым маслом жив не будешь, и

афиняне стали обменивать масло на скифское зерно. Транспортировали масло морем, предварительно расфасовав его в глиняные кувшины, а это в свою очередь стимулировало гончарное ремесло и развивало искусство мореплавания. Скифский рынок повлиял и на серебряные рудники Аттики, поскольку международная торговля требует денежной экономики и тем самым стимулирует разработку полезных ископаемых, в данном случае драгоценных металлов и гончарной глины. Наконец, все это вместе взятое – экспорт, промышленность, торговые суда и деньги – вызвало к жизни развитие военно-морского флота. Таким образом, оголение почвы в Аттике компенсировалось освоением моря. Афиняне во сто крат приумножили утраченные богатства. Что давала афинянам власть над морем, красочно описано анонимным афинским писателем, жившим незадолго до Платона. “Плохие урожаи – бич самых могущественных держав, тогда как морские державы легко их преодолевают. Неурожай никогда не бывает повсеместным, а поэтому хозяева моря направляют свои корабли в те места, где нива была щедра... господство на море позволило афинянам... благодаря обширным внешним контактам обнаружить новые источники богатства. Деликатесы Сицилии, Италии. Кипра, Египта, Лидии, Черного моря, Пелопоннеса или любой другой страны становятся доступны хозяевам моря... К тому же афиняне – единственный народ, показавший способности к собиранию богатства”. Именно эти богатства – богатства, о которых не помышлял беотийский земледелец, ибо его никогда не подводили добротные почвы полей, – стали экономической основой политической, духовной, художественной культуры, сделавшей Афины “школой Эллады”. В политическом плане афинские промышленники и мореплаватели являлись избирателями афинской демократии, тогда как аттическая торговля и морская власть создавали рамки для международного союза Эгейских городов-государств, который оформился в Дельфийскую лигу под покровительством Афин. В художественном плане расцвет аттического гончарного дела вызвал к жизни новые формы изобразительного искусства.

Исчезновение лесов заставило аттических архитекторов работать не в дереве, а в камне, и в результате родился Парфенон. Аттическая культура впитала в себя достижения и характерные черты всех других проявлений эллинской культуры, чтобы, усовершенствовав, передать их потомкам»[528].

Политическая архитектура после Солона

В результате запущенных реформой Солона процессов политическая архитектура Афин приобрела следующий вид:

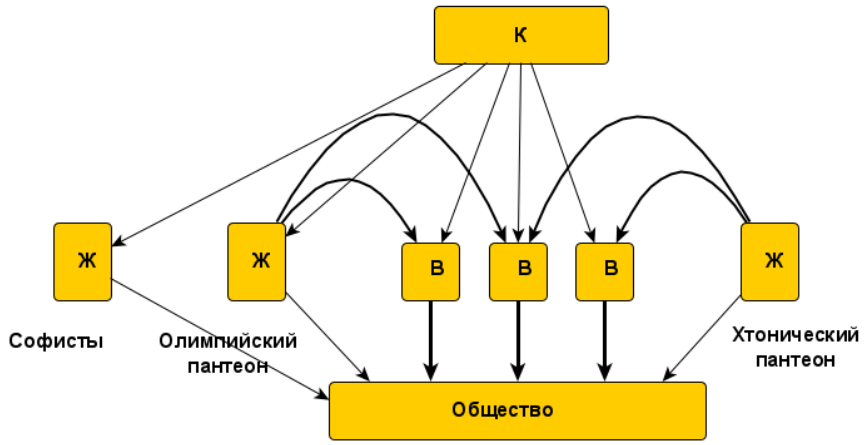


Схема 14. Политическая архитектура после реформ Солона

Де-факто в Афинах безраздельно доминировал купец, получивший максимально благоприятные условия. Исполнительная власть, разделенная после реформы Клисфена уже на 500 частей, и превратившаяся в Совет пятисот (символическая фигура вождя), в принципе не могла поставить вопрос об изменении налоговой ставки, а значит, наращивание купцом накоплений не было ничем ограничено. Иными словами, власть была достаточно сильной, чтобы обеспечить безопасность, и достаточно слабой, чтобы даже думать об экспроприации и перераспределении его богатств. Это положение закреплялось и множественностью юрисдикций, т.е. сосуществованием двух пантеонов, олимпийского для элит и хтонического

[528] Тойнби А. Постижение истории. – М.: 1990. С.99-100

для простонародья, в каждом из которых воспроизводился политеизм. Наступило изобилие. О расцвете торговли свидетельствует и становление софизма, по сути, являющимся философией торговли, обосновывающей и защищающей рационализм купца: его базовый концепт человека как меры всех вещей идеально подходит для легитимации выгоды в торговых практиках. Он позволяет купцу обладать высоким социальным статусом и менять торговую политику в зависимости от конъюнктуры, игнорируя требования справедливости, то есть интересы покупателя, без каких-либо угрызений совести – и какого-либо осуждения со стороны общества. В этом плане весьма красноречиво замечание Диогена Лаэртского об авторе данного концепта Протагоре: по его словам, тот «первый заявил, что о всяком предмете можно сказать двояко и противоположным образом… о мысли он не заботился, спорил о словах, и повсеместное нынешнее племя спорщиков берет свое начало от него»[529].

Собственно, на этом этапе и зарождается политическая наука как изучение принципов и основ политического устройства. Именно в рамках софизма фигура купца добавляет к легитимированной олимпийским пантеоном онтологической автономии ценностно обоснованную (идеологическую) автономию, утверждая нормальность торговой практики и приоритет извлечения личной выгоды перед остальными ценностями. Но собственно политической в максимально близком к современному смысле слова наука об обществе становится лишь на следующем этапе, когда греки неожиданно для всего тогдашнего цивилизованного мира одержали победу над персами в морском сражении при Саламине. Дело в том, что это сражение было для греков последней «битвой отчаяния»: к тому моменту они уже наголову были разбиты на суше кратно превосходившими их силами персов, фактически потеряли свою территорию, и речь по большому счету шла лишь о том, чтобы достойно погибнуть в бою. Тем не менее эллинская

[529] Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: 1986. С.348-349.

отвага и тактическая ошибка царя Ксеркса, – как известно, он поддался на провокацию афинского флотоводца Фемистокла и решился на атаку через узкий пролив, на выходе из которого его стеснившийся флот был истреблен развернутым фронтом греческих галер, – привели к ошеломляющей победе греков. Персы оказались настолько деморализованы поражением, что так и не смогли от него оправиться, и в течение ближайших двух лет окрыленные успехом греки вернули свои земли[530].

Возникновение языка описания политики

Что важно, победа греков была неожиданной и нелогичной в первую очередь для них самих: в рамках их картины мира события должны были развиваться с точностью до наоборот. Военные технологии противников были сопоставимыми, воинская отвага тоже была примерно одинаковой, а значит, решить исход войны должно было количественное преимущество, которое однозначно было на стороне персов. И по мере того как победа постепенно превращалась в отдаляемую временем легенду, перед Афинами все острее вставала проблема ее интерпретации. Ведь совершенно очевидно, что причины нелогичной, но тем не менее эпохальной победы никак нельзя было свести к случайности и просчету противника, поскольку это бы полностью ее обесценило. Политически приемлемое и при этом убедительное объяснение факта победы могло основываться лишь на неких общих и неизменных принципах мироздания, в рамках которых греки закономерным, то есть абсолютно рациональным, образом оказывались бы «обречены» на успех.

Софизм с его тотальным релятивизмом был для этой цели не просто бесполезен, но даже вреден. В результате к поиску аргументов в пользу фундаментальных преимуществ греков обращается следующее поколения интеллектуалов, и великая троица – Сократ, Платон и Аристотель – довольно быстро находит их в гипотезе о знаниях об общественном устройстве, и

[530] Тойнби А. Постижение истории. – М.: 1990. С.110.

составившей фундамент нового рационализма. Предположение, что форма политической организации общества может быть кардинальным преимуществом, способным перевесить существенно превосходящую военную мощь, ложится в основание политической науки. А главным ее содержанием становится когнитивная деятельность, направленная на выявление принципов эффективного и неэффективного политического конструирования.

Заметим, что научная деятельность на этом этапе развивалась в рамках логики купеческого рационализма. Иными словами, знание об основах политики изначально позиционировалось как высоколиквидный товар, обладание которым дает существенные преимущества. Этому способствовал и тот момент, что по прошествии недолгого времени выяснилось, что гипотеза о наличии взаимосвязи между политическим дизайном общества и достигаемыми им результатами гораздо глубже и интереснее, чем казалось на первый взгляд. И политическая наука, изначально появившаяся на свет в качестве конъюнктурного средства легитимации величия Афин, довольно быстро эти рамки переросла, обретя свое собственное существование. Вполне логично, что основной спрос на политические знания стали генерировать отнюдь не Афины, а внешние правители, рассчитывавшие найти в них рецепт повторения успеха Афин. Прецедент создал Аристотель, обучивший самого знаменитого своего ученика, Александра Македонского. Его отец, Филипп II Македонский, щедро финансировал научные изыскания Стагирита, тем самым подав пример отношения к науке другим царям греческой ойкумены. В результате были заложены основания для последующей маркетизации науки, которая начала де факто превращаться в экспортный товар, который, наряду с оливками и оливковым маслом, стал статьей афинского экспорта, а занятие наукой стало обеспечивать высокий социальный статус и столь же высокую востребованность.

Тем самым, впрочем, была обеспечена и ее объективация, то есть превращение политической науки в саму себя. Ведь для того чтобы быть

ценным товаром, к легитимационной функции ей следовало добавить когнитивную, а значит, создать свой понятийный аппарат, а вместе с ним – собственную эпистемологию, гносеологию и аксиологию, открывавшие возможности не только для постижения социальной реальности, но и для последующего воплощения полученных знаний в политическую практику. По сути, политическая наука начинает претендовать на статус знания, позволяющего грекам овладеть средой своего обитания.

Путь этот был пройден на удивление быстро. Так, Сократ, круша софистов и провозглашая основой бытия врожденные идеи, создает новый когнитивный инструментарий и закладывает фундамент методологии. Платон начинает нащупывать пути ее практического применения, еще умозрительно рассуждая о государстве, управляемом философами. А Аристотель уже активно использует знания прикладным образом, воспитывая Александра Македонского и участвуя в организации политического порядка в полисах эллинской ойкумены. С этого момента и уже навсегда знание о политическом устройстве и способность его производить становятся главным достоянием древнегреческой, в первую очередь афинской, цивилизации, которое отдаленные потомки будут полагать еще и ключевым основанием ее идентичности.

Такое положение вещей, впрочем, не могло не порождать проблем: объективированные изыскания в области государственного строительства неизбежно приводили к «обнаружению пятен на солнце», то есть к выявлению изъянов в политическом устройстве самих Афин. Пытаясь обрисовать контуры политической конструкции, которая обеспечила бы достижение всеобщего блага, ибо политика – это прежде всего искусство организации жизни полиса, древнегреческая философская мысль приходит к выводу о нежелательности и даже пагубности пребывания купца в центре политической системы. Причина очевидна – купец по самой своей природе должен отстаивать партикулярные, а не общие интересы, поскольку отстаивать последние он может только за счет и в ущерб собственной

прибыли. Более того, как отмечал Аристотель в «Никомаховой этике», превращаясь в самоцель, извлечение прибыли уже не столько служит купцу, сколько превращает его в своего слугу, а значит, в потенциально деструктивную с точки зрения интересов общества фигуру: «Жизнь стяжателя как бы подневольная, и богатство – это, конечно, не искомое благо, ибо оно полезно, то есть существует ради чего-то другого»[531].

В связи с этим едва ли удивительно, что все крупные древнегреческие философы практически единодушно считали афинскую демократию одним из наихудших способов правления. Рассредоточивая власть вождя и жреца среди многих, демократия расчищает пространство для купца, который получает возможность действовать исходя из ничем не сдерживаемых соображений личной выгоды. В результате та быстро оказывается противопоставлена общественному благу, которое из цели развития редуцируется до одного из средств извлечения прибыли. Такой порядок заведомо неустойчив и с неизбежностью порождает либо монополизацию рынков и олигархию, в периоды реформ призывающую себе на службу аристократию, как это фактически происходило в Афинах, либо конкуренцию без правил и охлократию, то есть власть толпы.

NB! Так, характеризуя ситуацию в Афинах в эпоху пелопонесских войн, Плутарх писал: «Фукидид изображает государственный строй при Перикле как аристократический, который лишь по названию был демократическим, а на самом деле был господством одного первенствующего человека. По свидетельству многих других авторов, Перикл приучил народ к клерухиям, получению денег на зрелища, получению вознаграждения; вследствие этой дурной привычки народ из скромного и работящего под влиянием тогдашних политических мероприятий стал расточительным и своевольным»[532].

---

[531] Аристотель. Никомахова этика. – М.: 1997. С.4

[532] Плутарх. Перикл // Плутарх. Сравнительные жизнеописания: В 2-х т. Т. 1. – М.:1994. С.70

При этом олигархия возникает, когда в обществе сохраняются нормы в виде институализированной традиции, а охлократия – когда эти нормы или коллапсируют[533], или изначально отсутствуют. Что важно, оба этих исхода ведут к очевидным проблемам с производством и поддержанием общественно значимых смыслов, т.е. ликвидируют политику (как «общее дело») per se. Диоген Синопский, называвший себя космополитом, видел решение этой проблемы в отказе от государства и от политики. Государство было для него «химерой», неизбежным злом, которое может быть полезным в чрезвычайных ситуациях, например, при нападении врага, но явно излишне в рамках повседневности, поскольку по природе своей оно лишь узурпирует права индивида[534]. Платон пытался сделать опорой государства фигуру просвещенного жреца, то есть философа: «...ни государство, ни его строй, так же как и отдельный человек, не станут никогда совершенными, пока не возникнет некая необходимость, которая заставит всех этих немногочисленных философов принять на себя заботу о государстве, желают ли они того или нет»[535]. Вместе с тем он полностью отдавал себе отчет в умозрительности и нереализуемости подобной конструкции: для ее практического воплощения требовалась другая онтологическая модель, иная картина мира, но каким образом ее внедрить без серьезных потрясений, он не знал.

Ориентированный же на практику Аристотель нашел точку опоры в фигуре вождя, которая как раз таки позволяет выстроить политику как «общее дело», то есть как деятельность общества по рефлексии своих потребностей и самоорганизации с целью их удовлетворения в рамках существующей онтологии: «Ясно, что только те государственные устройства, которые имеют в виду общую пользу, являются, согласно со строгой

---

533 В этом плане весьма показателен приводимый Плутархом в «Перикле» эпизод с самосцами: «Перикл поступил с самосцами, как решил, учредил там демократическое правление и отплыл в Афины. Самосцы тотчас же восстали...» (Плутарх. Перикл // Плутарх Сравнительные жизнеописания: В 2-х т. Т. 1. – М.,1994. С.74).

534 Кисиль В.Я., Рибери В.В. 2002. Галерея античных философов. – М: 2002

535 Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений: В 4-х т. Т. 3. – М.: 1994. С.279.

справедливостью, правильными; имеющие же в виду только благо правящих – все ошибочны и представляют собой отклонения от правильных: они основаны на началах господства, а государство есть общение свободных людей»[536]. Его концепция вполне реализуема, но при этом оказывалась антагонистичной политическому устройству купеческих Афин, которые оказываются примером неправильного, если не порочного политического устройства. Это, собственно, полностью объясняет весьма прохладные отношения Аристотеля с жителями Афин и тот факт, что немалую часть своей жизни он провел за пределами города, а на склоне лет, будучи, подобно Сократу, обвинен в нечестии, и вовсе покинул его, заявив, что «не желает, чтобы сограждане вторично совершили преступление перед философией»[537].

Решение конфликта науки и политики

Дилемма, с которой столкнулся афинский купец, на самом деле была нетривиальной. Наука, которая без сомнения являлась его выгодным инвестиционным проектом, стала оборачиваться против него самого, делегитимируя афинский порядок. При этом компромисс в виде обретения наукой конформизма был очевидно невозможен, поскольку уничтожал бы саму ее суть, превращая из объективированного знания в пустоту. Собственно, эту невозможность и сформулировал Аристотель в «Никомаховой этике»: «[наш] долг — ради спасения истины отказаться даже от дорогого и близкого, особенно если мы философы. Ведь хотя и то и другое дорого, долг благочестия – истину чтить выше»[538]. Уничтожение науки тоже едва ли было уже возможным, и бесспорно нанесло бы по фактически сложившейся концепции афинской исключительности фатальный удар. Но и мириться с положением дел было также явно невозможно.

---

[536] Аристотель. Политика // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. Т. 4. – М.: 1983. С.456.
[537] Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Платон. Аристотель. – М.: 1993. С.300.
[538] Аристотель. Никомахова этика. // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. Т. 4. – М.: 1983. С.59

Эффективный выход, впрочем, был найден, и найден в рамках того же купеческого рационализма. Афинский купец, воспользовавшись созданным Аристотелем прецедентом, распространил свой рационализм и на способ решения проблем: выяснилось, что проблему вполне можно решить, продавая ее вовне. Отныне ни один правитель эллинской ойкумены не мог полагаться цивилизованным и культурным, если не имел при своем дворе философа афинской школы. А критика афинских порядков философами превратилась в весомый продажный аргумент, лишний раз свидетельствуя о «всамделишности» науки как товара. Помимо всего прочего, это в очередной раз свидетельствует о хорошем рыночном чутье афинян: именно нелицеприятность знаний о государстве и особенностях его устройства для самих Афин превращала их в крайне выгодный товар. В результате Афины производили его, но не потребляли, тем самым, наверное, впервые в европейской истории реализовав концепцию афинской исключительности, проведя грань между собой, то есть цивилизованным миром, и остальными, которым еще только предстояло цивилизоваться.

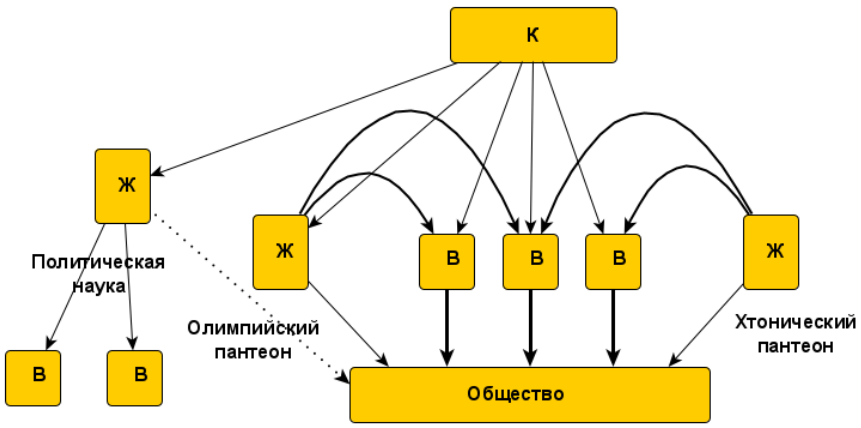


Схема 15. Включение науки в политическую архитектуру Афин.

Именно экспортный характер античной науки вполне объясняет, почему глубокое проникновение философской мысли в сущность

государства, вступавшее во все более явный конфликт с афинской демократией, а точнее, олигархией, не было ею подавлено, но вместе с тем не привело к сколько-нибудь заметной эрозии традиционной древнегреческой онтологии, основанной на двух пантеонах. Восходящий к Иоганну Готфриду Гердеру романтический взгляд на Древнюю Грецию как на содружество просвещенных и патриотически настроенных республик, где ученый на досуге творит из чистой любви к искусству, который в течение нескольких столетий задавал когнитивные рамки интерпретации древнегреческой истории, к сожалению, некорректен: наука отнюдь не мыслилась тогдашними Афинами в качестве части своей идентичности и инструмента саморефлексии.

NB! Представления Гердера о древнегреческих ученых прекрасно передает следующий пассаж из «Идей к философии истории человечества»: «Ни одному из ранних мудрецов ни государство, ни ученики не платили денег, мудрец думал сам для себя, он открывал новое из любви к науке или из любви к славе. И учил он не детей, а юношей и мужей, нередко мужей, занятых важнейшими государственными делами. Тогда еще не писали книг в расчете на ярмарки ученой книготорговли, но думали тем дольше и тем углубленнее, тем более, что философ, живший в прекрасном климате Греции, живший умеренно, мог мыслить, не заботясь о пропитании, ибо нуждался лишь в самом малом»[539].

Конечно, наука отнюдь не была для Афин средством познания реальности – напротив, она сама регулярно подвергалась оценке со стороны доминировавших в Афинах онтологий хтонического и олимпийского пантеонов. И если хтонический пантеон периодически обнаруживал в науке проблему и угрозу, тут же инициируя расправы[540], то олимпийский смог

---

[539] Гердер И.Г. 1977. Идеи к философии истории человечества. – М.: 1977. С.376.

[540] «В Афинах в V веке от демократических порядков пострадали… множество политических деятелей и стратегов… Если посмотреть на обвинения, выдвинутые в тех случаях, когда дело решалось судом, то прежде всего обращает на себя внимание характер обвинений – в большинстве своем это обвинения в нечестии, нарушении традиционных верований» (См. Сергеев В.М. Демократия как переговорный процесс. - М.: 1999. С.44)

взглянуть на нее как на выгодный товар – и сообразно этому по возможности покровительствовал ей. Не случайно по мере вытеснения хтонического пантеона олимпийским, то есть по мере развития торговой цивилизации и вовлечения в практики обеспечения торговли все более широких слоев афинского общества, эксцессы расправ постепенно сошли на нет. Прагматичность отношения олимпийских богов к науке подтверждается и тем, что впоследствии Рим одинаково успешно инкорпорировал как этих богов (правда, сменивших свои имена на римские), так и древнегреческую науку.

В результате противостояние афинской торгово-политической практике не помешало становлению политической науки как знания о государственном устройстве. Ее основой надолго стала аристотелевская концепция, а главным социальным заказчиком и бенефициаром – символическая фигура вождя. В центре внимания политической науки оказались принципы построения государства (удачные и неудачные) как ключевого института, возникающего вокруг фигуры вождя, и концепт управления собственностью, значительно потеснивший концепты владения и распоряжения и отодвинувший их на второе место. Фигуры купца и жреца в этой конструкции были встроены в систему принятия решений вождем, где справедливость – это пропорция, позволяющая сбалансировать амбиции и интересы всех участников политической системы. Как писал Аристотель в «Евдемовой этике», «все согласны с тем, что распределять справедливо следует «по заслугам», но при этом сторонники демократии под «заслугами» граждан понимают свободное рождение, сторонники олигархии – богатство, а иногда – знатность, сторонники аристократии – высокие личные качества. …Справедливость есть некоторая пропорция… а несправедливость – нарушение пропорции»[541].

[541] Аристотель. Евдемова этика. – М.: 2005. С.117

Платоновская концепция государства, предполагавшая главенство фигуры жреца, и идеи Диогена Синопского, ставившего во главу угла права индивида в качестве противовеса неизбежной тирании и жреца, и вождя, что фактически расчищало путь к доминированию купца, в античный период оставались периферийными, умозрительными и едва ли востребованными тогдашней политической практикой. Диоген, по большому счету олицетворявший бунт интеллектуала против всех, но при этом декларировавший принципы индивидуальной свободы, во многом предвосхищавшие максимы современных либеральных теорий, мог бы, конечно, найти отклик в купеческих Афинах, если бы не его откровенная и вызывающая маргинальность и нонконформизм.

Таким образом, конфликтность сосуществования нескольких оснований рационального – строившегося на распоряжении собственностью рационализма фигуры жреца, окормлявшей широкие слои афинского общества; опиравшегося на концепт владения рационализма фигуры купца, связанной с афинскими торговыми элитами; и подкрепленного политической наукой рационализма фигуры вождя, продвигавшей концепт управления собственностью, который был востребован за пределами Афин, – вполне была снята политической прагматикой, удовлетворившей все стороны. Для самих Афин политическая наука, раз возникнув, уже выполнила свою задачу: обосновав их исключительность, обусловившую историческую победу над персами, она одновременно легитимировала их доминирование в эллинском мире. Для сохранения такого положения вещей вполне достаточно было самого факта ее наличия, а то, что дальнейшие ее плоды были востребованы многочисленными государствами эллинской периферии, рассматривавшими политическую науку как средство сравняться с Афинами и достичь их могущества, позволял мириться с ее неизбежным критицизмом.

Но это, повторим, означало совсем иной взгляд на функции политической науки, который и предопределил дальнейшее ее развитие. Теперь от нее требовалась способность создавать эффективные политические

институты, обеспечивать их баланс и взаимодействие, ставить и легитимировать цели развития, преодолевать институциональные конфликты, а также решать многие другие вопросы, вытекавшие из необходимости для государства и общества рефлексировать себя через политику. Подобные установки не могли не повлечь за собой повышения значимости фигуры вождя и утверждения его версии рационального в качестве доминирующей. В этом плане совершенно логично, что наследовавший грекам Рим изначально строился именно как проект фигуры вождя, подчинившей себе и своему видению мира, основанному на концепте управления собственностью, и фигуру жреца, и фигуру купца.

Римский язык описания политики: институционализм как точка сборки

Говорить о прямом наследовании Афинам в отношении Рима трудно. Роскошь и культурная утонченность торговой цивилизации греков заметно контрастирует с воинской простотой и аскезой римлян, возведенными в ранг безусловной гражданской добродетели и в таком качестве на протяжении ряда столетий задававшими публичную картину мира, а вместе с ней – и общепринятые ценности и практики. Образ героя Рима – это бывший трижды триумфатор Маний Курий, который живет в скромном жилище, сам обрабатывает землю, сам готовит себе скудный обед из пареной репы и при этом без тени сомнения отвергает попытку подкупа со стороны самнитских послов, поскольку «ему милее побеждать владельцев золота, чем самому им владеть»[542].

Да и греческое интеллектуальное наследие довольно долго воспринималось Римом с опаской и подозрением как потенциально разрушительное излишество, которое, возможно, и послужило одной из причин упадка греков. Так, в 155 г. до н.э., когда республика переживала период расцвета и, по идее, уже никак не должна была опасаться внешних

[542] Плутарх. Марк Катон // Плутарх. Сравнительные жизнеописания: В 2-х т. Т. 1. М.: 1994. С.383

влияний, Марк Порций Катон приложил немало усилий, чтобы побыстрее с миром спровадить из Рима прибывших туда по судебному делу, но в ходе своей миссии обретших популярность среди римской элиты афинских философов Карнеада, Диогена и Критолая, «дабы они, вернувшись в свои школы, вели ученые беседы с детьми эллинов, а римская молодежь по-прежнему внимала законам и властям»[543].

Тем не менее эта простота и интеллектуальная аскеза отнюдь не стали препятствием для роста и экспансии Рима, сумевшего включить в состав своих владений весьма пестрые в племенном и этническом отношении территории, в том числе ранее принадлежавшие искушенным мудростью наук грекам, и в итоге выросшего в сильнейшую империю, во многом предопределившую цивилизационное понятие Запада. При этом единственной собственно римской новацией в области государственного строительства является его институциональная традиция. Она на самом деле сложна, позволяет создавать весьма изощренные и сбалансированные конструкции и, похоже, никак не зависит от форм правления: каждая их смена (монархии республикой, а республики – империей) лишь давала импульс ее дальнейшему развитию. Во все времена в Риме к услугам власти был мощный институционально-правовой фундамент, позволявший ей управлять подвластной территорией с населявшими ее народами, вести войны, подавлять бунты и собирать налоги.

Каким образом эта традиция оказалась связана с полудикими воинственными племенами, некогда объединившимися вокруг будущего «вечного города»? Теодор Моммзен отмечает высокий уровень разнородности образовавших три изначальные трибы племен рамнов, тициев и луцеров[544] – их роднил разве что общеиталийский культ Маурса, или Марса, «смертоубийственного божества, низвергающего врагов». Но даже этот мрачный культ не был в полной мере общим: каждая община имела

[543] Там же. С.397.
[544] Моммзен Т. История Рима: В 3-х т. Т.1. – СПб.:1997. С.82.

своего Марса, которого почитала самым могущественным и самым святым из всех[545]. Чисто варварское презрение к смерти, готовность завоевывать и порабощать более мирных и, возможно, потому более слабых соседей и отсутствие собственной интеллектуальной традиции и ценностей, предполагавших доверие к ближайшим союзникам, – было ли это достаточным набором условий для порождения оригинального подхода к строительству политических институтов, позволившего в итоге управлять самой великой цивилизацией своего времени?

При внимательном рассмотрении самой институциональной традиции нетрудно заметить, что она базируется на синтезе двух конкурирующих, если не взаимоисключающих, принципов, один из которых предполагает интеграцию, а второй, напротив, дезинтеграцию. Звучат они соответственно: *dura lex sed lex* (суров закон, но это закон) и *divide et impera* (разделяй и властвуй). Возможно, с появлением этих принципов и их дальнейшим объединением в одну систему возник саморазвивающийся механизм, который, генерируя все более сложные институциональные конструкции, тем самым пытался снять свои внутренние конфликты и противоречия. Но тогда возникает вопрос: каким образом эти принципы смогли обрести статус безусловного императива, вытеснив все иные правила и ценности?

Эволюция процедуры

Учреждение Рима, которое приписывается легендарному Ромулу, произошло у условиях очевидных трудностей, которые оказались непреодолимыми для абсолютного большинства воинственных объединений и римских, и последующих эпох. Сколь-нибудь устойчивая интеграция на основе общих ценностей и общей картины мира с очевидностью была невозможной – грабеж соседей в качестве основного вида деятельности, т.е. заведомое попрание чужих ценностей, делает крайне проблематичным даже устойчивое взаимное доверие, а при его дефиците любая ценностно-

[545] Там же. С.143.

онтологическая надстройка с неизбежностью будет восприниматься как потенциальное покушение на добываемую с риском для жизни военную добычу. Тем не менее, задача не представлялась неразрешимой в принципе: до тех пор, пока военный грабеж оставался выгодной деятельностью и стабильно приносил ресурс, первичная интеграция оставалась вполне возможной. Основанием ее и становится процедура, изначально жизненно необходимые для организации военных действий – превращаясь в полноценный институт.

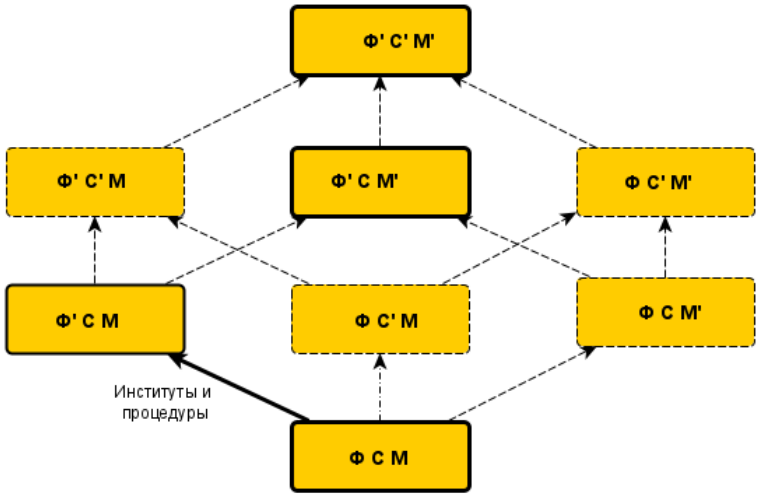


Схема 16. Начало становления политсистемы Рима. Появление институтов.

Dura lex sed lex. Этот принцип прямо восходит к военным практикам и вырастает из них: на поле боя, когда война ведется холодным оружием, а значит, боевые качества противостоящих солдат примерно сопоставимы, залогом и выживания, и успеха становятся слаженные коллективные действия, взаимная координация и способность к безусловному исполнению приказов. Тот, чья армия была более сплоченной, способной точно выполнять волю командира и, главное, демонстрировала бóльшую твердость и дисциплину, нежели соперник, заведомо имела больше шансов победить. Иными словами, сильная армия той эпохи подразумевала непреложное

подчинение процедуре и строилась на «физической модели массы» [546], которая вела себя как единый организм, невзирая на обстоятельства смерти и вопреки им, и таким образом обеспечивала себе победу. «Закон» в приведенной максиме означает скорее «приказ», в нем слышится бряцание армейского железа: он не обсуждается, не оценивается, не нуждается в обосновании авторитетом, поскольку он сам по себе авторитет и подлежит неукоснительному исполнению.

Что послужило тому, что эти практики дисциплины были доведены до совершенства, то есть оказались превыше всего, именно в римской армии? Возможно, причиной стало преодоление той самой разнородности собранных легендарным Ромулом племен – вполне в духе «вызова-и-ответа» Арнольда Тойнби[547]. Ведь именно в разнородности таилась главная угроза возникшему объединению, которое изначально могло быть только союзом с целью вооруженного грабежа и захвата соседних племен. Даже если отвлечься от вполне вероятных ситуаций, когда разношерстным воинам римской армии приходилось воевать против бывших своих сородичей, что ставило под вопрос их лояльность, сохранение родоплеменной идентичности в рамках обогащавшейся армии с неизбежностью вело бы к неравному распределению и рисков, и завоеванного ресурса среди различных групп, к вытекающему отсюда накоплению недоверия и, соответственно, к распаду союза.

Следовательно, именно «перемалывание» старой идентичности и создание «нового человека» были главными задачами изначального Рима, условиями его выживания и успеха. Этот решительный разрыв нового образа мышления с прошлыми традициями и привязанностями символизирован многими метафорами, легшими в основу римских преданий. И первая из них – это символическая закладка Ромулом с «нуля» нового города, в который он взял с собой только молодежь, то есть свободных от опыта прошлого

---

[546] Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы. – М.: 1999. С. 235.
[547] Тойнби А. Постижение истории. - М.: 2010. С. 113–148.

людей[548]. Но едва ли не более существенна в этом контексте легенда об убийстве Ромулом своего брата Рема, а вместе с ним и воспитавшего их Фаустула[549], когда те дерзнули встать на пути его планов. Подобно тому, как у греков образ Кроноса, поедающего детей, легитимировал практики продажи домочадцев в рабство, метафора братоубийства с очевидностью была призвана обосновать приоритет новой реальности, в рамках которой прежним родоплеменным идентичностям предстояло исчезнуть в горниле римского «плавильного котла», породив новую воинскую идентичность.

Успешность утверждения новой военной метафоры в качестве образа жизни и мышления, несомненно, во многом объяснялась долгосрочной выгодностью возникшего военного союза. Социальное пространство вокруг Рима оказалось и достаточно податливым для военного освоения, и в то же время достаточно богатым, чтобы военный грабеж надолго стал основой его хозяйственного уклада. Это требовало устойчивости форматов интеграции и взаимного доверия, и продемонстрировавшая свою продуктивность в бою идея первичности процедуры, идея безусловного подчинения распоряжению, превратившемуся в закон, постепенно взяла на себя и функцию порождения новой картины мира и новых ценностей. В любом живом организме сбой одной функции обычно восполняется переразвитием другой – так, например, неспособности видеть сопутствует обостренный слух. Социальный организм тут не исключение: невозможность онтологической и аксиологической адаптации компенсируется адаптацией этологической, когда практики, становясь фактором интеграции, вызывают к жизни закрепляющие ее процедуры и ритуалы, а те, обретая регулярность и самоценность, в свою очередь начинают формировать новые ценности и новую картину мира[550].

---

[548] Эббот Дж. Ромул: Основатель Вечного города. – М.: 2004. С. 175.
[549] Плутарх. Ромул // Плутарх. Сравнительные жизнеописания: В 2-х т. Т. 1. – М.: 1994. С.29.
[550] Сергеев В.М., Казанцев А.А., Коктыш К.Е. Сетевые аспекты проблем обучения в социальных науках. – М.: 2010. С.7-14.

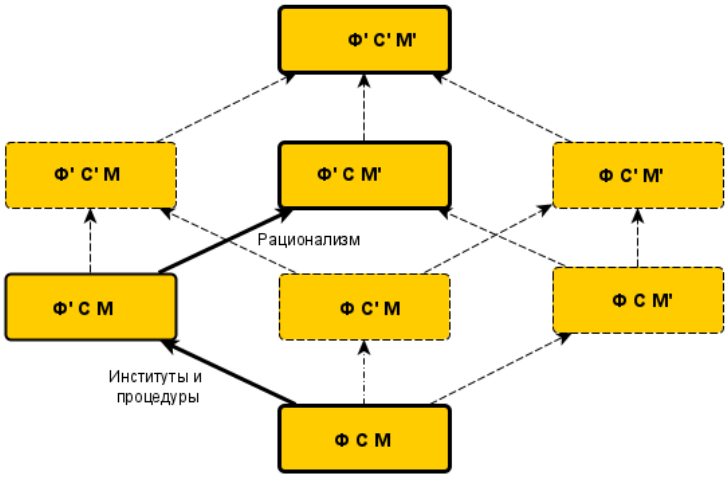


Схема 17. Становление римского рационализма на основе процедуры

По сути, на этом этапе процедура стала выступать в качестве основы римского рационализма. Оказавшаяся успешной военная практика стала переноситься и на политику, превратившись в одну из основ римского политического мышления. Это было не просто логично: это был единственно возможный путь развития. Любая попытка внедрения новой картины мира на этом этапе в головы воюющих была бы заведомо нелегитимной, и никак не отвечающей прагматике их деятельности. В отличие от новых политических институтов, которые были прямо востребованы регулярной военной практикой, но не вытекали прямо из военной деятельности, а соответственно, должны были быть уже либо изобретены римским умом, либо заимствованы и, опять же, адаптированными к римской реальности. Речь идет, разумеется, об институализации правил и принципов распределения.

Divide et impera. Ничуть не менее важный принцип успешного ведения войны – это справедливый раздел добычи. И после того как военные практики начали генерировать стабильный доход, естественным образом встал вопрос о создании института, который бы своим авторитетом такую справедливость гарантировал. Эту роль у римлян взял на себя сенат. По преданию, в момент своего возникновения он представлял собой не более чем совет старейшин, то есть институт, преимущественно контролирующий нерушимость традиции. Его создание приписывается Ромулу, который

изобрел весьма сложную процедуру: «В первую очередь все население было поделено на три части, которые назвали трибами. <…> Каждая из этих триб выбирала трех председателей из числа старейших и наиболее уважаемых жителей. <…> Трибы делились на тридцать округов, и каждый из них выбирал своего главу. <…> Всего получается девяносто девять: девять глав триб и девяносто глав округов. Ромул добавил к этому еще одного человека по своему выбору, и тогда их стало сто»[551]. Насколько можно судить, главной задачей Ромула было соблюдение принципа пропорциональности представительства собравшейся вокруг него весьма разнородной массы воинов из разных племен при минимальном количестве недовольных. Историческая реальность довольно близка к этому преданию. По мнению Моммзена, в Риме насчитывалось 300 сенаторов, что было пропорционально той воинской силе, которую они могли представлять: «…в разделенном на три части Риме было тридцать курий, триста всадников, триста сенаторов, три тысячи домов и столько же пехотных солдат»[552].

Впрочем, сформированный таким образом сенат был довольно необычным советом старейшин: он носил наследственный характер. Это означает, что упомянутый выше «плавильный котел» оказался вполне успешным и необходимость в племенном представительстве быстро утратила свою актуальность. Но взамен ее быстро возникла новая проблема, и не менее существенная. Захватнические войны вели к быстрому обогащению полководческой верхушки, и обретенный ею ресурс был достаточно велик, чтобы порождать вопрос о его сохранении в следующих поколениях. Ставший ненужным в качестве института племенного представительства сенат тут же с готовностью освоил новую функцию – институционального узаконивания нарождавшейся аристократии. Он превратился в собрание тех, кто мог передать ресурс, а вместе с ним и гарантирующее его социальное положение по наследству или, соответственно, наследовать его. Как писал по

[551] Эббот Дж. Ромул: Основатель Вечного города. – М.: 2004. С. 180-181.
[552] Моммзен Т. История Рима: В 3-х т. Т.1. – СПб.: 1997. С. 69-70.

этому поводу Плутарх, «советников звали патрициями либо потому, что они были отцами [patres] законнорожденных детей, либо, вернее, потому, что сами могли указать своих отцов: среди тех, что стекались в город первое время, сделать это удалось лишь немногим»[553].

Показательно, что аристократический статус сената, равно как и новые принципы его формирования, были легитимированы весьма кстати подвернувшимся прецедентом, якобы имевшим место еще при Ромуле. Согласно преданию, после истории с похищением сабинянок (поскольку в Риме, возникшем в качестве военного лагеря, не хватало женщин, римляне их попросту похитили у соседнего племени сабинян) и последующим примирением с их отцами и братьями Ромул ввел новую процедуру, в соответствии с которой свежеобретенные родственники получили места в сенате. В результате включения новой знати состав последнего удвоился и достиг двухсот человек[554].

Оформление сената в качестве института военной аристократии неизбежно должно было расширить его функции. Наряду с прочим этому должен был способствовать концентрический характер римской военной экспансии: Рим расширялся во все стороны сразу. Если бы экспансия имела одно магистральное направление, главным центром накопления награбленного ресурса был бы царь, который бы сохранял за собой властные полномочия, заодно расширяя их за счет новых; роль сената в этом случае едва ли бы вышла за рамки элементарной легитимации его действий. Однако экспансия была круговой. Это требовало дробления военных сил; армии были заняты на нескольких направлениях одновременно и действовали фактически автономно по отношению друг к другу. Царь (или верховный полководец, вне зависимости от того, обладал ли он статусом царя), участвовавший в военных походах, был вынужден делить военную силу; сенат же, находясь в центре событий, напротив, расширял свои прерогативы:

---

553 Плутарх. Ромул // Плутарх. Сравнительные жизнеописания: В 2-х т. Т. 1. – М.: 1994. С.30
554 Там же. С.36.

к изначальной функции распределения ресурса он естественным образом добавлял и координацию действий армий. В такой ситуации оставалось лишь вопросом времени, когда сенат осознает себя главной властью, нанимающей и увольняющей полководцев. И развитие событий не заставило себя ждать: Тарквиний Гордый, оказавшийся последним царем Рима, был попросту изгнан из города.

Похоже, что именно с утверждением монополии сената на власть внятно формулируется принцип «разделяй и властвуй». Во всяком случае, именно сенат, институционально устраняя любые предпосылки к повторению своего опыта узурпации власти, начал последовательно делить все и вся. Войска были всегда разделены поровну между консулами, дабы бунт одного, если он вдруг возникнет, мог быть подавлен вторым (при поддержке граждан Рима). На краткие годичные промежутки был поделен и срок полномочий консулов – время явно недостаточное для того, чтобы они могли сговориться и совместно выступить против сената. Отдельную заботу сената составляло дальнейшее развитие института гражданства, уникального милитаристского изобретения еще предыдущей, царской, эпохи. Метафора военных действий предполагала деление пространства на внешнее, чужое, и свое, внутреннее. Институт гражданства стал инструментом, позволявшим эффективно и постоянно осваивать внешнее пространство, превращая военный грабеж в регулярный и наиболее существенный источник массового благосостояния: гражданство представало одновременно и как обязанность воевать, и как право на долю добычи. Принцип «каждый гражданин – солдат, и каждый солдат – прежде всего гражданин»[555] соблюдался неукоснительно. При этом сенат выступал в качестве главного распределителя прибыли, отделяя полководца и от добытых им трофеев: тот получал свою долю не самостоятельно, а из рук сената и по его решению.

[555] Моммзен Т. История Рима: В 3-х т. Т.1. – СПб.: 1997. С. 186.

По сути, республиканский Рим превратился в полноценную военную корпорацию, во главе которой формально стоял коллективный вождь, получивший некоторые шансы переродиться в купца. Наряду с крупными акционерами и правлением в лице сената, корпорация располагала наемными военными менеджерами в лице полководцев, в то время как граждане представляли собой массовых миноритариев. Корпорация эта, насколько можно судить, полностью зависела от военно-экономического уклада: не пытаясь ни осмыслить, ни пересмотреть константу в виде необходимости военной экспансии и покорения новых и новых пространств, обеспечивающих приток ресурсов, сенат лишь старался оптимизировать деятельность Рима в ее рамках, сохраняя за собой центральную роль. Никакой эмансипации фигуры жреца в этой структуре не произошло – это был, в лучшем случае, полковой жрец, который никак не претендует ни на изменение правил игры, ни на производство каких-либо новых смыслов.

Не вырос сенат и в полноценную олигархию. Казалось бы, такое развитие было вполне логичным: подобно описанному Плутархом воину, который прославился безумной отвагой, пока полагал себя неизлечимо больным, а получив в награду исцеление, о храбрости тут же напрочь забыл[556], римский привилегированный класс по мере накопления ресурса должен был стремиться избавиться от тех рисков, которые обеспечили ему это положение. Данный процесс, разумеется, шел, но особым образом – путем отделения политической деятельности от военной и превращения ее в относительно самостоятельную сферу. Сенатские олигархи оставались теми же воинами, но уже с деньгами: денежный ресурс рассматривался ими не как нечто самоценное, а преимущественно как средство последующего инвестирования в армию и расширения захватнической деятельности. При этом сенат избегал безоговорочной легитимации роскоши и богатства: те

[556] Плутарх. Пелопид // Плутарх. Сравнительные жизнеописания: В 2-х т. Т. 1. – М.: 1994. С.318.

становились желаемым атрибутом частной жизни, однако не выставлялись напоказ в качестве достоинства в жизни публичной.

Причин тому много, но основная – это очевидная невозможность для символической фигуры купца полноценно руководить военной силой. Купец, предводительствующий ищущему добычу войску, нонсенс – хотя бы вследствие того, что он будет представлять для собственных солдат альтернативную и, главное, куда более легкую добычу. Кроме того, несомненная перспективность дальнейшего силового освоения новых пространств диктовала постоянное наращивание военной мощи с вытекавшей отсюда необходимостью поддержания морального духа войск и создания мотивации для солдат, что сделало невозможным и однозначное выделение из состава сената отдельного купеческого сословия.

Процедура как онтология. Итак, доминирование фигуры коллективного вождя в республиканском Риме оказалось достаточно бедным в плане производства каких-либо альтернативных захвату богатств и пространств смыслов. Диалектический синтез двух корневых метафор позволил создать логичную и стройную систему рационального, вполне способную к развитию, но при этом ограниченную идеей первичности и нерушимости процедуры. Изначальная ее успешность тем вернее становилась – вполне в духе Тойнби – причиной последующего закосневания правящего меньшинства, которое сакрализовало свой удачный опыт[557] и в дальнейшем из всего спектра возможного могло видеть лишь узкий его сегмент, вписывающийся в тесные рамки процедурной онтологии. Именно так, на основе процедурного рационализма, и была сконструирована в частности, бесхитростная римская картина мира, согласно эпохе принявшая формат пантеона. Совершенно очевидно, что у римлян не боги выше процедуры, а, наоборот, процедура выше богов и именно она предписывает им их роли и задачи. Собрание богов скрупулезно организуется на вполне

[557] Тойнби А. Постижение истории. – М.: 2010. С. 352-352.

бюрократическом по духу распределении между ними функций сообразно сугубо земной необходимости.

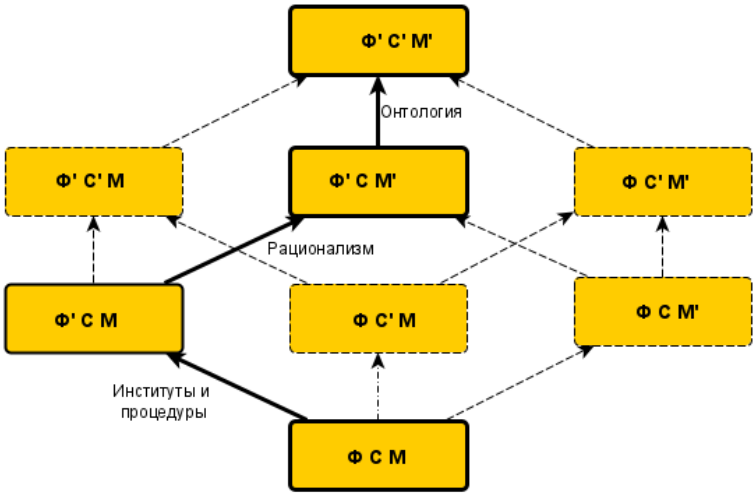


Схема 18. Становление римской онтологии на основе процедуры

Возникновение религии как формы существования юриспруденции, обслуживающей вполне земные нужды, собственно, завершает становление римской политсистемы со всей ее спецификой, где процедура стала основным и базовым интегратором, породив и ценности, и образ мышления, и картину мира.

NB! В связи с этим Моммзен с некоторым изумлением констатирует, что, строго говоря, в римской религии в принципе отсутствует что-либо святое, то есть сакральное, стоящее вне непосредственной реальности и формирующее ее – все римские боги озабочены исключительно земными вещами, производными от повседневных практик: «В римской религии нет ничего самобытно ею созданного, что можно было бы поставить наряду с нравственным преображением земной жизни в религии Аполлона, с божественным опьянением в поклонении Дионису, с глубокомысленным и таинственным культом хтонических богов и с мистериями. Она не была в состоянии возбуждать того священного трепета, к которому также влечет человеческое сердце; она не была в состоянии проникнуться тем, что есть

непостижимого и даже злого в природе и в человеке, без чего не может обойтись религия, если человек целиком должен растворяться в ней. <…> В римской религии едва ли было что-либо покрытое таинственностью. Национальное римское богословие старалось выяснить для себя все сколько-нибудь значительные явления и их свойства и затем, дав каждому из них надлежащее название, распределить их по разрядам (согласно с той классификацией лиц и вещей, которая лежала в основе частного права), для того чтобы знать, к какому богу или разряду богов следует обращаться и каким способом, и для того чтобы указать этот правильный способ народу (indigitare). Римское богословие в сущности и состояло из таких поверхностно-отвлеченных понятий, отличавшихся чрезвычайной простотой и наполовину заслуживающих уважения, наполовину смешных; понятия о посеве (saeturnus) и полевых работах (ops), о почве (tellus) и о межевых камнях (terminus) олицетворялись в самых древних и в самых высокочтимых римских божествах»[558].

Процедура на самом деле определяла базовые жизненные смыслы, которые по большому счету сводились к возможности сделать карьеру в рамках римской военно-политической корпорации. Это вполне объясняет, почему в республиканском Риме внешне могущественные герои-полководцы, несмотря на всю свою славу и блеск, обладали лишь видимостью власти, и конкуренция за благосклонность сенаторов их беспокоила куда больше, нежели достижение побед на поле боя. В этом плане весьма показательна история уже упоминавшегося Марка Порция Катона, выходца из плебса, сумевшего сделать впечатляющую карьеру военного, а затем – и политика. Примечательно, что на протяжении всего своего жизненного пути он был в высшей степени озабочен формированием своего публично-политического имиджа, последовательно создавая себе репутацию бескомпромиссного поборника республиканских идеалов. Ключевым адресатом пиара,

[558] Моммзен Т. История Рима: В 3-х т. Т.1. – СПб.: 1997. С. 144–145.

безусловно, был всемогущий на тот момент сенат, своими решениями и создававший, и уничтожавший полководцев как возможных политических игроков.

Катон неизменно демонстрировал подчеркнутый аскетизм, не нося дорогих одежд и ведя нарочито экономный образ жизни – вплоть до привычки продавать старевших рабов, «чтобы даром не кормить»[559]. В 30 лет он получил публичную известность, обвинив перед сенатом полководца Сципиона Старшего, к которому был назначен в африканский поход квестором, в неуместных и завышенных тратах и в том, что, погрязая в роскоши, тот «губит исконную римскую простоту»[560]. Много позже, уже после собственной победоносной войны в испанской провинции в качестве консула, он совершил абсолютно беспрецедентный шаг, распределив свою долю добычи между солдатами и в результате оставшись ни с чем – если не считать, конечно, свалившейся на него после этого славы[561]. При этом, отплывая из Испании, он даже оставил на берегу своего коня, «не желая обременять государство расходами на его перевозку через море»[562], изумляя, поражая и восхищая Рим своим бессребреничеством.

Впрочем, судя по всему, эти инвестиции в собственный пиар были более чем осознанными и просчитанными. Так, в Испании его должен был сменить тот самый Сципион Старший, против которого он в свое время затеял «антикоррупционный скандал» и который явно горел желанием рассчитаться за прошлое, – и совершенный «на упреждение» широкий жест Катона сделал заведомо невозможными любые обвинения в его адрес. В другом важном походе – против Антиоха в Греции – он, будучи лишь военным трибуном под началом Мания Ацилия, сумел получить главные лавры за одержанную победу, для чего лично выехал в Рим, чтобы возвестить о ней. Да и вообще, сообщает Плутарх, Катон «никогда не

---

[559] Плутарх. Марк Катон // Плутарх. Сравнительные жизнеописания: В 2-х т. Т. 1. – М.: 1994. С.385.
[560] Там же. С.384.
[561] Там же. С.389.
[562] Там же. С.386.

скупился на похвалы самому себе и отнюдь не избегал прямого хвастовства, считая его спутником великих деяний»[563]. Впоследствии, став цензором, он не изменил своему демонстративному аскетизму и решительно боролся с коррупцией и олигархами, наверное, первым опробовав столь неоднозначный популистский шаг, как снос частных зданий, заступавших на общественную территорию.

NB! Плутарх так описывает его деятельность на посту цензора: «Нимало не обеспокоенный упреками и порицаниями, Катон действовал все ретивее: он приказал перекрыть желоба, по которым вода из общественного водопровода текла в частные дома и сады, разрушить и снести здания, выступившие за пределы частных владений на общественную землю, сократил плату за подряды и до предела поднял цену откупов государственных налогов; следствием всего этого была лютая ненависть к нему»[564].

Но когда усердно культивировавший репутацию бессребреника Катон, став частью нобилитета, закончил свою активную карьеру и необходимость в пиаре отпала сама собой, ситуация резко изменилась. В частной жизни он неожиданно нашел себя в том, что, казалось бы, всю жизнь презирал и с чем в бытность цензором боролся, а именно в ростовщичестве и безудержном накоплении. При этом он весьма в нем преуспел, не только загоняя в долги своих клиентов и рабов (последние приобретали на заемные деньги других рабов, в течение года их обучали и продавали), но и не брезгуя «самым гнусным»: он понуждал своих должников вкладывать одолженные у него под безумные проценты средства в организованную им же самим морскую торговлю, перекладывая таким образом все возможные риски на заемщиков[565]. Впечатляющая карьера воина и политика, воплотившего в себе все республиканские добродетели, при ближайшем рассмотрении оказывается не более чем карьерой выбившегося из низов менеджера.

[563] Там же. С.391.
[564] Там же. С.394.
[565] Там же. С.397.

Положив на алтарь карьеры всю свою жизнь, он сумел-таки дойти до самого верха – и там к своему разочарованию, а возможно, и ужасу не обнаружил по большому счету ничего, что оправдывало бы его жертвы, кроме, разумеется, доступа к богатствам. Во всяком случае, это представляется логичным объяснением внезапного превращения бескорыстного и великодушного героя-полководца в жестокосердного ростовщика.

Политическая архитектура республиканского Рима

Политическую архитектуру позднего республиканского Рима можно представить следующим образом:

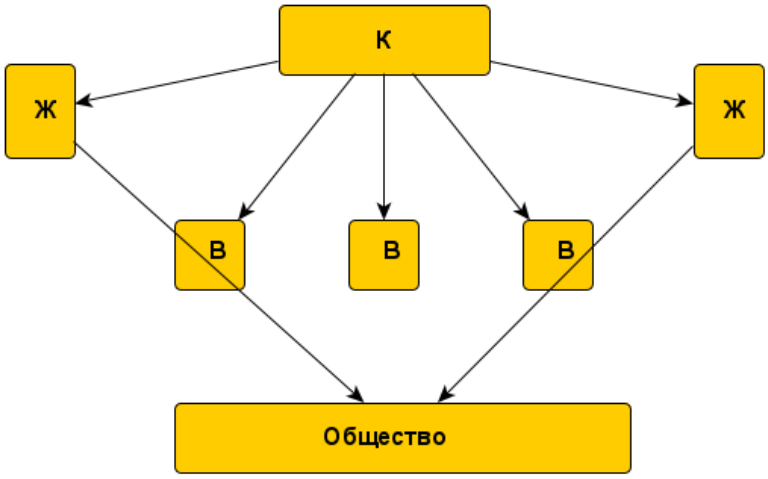


Схема 19. Политическая архитектура позднего республиканского Рима.

Во главе стоит Сенат, постепенно вполне успешно переродившийся в купца, который, впрочем, в полной мере остался заложником военного способа добычи ресурса. Правящий купец обладает полной свободой действий, он может назначать богов и предписывать им их функции и задачи, что в земном измерении обретает форму норм и законов. Он может назначать и отправлять в отставку наемных военных топ-менеджеров, и единственной существенной осмысливаемой проблемой является предотвращение их властных амбиций – которая, впрочем, до поры до времени эффективно решалась чисто процедурным путем. Вызов же в виде истощения военного

способа ведения экономики, когда приток ресурса внезапно иссякает, в качестве актуального не осмысливался.

Как уже отмечалось, на протяжении всей своей истории Рим существенно зависел от внешних факторов: блеск и содержательная пустота республики могли продолжаться ровно столько, сколько продолжался прибыльный грабеж окружающего социального пространства. Внешняя среда, таким образом, предопределила как рождение республики из монархии, так и рождение империи из республики. Постоянно расширявшаяся география военных походов приводила к поступательному наращиванию мощи военной машины, обретавшей все большую самодостаточность, к сокращению количества серьезных противников и, главное, к сокращению серьезных трофеев, которые еще можно было завоевать. Перспектива уничтожения последних врагов неизбежно порождала вопрос: за счет чего будет дальше существовать эта мощь и куда она будет повернута? Наиболее вероятной следующей жертвой логичным образом оказывался сенат с накопленными им ресурсами. Вероятно, именно предчувствие подобного поворота событий и крылось за знаменитым высказыванием Публия Сципиона Назики: «Мне кажется, что Карфаген должен существовать»[566], – в отличие от многих своих современников, Назика ощущал спасительность фактора внешних врагов для стабилизации римской корпорации в достигнутом ею качестве. Однако его голос, как известно, не был услышан, и третья Пуническая война, стершая с лица земли последний реальный противовес Риму, состоялась. Последовавшее за ней уничтожение галльского Верцингеторинга на севере и Митридата Евпатора на востоке, по сути, ознаменовало и конец республики: наемный военный менеджер совершил переворот, вновь соединив воинский блеск с властью и превратившись в главного бенефициара римской военной корпорации.

[566] Плутарх. Марк Катон // Плутарх. Сравнительные жизнеописания: В 2-х т. Т. 1. – М.: 1994. С.400.

Удивляет оказавшийся на поверку крайне небольшим запас легитимности сената. Впрочем, это лишний раз подтверждает правоту уже приводившегося тезиса Парсонса, о том что легитимность системы не может быть выстроена на потребностях самой системы, напротив, ее прагматическое использование эту легитимность будет подрывать, и аргумент о том, что «на карту поставлена стабильность или даже выживание системы» [567], будет абсолютно нерелевантен. Установление империи не привело к сколько-нибудь существенным потрясениям, из чего следует, что республика к тому моменту представляла собой уже прогнившую конструкцию.

Помимо прочего это объяснялось особенностями построенного на экспансии римского уклада и процедурного типа рациональности: римский вождь, не важно, индивидуальный он или коллективный, легитимен ровно до тех пор, пока может обеспечивать постоянное поступление ресурса; когда же он с этим перестает справляться, то с изумлением обнаруживает, что иных, ценностно обусловленных социальных точек опоры в его распоряжении просто нет, и процедурная логика разворачивается против него самого. Снижение доходности должно было вызвать в том числе обострение политической конкуренции и эрозию, если не слом, базовых механизмов публичной политики. Подтверждение тому мы легко находим в исследованиях эпохи Цезаря: свидетельства об огромных и тотально раздаваемых взятках [568] многочисленны и постоянны. Сенат «разросся и превратился в безобразную и беспорядочную толпу», в нем было «уже более тысячи членов, и среди них люди самые недостойные, принятые <…> за взятку»[569].

Еще одним аргументом, подтверждающий чисто процедурный тип легитимности сената, служит и то обстоятельство, что республика, осознавая себя военным лагерем, похоже, почти не занималась тем, что можно было бы

[567] Парсонс Т. Понятие общества: компоненты и их взаимодействия // Thesis 1993, вып. 2. С. 102-103.
[568] Goldsworthy A. Caesar: Life of a Colossus. – New Heaven, L. 2006. P.P. 3,18, 72, 109, 148.
[569] Светоний Гай Транквилл. Жизнь двенадцати цезарей. – М.: 1964. С.49.

назвать культивированием социального капитала и созданием социальных благ. Единственным исключением был институт гражданства, но он опять же скорее отделял привилегированный Рим от подчиненных ему провинций, нежели интегрировал всех в единое культурное поле. Главнейшие архитектурные памятники Рима созданы или при царях, или при императорах, то есть тогда, когда полноценный военный грабеж либо еще не стал доминирующим укладом, либо уже перестал им быть и власти требовались иные средства интеграции римского общества. Так, при царях были построены храм Юпитера, канализация и цирк [570]; Сулла строит табуларий, хранилище законов и трактатов, а Цезарь «разрабатывает настоящий генеральный план, которому придает силу с помощью закона “de urbe augenda”»[571]. В республике же искусства затухали, в лучшем случае воспринимаясь как трофей[572].

Август, присоединением Египта совершивший последнее крупное завоевание в истории Рима, уже всерьез задумывался о возможности трансформации римской корпорации. Он занимался интенсивным градостроительством и по праву гордился «тем, что принял Рим кирпичным, а оставляет мраморным» [573]. Впервые в истории Рима Август начал инвестировать в провинции (до этого столица была исключительным получателем ресурса), стал выстраивать там каналы вертикальной мобильности и щедро раздавать гражданство [574], одновременно затрудняя получение его за взятку в самом Риме[575]. Правда, его энергичные усилия оказались ограничены емкостью процедурной метафоры и по большому счету свелись к ресурсному перераспределению в ее рамках – всей искренней веры Августа в чудеса и знамения[576] не могло хватить на то, чтобы оживить римский пантеон и побудить его производить альтернативные предписанным

[570] Тит Ливий. История Рима от основания города. – М.: 1989. С.59.
[571] Арган Дж.К. История итальянского искусства. – М.: 1990. С.65.
[572] Там же. С.63.
[573] Светоний Гай Транквилл. Жизнь двенадцати цезарей. –М.: 1964. С.46.
[574] Там же. С.54.
[575] Там же. С.51.
[576] Там же. С.69.

процедурой римского богословия смыслы. Вождь попытался сконструировать жреца, однако процедурный рационализм ограничил эффект его действий, позволив лишь смягчить правила и нравы, но не изменить суть вещей.

Но даже и это дало потрясающие результаты. Активные попытки Августа построить общее культурное пространство, которое, собственно, только и могло превратить объединенные внешней силой в высшей степени разнородные территории в единое целое, не замедлили принести плоды. Впервые в истории Рима расцвели искусства и науки, в содержательный оборот стали вводиться новые жизненные смыслы, несопоставимо более интересные и глубокие, нежели Рим до того мог породить или воспринять, и уровень внутреннего доверия начал расти. В результате раздиравшие империю центробежные силы затухли, утратив свою энергию, а затем и вовсе уступили место центростремительным: вчерашние покоренные враги Рима превратились в полноценных римлян, вкладывавших свои силы и талант в процветание империи.

Усилия Августа по конструированию символической фигуры жреца продолжил Диоклетиан, действовавший, правда, уже в условиях дефицита ресурсов, а не их относительного изобилия. В итоге Диоклетиан довел централизацию до логического конца, превратив сам Рим в плательщика налогов. Он создал и символическую фигуру жреца, вполне по-римски назначив верховным богом самого себя, что, впрочем, было продиктовано отнюдь не властолюбием, которое у Диоклетиана, похоже, отсутствовало, а необходимостью утверждения единой системы мер и весов, которая позволила бы снять внутренние барьеры для торговли: единый бог означал и единую меру. Финансы и личная администрация императора объединились [577] . Термин *dominus* («господин, хозяин»), первоначально

[577] Моммзен Т. История римских императоров. – СПб.: 2002. С.434.

обозначавший рабовладельца, теперь стал использоваться для обозначения императора и бога[578].

Однако и деятельность Диоклетиана не вышла за рамки процедурной метафоры, содержательная емкость которой, как мы видели, довольно невелика. Нетрудно заметить, что первичность процедуры помимо всего прочего ведет к постоянному «перемалыванию» находящихся в обороте ценностей, которые в результате мельчают и обесцениваются, тем самым снижая и основанный на ценностях интегративный потенциал общества. В конечном счете из всех ценностей в обороте остается только базовый материальный ресурс, который и становится единственным средством легитимации власти. Пока сохраняется его постоянный приток, такая ситуация не представляет проблемы, но вот возникновение его дефицита тут же порождает кризис властных структур.

Одной из причин того, что производящая парадигма хозяйствования (в отличие от торговой) так и не была внедрена в дохристианской Римской империи и несколько ярких попыток изменить положение вещей не дали желаемого эффекта, являлся низкий уровень ценностной интеграции римского общества. Вождь не справился с производством жизненных смыслов, и огромный ресурс, на какой-то момент оказавшийся в полном его распоряжении, был попросту промотан.

Наступление эпохи Модерна. Английский институциональный рационализм.

Приход эпохи купца. Представляется отнюдь не случайным, что формирование полноценной онтологической альтернативы католицизму началось именно в Англии, на тот момент бедной периферии католической Европы, страстно желавшей включиться в развернувшийся с испанским ограблением Америки процесс капиталистического накопления, но не

[578] Там же. С.419.

располагавшей необходимыми для этого людскими и материальными ресурсами. Население Англии и Уэльса в первой половине XVI в. не превышало 3 млн человек, в то время как в соседней Франции тогда проживало 14 млн, а в империи Карла V – свыше 30 млн[579]; годовой доход Англии был более чем в шесть раз меньше французского[580]. Для столь скромной по своей весовой категории страны единственно эффективной в плане политического самосохранения была тактика балансирования между реальными европейскими центрами силы, которую с успехом и использовали английские монархи. Но будучи результативной с точки зрения поддержания status quo, качественно изменить ситуацию она, разумеется, не могла.

Перелом ситуации, тем не менее, произошел. Начало ему было положено Генрихом VIII: согласно официальной версии, не что иное, как трагический драматизм его неудачной семейной жизни вкупе со скверным и в высшей степени эгоцентричным характером и чисто английской приверженностью к тому, чтобы «все делать правильно»[581], то есть по закону, и дало толчок выходу Англии из лона католической Церкви. Однако именно обезоруживающая публичная убедительность этой версии, апеллирующей к очень человеческим чувствам, и порождает сомнения в ее истинности – тем более существенные, если учесть, что Генрих VIII лично позаботился о том, чтобы она осталась единственной, впоследствии казнив всех тех, кто потенциально мог изложить события в иной трактовке, – начиная со своей второй жены Анны Болейн и ее родственников и заканчивая талантливым юристом Томасом Кромвелем, de facto узаконившим разрыв Англии с католицизмом.

Как известно, Генрих VIII страстно желал наследника и, утратив надежду обести его от своей супруги Екатерины Арагонской, потребовал от

---

[579] Лоудз Д. Генрих VIII и его королевы. – М.: 1997. С.283.
[580] Там же. С.315.
[581] Тененбаум Б. 2014. Великие Тюдоры. – М.: 2014. С.32

папского престола аннулировать его брак с ней[582], запустив тем самым растянувшееся на много лет «великое дело короля». Причем требование это было выдвинуто ровно в тот момент, когда вероятность получить папское согласие упала до минимума: в 1527 г. войска племянника Екатерины Арагонской императора Карла V разграбили Рим, и папа Климент VII, по сути, оказался его пленником, сохранив видимость свободы за огромный выкуп в 400 тыс. дукатов золотом[583]. Конечно, даже в таком состоянии фактически связанных рук римская курия могла бы найти подходящий формат для решения монаршей проблемы, и шаги в этом направлении действительно были сделаны. Но Генрих VIII сам позаботился о том, чтобы не дать им увенчаться успехом, якобы непродуманной неловкостью переведя вполне продуктивные непубличные переговоры, когда достижение соглашения казалось уже обеспеченным[584], в громкий публичный скандал, после которого «дело короля» приобрело неразрешимый характер. Британские ученые обычно довольно благодушно описывают произошедшее как историю «самоуверенного человека, который сам лишил себя возможностей успешного разрешения конфликта ошибочной тактикой и ненужными провокациями»[585], однако похоже, что в достижении своей реальной цели король был как раз более чем успешен.

Все становится на свои места, если принять во внимание тот ресурс, которым располагала в Англии и Уэльсе католическая Церковь и который в ходе реформ перешел в распоряжение Генриха VIII: в денежном выражении бонусом за противостояние Риму было удвоение королевских доходов, на тот момент достигавших 150 тыс. фунтов в год[586]. И действия Генриха, превратившего свою обиду на «недееспособного понтифика» в публично артикулированное основание не столько для расторжения брака, сколько для

---

[582] Основанием для этого выступил тот факт, что Екатерина Арагонская была вдовой его старшего брата: по убеждению Генриха, женившись на ней, он навлек на себя проклятие, обозначенное в книге Левита (Левит 20:21).
[583] Тененбаум Б. Великие Тюдоры. – М.: 2014. С 31–32.
[584] Там же. С.33.
[585] Лоудз Д. 1997. Генрих VIII и его королевы. – М.: 1997. С.84.
[586] Там же. С.315.

разрыва с католической Церковью и конфискации ее имущества, демонстрируют редкие для его якобы изменчивого характера продуманность и последовательность.

В качестве «пробного шара» обосновав – усилиями Томаса Кромвеля – в парламенте в 1532 г. право на королевскую юрисдикцию в решении вопросов, возникающих между земными и духовными властями[587], в 1534 г. Генрих VIII провозглашает себя главой церкви *(Supremacy Act*[588] *и Act for the Submission of the Clergy and Restraint of Appeals*[589] *)* и единственным получателем налогов, прежде уплачиваемых в Рим *(Act Concerning Ecclesiastical Appointments and Absolute Restraint of Annates*[590] и *Act Concerning Peter's Pence and Dispensations*[591] *).* Вслед за деньгами конфискуются и земли, прямо или опосредованно принадлежащие Церкви, – собственно, вместе с фактической ликвидацией института церкви. Так, указом 1536 г. упразднялись все мелкие, а 1539 г., после восстания обескураженной паствы, и все крупные монастыри. Всего было закрыто свыше 800 монастырей, за стенами которых оказалось более 10 тыс. монахов[592]. Масштабы церковного разгрома в стране с населением в 3 млн человек впечатляют – и в этом плане вполне сопоставимы или даже превосходят результаты антицерковной кампании большевиков несколько веков спустя.

NB! Малые монастыри были расформированы в 1536 г., еще до восстания, но истинный размах наступление на Церковь получило после его подавления. К ноябрю 1537 г. было ликвидировано 560 монастырей, а их земли, приносившие в год 132 тыс. фунтов стерлингов, перешли в собственность Короны. Еще 75 тыс. фунтов принесла продажа золотых и серебряных изделий, принадлежавших монахам. Конфискованные земли

---

587 Там же. С.108.
588 Stephenson C, Marcham F.G. (eds.) Sources of English Constitutional Yistory. N.Y.,1937. P. 311.
589 Stephenson C, Marcham F.G. (eds.) Sources of English Constitutional Yistory. N.Y.,1937. P. 306.
590 Ibid. P.307.
591 Ibid. P.308.
592 Bernard G. W. The Dissolution of the Monasteries // History. Vol. 96. № 324. 2011. P.390-409.

нередко продавались. Это служило не только пополнению казны, но и укреплению основ режима – новые хозяева были жизненно заинтересованы в сохранении купленных ими владений. Ограбление носило тотальный характер, не щадилось ничего. Вся система школ, приютов и госпиталей, которая держалась на монастырях, рухнула в одночасье. По дорогам бродили изгнанные из обителей монахи и монашенки, их были тысячи, и им некуда было деться. Старинные, существовавшие веками святилища безжалостно разрушались. Была ограблена даже гробница святого Томаса Беккета в Кентерберийском соборе, откуда вытащили столько золота и серебра, что его пришлось доставлять в королевскую казну 24 возами, не считая двух огромных сундуков, наполненных драгоценностями[593].

Использование очень по-человечески звучавшей обиды короля для легитимации ограбления Церкви оказалось весьма эффективным и с точки зрения международной политики: лавируя между Францией и империей Карла V и представляя происходившее в Англии не как расправу над католицизмом, а как следствие исключительно вынужденных, обусловленных сложными семейными обстоятельствами действий, Генрих VIII сумел избежать объединения против него католической Европы и, соответственно, заведомо проигрышной войны. Полученные же им гигантские по меркам тогдашней Англии средства были большей частью инвестированы в строительство флота, который уже при жизни Генриха стал сопоставим с флотом Франции, а впоследствии и превзошел его, заложив основу будущего британского могущества. Похоже, что Генрих VIII вполне осознанно принес свою личную жизнь в жертву политике – и тем самым подготовил почву для последующего рывка Англии в колонии. В этом подозрении укрепляет и то обстоятельство, что, как уже упоминалось, по завершении «великого дела короля» остальные его участники, неосмотрительно полагавшие себя его бенефициарами, – семья Болейнов, а

[593] Тененбаум Б. Великие Тюдоры. – М.: 2014. С.55–56.

затем и бессменный советник Генриха Кромвель – под разными предлогами, но в первую очередь «вследствие своего ума, делавшего их опасными»[594], были казнены.

Политическая архитектура Англии после Генриха VIII

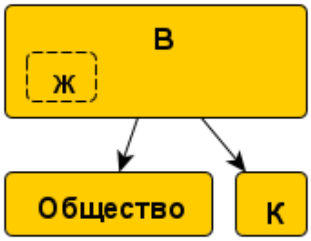


Схема 20. Политическая архитектура Англии после реформ Генриха VIII: вождь «съел» жреца.

Таким образом, из новой конструкции политической системы исчез жрец – он превратился в виртуальную фигуру, полностью совпадающую с фигурой поглотившего его вождя. И уже в лице вождя купец получил покровителя, который сам стал и формулировать, и реализовывать правила игры. Последнее в английском случае носило вполне буквальный характер: как известно, новые правила начал обосновывать Генрих лично, написав «Книгу епископов», которую затем, после доработки, переименовал в «Книгу короля». Курьезно, что одной из его поправок была ревизия текста Первой заповеди: «Да не будет у тебя других богов перед лицем Моим». Король решил уточнить текст, продиктованный Господом Моисею, и вписал в заповедь имя Иисуса [595]. Но, так или иначе, практически сразу же обнаружились существенные непосредственные выгоды подобного поворота. С одной стороны, автоматически «решилась» католическая проблема немодифицируемости норм, и избавленная от нормативных оков мощная королевская власть без труда смогла объявить себя центром начавшегося в

[594] Лоудз Д. Генрих VIII и его королевы. – М.: 1997. С.293.
[595] Meyer G.J. 2010. The Tudors. N.Y., 2010. P.279.

стране процесса накопления капитала, взяв на себя функции его монопольного «брокера» и гаранта. С другой, эта амбиция была подкреплена материально – присвоив имущество Церкви и переориентировав на себя ранее принадлежавшие ей налоговые сборы и финансовые потоки, король стал крупнейшим финансистом и латифундистом, причем как раз в тот период, когда стоимость земли вследствие интенсивного развития пастбищного овцеводства устойчиво росла.

При этом, что немаловажно и, несомненно, сказалось на дальнейшем развитии английской политической культуры, Генрих VIII сумел легитимировать свои радикальнейшие реформы традицией – как минимум юридической. Дело в том, что с проведенной им секуляризацией язык описания политики не поменялся и, в сущности, остался языком жреца, хотя и претендовал теперь на обоснование иной телеологии управления собственностью. Как подчеркивает Эрнст Канторович, в английской юриспруденции еще до Генриха королевское достоинство описывалось, по сути, в богословских терминах, что придавало королевской легитимности дополнительный, пусть по большому счету спящий функционал. Именно его наличие и позволило Генриху объявить себя в определенный момент главой Церкви, не сильно погрешив против традиции: онтологическая метафора королевской власти просто «растянулась», спящий функционал актуализировался и из дополнительного превратился в новой властной архитектуре в несущий.

NB! «Юристы, столь знаменательно именуемые римским правом «жрецами справедливости», разработали в Англии не только «теологию королевской власти»… но выработали оригинальную «королевскую христологию»», – отмечает Канторович [596] . Последняя сводилась к метафорическому переносу на короля представления о двух природах Христа, божественной и земной, воплощенному в концепции «двух тел

[596] Канторович Э.Х. Два тела короля: Исследование по средневековой политической теологии. – М.: 2005. С.20.

короля» – «мистического», довольно скоро ставшего именоваться «политическим», и «физического». Второе «тело» было смертным, тогда как первое – вечным, что выражалось, в частности, в известной формуле «король умер – да здравствует король!». «Принятое теологией и каноническим правом учение, гласящее – Церковь и христианское общество в целом есть «corpus mysticum – мистическое тело, – глава которого – Христос», было перенесено юристами из сферы теологии на государство, главой которого является король»[597]. Секуляризация Генриха VIII нашла точку опоры именно в этой концепции – что в дальнейшем привело к неожиданным для королевской власти последствиям.

В условиях бедной страны, когда прибыли ничтожны, столь радикальное упрощение институционального дизайна не только не превратилось в проблему, но и напротив, стало вполне приемлемым решением, которое позволило купцу сократить транзакционные издержки. Система заработала. Учрежденный англиканством онтологический индивидуализм предсказуемо направил свою энергию на поиск материальных доказательств собственной спасенности, вследствие чего в Англии начала расти ресурсная база торгового сословия. Процесс этот заметно ускорился после освоения пути в Индию и учреждения под патронажем короны Ост-Индской компании. В результате уже через сотню лет после Генриха VIII накопленный ресурс совокупного купца вырос до масштабов, когда упрощенный институциональный дизайн стал восприниматься им уже не как функциональная выгода, а как ставший весьма существенным риск. В ситуации, когда коллективный купец начинал располагать явно большим ресурсом, нежели корона, последний превращался для нее в потенциально выгодный объект экспроприации, причем экспроприации вполне легитимной, и не противоречащей юридической традиции.

---

[597] Там же. С.19.

Таким образом, обретенная королем свобода рук не прошла даром. Совмещение в одной фигуре исполнительных и нормативных полномочий, то есть компетенций вождя и жреца, неизбежно размывало сакральность королевской власти, делая сомнительной религиозную легитимацию вновь производимых норм и правил и стирая грань между легитимным решением и произволом. Купцу было что терять. В результате через исторически краткий период в сто лет количество перешло в качество: в 1649 г. власть короля, утратив критическую массу своей легитимности, сколлапсировала. Символично, что восставший против Карла I парламент пытался узаконить свою борьбу с ним через ту же концепцию «двух тел короля»: лозунг «мы сражаемся против короля, чтобы защитить Короля»[598] в английской ситуации оказался вполне осмысленным.

NB! «Без этих уточняющих, хотя иногда и запутывающих разграничений между вечностью Короля и тленностью короля, между его нематериальным и бессмертным политическим телом – и его материальным и смертным телом природным, – пишет Канторович, – парламенту было бы почти невозможно прибегнуть к сходной фикции и собирать от имени и властью Карла I, политического тела короля, армии, которым предстояло сражаться против того же Карла I, природного тела короля. Согласно декларации Лордов и Общин от 27 мая 1642 г., политическое тело короля пребывает в парламенте и с парламентом, в то время как природное тело короля, так сказать, устраняется.

Признано [гласит учение парламента], что король есть источник правосудия и защиты, однако деяния правосудия и защиты осуществляются не его собственной персоной (как и не зависят от его желаний), но его судами и его уполномоченными, которые должны выполнять свой долг, даже если король в своей персоне и запретил бы им это. И следовательно, если они вынесут суждение, противоречащее желанию и личному приказу короля, тем

[598] Там же. С.21.

не менее, это будет суждение Короля. Высокий суд парламента есть не только суд… он также и совет... созданный для сохранения общественного мира и безопасности в королевстве и для объявления королевской воли в отношении тех вещей, которые этого требуют, и все, что делается в этом совете, несет на себе печать королевской власти, хотя Его Величество... в своей собственной персоне и противостоит или мешает этому»[599].

Впрочем, для широких масс подобного рода юридическая казуистика в силу своей сложности была малоубедительной, что сужало ее легитимность, и участники восстания это вполне осознавали. Об этом свидетельствует, в частности, известное высказывание одного из лидеров пресвитериан в Долгом парламенте графа Манчестера: «Если мы разобьем короля 99 раз, он все-таки останется королем, как и его потомство после него. Если же король разобьет нас хотя бы один раз, нас всех повесят, а потомков наших сделают рабами»[600]. Поэтому вовсе не удивительно, что принявшее с конца 1641 г. вооруженную форму противоборство парламента с Карлом I осмысливалось восставшими именно как онтологический вызов, а не как ситуативное противостояние. В рамках картины мира тогдашнего английского общества у них действительно не было никакой возможности легитимировать себя при любом исходе событий: слабость и условность легитимности короля никоим образом не могла конвертироваться в их силу. В итоге мятежникам оставалось только идти до конца, постоянно наращивая давление вплоть до полного слома существовавшего порядка вещей в надежде, что его устранение минимизирует и сделает неочевидной их собственную нелегитимность. В принципе эта невозможность остановиться и обусловила беспощадность революции к захваченному в плен Карлу I: уничтожение физического носителя легитимности было логичной точкой в бунте купцов в лице Долгого парламента против короля.

---

[599] Там же. С.23–24.
[600] Лоудз Д. Генрих VIII и его королевы. – М.: 1997. С.177.

Однако уничтожение купцом символической фигуры вождя, который ста годами ранее уничтожил фигуру жреца, ставило совершенно нетривиальный вопрос: как теперь будут строиться государство, нормы и власть? По сути, тут и возникала та самая институциональная пустыня, которая затем и была охарактеризована Гоббсом как «война всех против всех»: больше никто не мог гарантировать ни купцу, ни кому-нибудь иному, прав собственности, Возвращение к прежней конструкции с условно сакральной фигурой короля в центре, совмещающей функции вождя и жреца, с очевидностью было невозможно – уже по той причине, что тогда победивший имущий класс Англии не только оказывался в незавидном положении преступника, но и лишался каких-либо шансов на узаконивание обретенной им собственности (ради чего революция и затевалась). Но какая конструкция могла прийти ей на смену?



Схема 21. Англия после казни Карла Стюарта I. «Возникновение войны всех против всех».

Строго говоря, именно с этого момента мы и можем вести речь о появлении современных дискурсов политической науки. Купец, убив вождя и с ужасом обнаружив отсутствие жреца, неизбежно ощутил себя посреди онтологического хаоса. И главный вопрос, от ответа на который теперь зависело его выживание, заключался том, а не может ли он сам, и если да, то каким образом, сконструировать свой порядок вещей? И если невозможно восстановить столь необходимые для конструирования политики фигуры вождя и жреца, то нельзя ли хотя бы создать их симулякры?

Томас Гоббс: конструирование принципов рационального

Первая полноценная версия новой политической онтологии принадлежит перу Томаса Гоббса. Примечательно, что все основные концепты, которыми он оперировал, овладели умами его современников еще до него. Так, уже страстный пуританин и предводитель левеллеров Джон Лильберн в своих многочисленных памфлетах, письмах и декларациях активно использовал концепты и естественного права, и общественного договора, и собственности как основы гражданского общества, и народа как источника суверенитета[601]. Однако именно Гоббс сумел сложить их в жизнеспособную институциональную конструкцию, осознав и обосновав если не заведомую невозможность, то явную разрушительность попыток выстроить сколько-нибудь убедительным образом обе символические фигуры – вождя и жреца – одновременно.

Гоббс движется от рационализма, но в отличие от Солона, его рационализм не просто рационализм отдельного купеческого сословия: он основывает его на англиканской интеллектуальной традиции, именно из нее выводя идею должного, т.е. разумного, затем подчиняя этой идее всю политическую конструкцию. Метафора рационализма, постулат о социальной разумности каждого отдельного человека – ибо «разум, который есть естественный закон, ниспослан каждому непосредственно Богом как мерило его действий»[602] – становятся не только основанием легитимности власти, но и сущностным интегратором постулируемого таким образом социального организма. Жрец в лице Гоббса, сформулировав принципы разумного, отходит в тень и превращается в полностью виртуальную фигуру, редуцированную до здравого смысла. Сам по себе разум – довольно спорная отправная точка для конструирования института норм, поскольку столь же разумным, в зависимости от угла зрения, мог быть и «естественный» порядок «войны всех против всех». И решение этой проблемы Гоббс находит в

---

[601] Прозорова Н. Политические и правовые взгляды Джона Лильберна. - М.: 1960. С.17,22-34.
[602] Гоббс Т. Философские основания учения о гражданине. – М.: 2001. С.70.

протестантской онтологии, отождествляя ее жизненные смыслы и специфическое понимание разумности с разумностью универсальной. Специфика этого понимания задается особенностями мировоззренческой конструкции протестантизма: отсутствие посредника между Богом и людьми делает институционально невозможной какую-либо коллективную систему ценностей, которая в католицизме артикулировалась Церковью, а в англиканстве, как оно было оформлено Генрихом VIII, – монархом. Ведь если каждый человек имеет право на индивидуальный диалог с Богом, то право и прерогатива Всевышнего – подсказывать каждому собственный путь, который может кардинально не совпадать с коллективным.

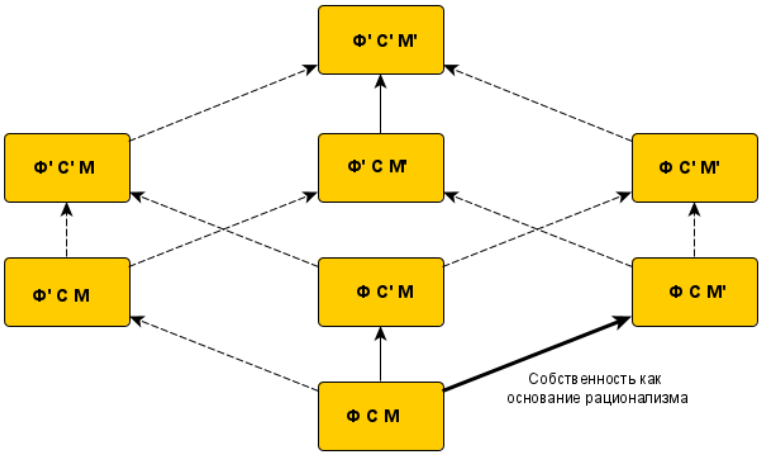


Схема 22. Концепт собственности как основание рационализма Гоббса.

Договориться в рамках подобной онтологии о единой системе этических координат, то есть об изначально хорошем и плохом, заведомо невозможно, и человек, по сути, вновь попадает в релятивистскую ловушку софизма. Такое положение вещей возникло, конечно, не в силу замысла, а во многом ситуативно: «жесткая, механическая теория боговдохновенности» лютеранской и кальвинистской схоластики стала следствием непримиримой борьбы с римским католичеством, когда «непогрешимому папе была противопоставлена непогрешимая книга… отождествленная со словом Божьим, продиктованным священным авторам как секретарям Святого

Духа»[603]. Однако тем самым вместе с институтом церкви был ликвидирован и оказавшийся единственным легитимный инструмент верификации общей системы ценностей. Лютеровская формула спасения *sola fide* («только верой»), отрицающая свободу воли и человеческую заслугу[604], в принципе не могла обеспечить сколько-нибудь убедительные онтологические и ценностные основания для определения добра и зла. Это отмечал уже сам Мартин Лютер, с горечью констатировавший, что «после того как тирания папы была упразднена, каждый поступает как ему вздумается» [605] . А предложенная Жаном Кальвином идея вечного предизбрания Богом как конечного основания спасения[606] не столько вносила ясность в этот вопрос, сколько еще больше все запутывала.

При отсутствии иных оснований решение может быть найдено исключительно на уровне практик. И оно находится – в виде общепринятой практики присвоения ценности, то есть сделки купли-продажи: если за нечто платят деньги, значит, это нечто имеет ценность. Правда, при этом ценность, по сути, приравнивается к стоимости, что в долгосрочной перспективе ведет к редукции смыслов. Но вопрос тем не менее вполне решается – процедура покупки становится эффективным средством распознать «вечную и нерушимую божью истину, которая не зависит от желаний и суждений людей», и с ее помощью сделать это так же «легко, как отличить свет от тьмы и черное от белого»[607]. Соответственно, деньги начинают выступать в качестве универсального земного мерила ценного и не ценного, важного и незначимого. Получить доказательства собственного спасения человек может только одним способом – через накопление капитала. В результате накопление предстает главнейшей из добродетелей: обладая деньгами, человек обретает зримое свидетельство, что он включен в «правильный»

---

603 Шафф Ф. История христианской церкви. Т.VII: Современное христианство. Реформация в Германии. – СПб.: 2009. С.33.
604 Там же. С.261.
605 Там же. С.332.
606 Там же. С.20–21.
607 Там же. С.32.

список праведников. Протестантское трудолюбие, таким образом, на поверку оказывается не чем иным, как перманентным бегством от экзистенциального страха перед вечностью и вечным же проклятием.

Гоббс исходит именно протестантской онтологии, являвшейся само собой разумеющейся для него и его современников, формулируя принципы разумного для земного существования. «Гражданские блага, имеющие отношение только к этой жизни, могут быть разделены на четыре категории: первая — защита от внешних врагов, вторая — сохранение внутреннего мира, третья — обогащение в пределах, не угрожающих общественной безопасности, четвертая — свобода, не причиняющая вреда другим»[608]. В рамках этой парадигмы он по сути определяет чувство собственности в качестве первичного чувства политического, которое и является смысловой основой и причиной возникновения политики, безопасности, порядка, свободы, и возникающих в связи с ними политических институтов. Таким образом, концепт собственности становится логичной основой его рационализма, задавая критерии разумного и неразумного.

NB! «А посему, коль скоро я обратил свои устремления на исследование естественной справедливости, само это слово — справедливость, обозначающее твердое желание воздавать каждому свое, напомнило мне, что прежде всего следует понять, почему каждый стремится скорее назвать какую-то вещь своей, чем отдать ее другому. А поскольку было ясно, что происходит это не по природе, а в силу соглашения между людьми (ибо все, что природа дала им, люди уже распределили между собой), то отсюда я приходил к другому вопросу, а именно: ради чего и в силу какой необходимости люди, несмотря на то что все принадлежало всем, предпочли тем не менее обладать каждый своей собственностью. И я увидел, что за общей собственностью на вещи неизбежно последует война, а за ней и всевозможные несчастья, потому что люди начнут силою бороться между

[608] Гоббс Т. Основ философии. Часть третья. О гражданине. // Гоббс Т. Сочинения в 2-х т. Т.1. – М.: 1989. С. 402-403.

собой за возможность пользоваться ими. Но по природе все стремятся избежать этого. Таким образом, я обнаружил два самых бесспорных требования человеческой природы: естественную потребность [cupiditas naturalis], в силу которой каждый домогается для себя права собственности на вещи, находящиеся в общем пользовании, и естественный разум, в силу которого каждый стремится избежать насильственной смерти как величайшего из природных несчастий»[609].

Концептуализация английской идеи свободы

На основе сформулированного таким образом рационализма Гоббс переосмысливает «большие идеи», где наибольший интерес для нас представляет его концептуализация идеи свободы.

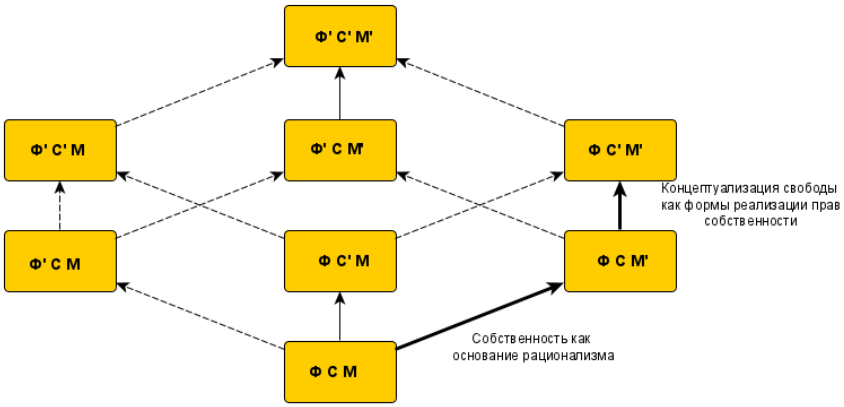


Схема 23. Концептуализация Гоббсом идеи свободы.

Фактически обоснованный им английский концепт свободы заслуживает отдельного внимания. Его структура многослойна; его можно представить как совокупность оболочек, последовательно обволакивающих ядерный концепт, где каждый последующий слой, формируя пространство для развития предыдущего, является его логичным следствием. Ядро концепта образует англиканство, утверждающее в качестве единственно возможного индивидуальный разговор с богом, с вытекающим отсюда признанием плюрализма ценностей и картин мира: теоретически их может

[609] Гоббс Т. Основ философии. Часть вторая. О человеке. // Гоббс Т. Сочинения в 2-х т. Т.1. – М.: 1989. С. 273-274.

быть столько, сколько людей на земле. Задаваемый такой картиной мира индивидуализм, вкупе с вытекающей отсюда невозможностью посредников между небом и человеком, делает самым главным вопросом бытия проблему получения доказательств относительно посмертной судьбы, что человек вписан в книгу спасенных, а не проклятых. Доказательства такого рода должны быть весомыми и бесспорными, а значит, они должны преодолевать плюрализм ценностей и онтологий, и в силу этого иметь общепризнанную материальную форму. Квинтэссенцией такого рода общественного признания является обладание собственностью. Легальный путь приумножения последней лежит через торговлю, тем более если принять во внимание, что сделка купли-продажи, будучи форматом признания ценности приобретаемого товара, тем самым является главной процедурой, через которую общественное признание себя проявляет.

И, наконец, функция гарантии прав собственности и безопасности торговли возложена на государство. Английская свобода этатична: «вне государства каждый имеет полнейшую свободу, но эта свобода бесполезна, потому что тот, кто в силу собственной свободы делает все, что пожелает, в силу того, что свободой обладают и все остальные, равно и претерпевает все, что заблагорассудится другим»[610]. Более того, свобода в принципе не может вступить в конфликт с государством, поскольку вся мощь последнего призвана служить именно ее укреплению и продвижению, ведь «чем больше открывается возможных путей человеку, тем большей свободой он обладает. И в этом и состоит гражданская свобода»[611]. Легко заметить, что такого рода свобода практически не имеет внутренних конфликтов, а значит, всю свою энергию может направить на экспансию вовне.

---

[610] Гоббс Т. Основ философии. Часть третья. О гражданине. // Гоббс Т. Сочинения в 2-х т. Т.1. – М.: 1989. С. 373.
[611] Там же. С. 369.

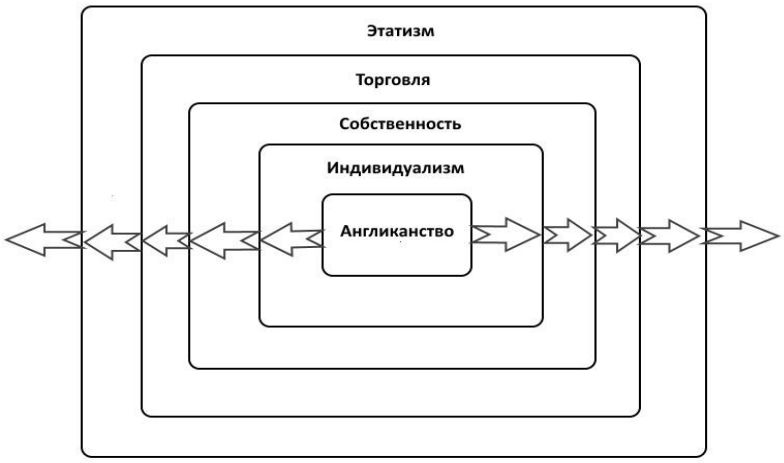


Схема 24. Структура английского концепта свободы

Очевидно, что такое царство свободы будет ни чем иным как царством купца, опирающегося на мощь государства, и получившего в свое безраздельное распоряжение жаждущего спасения индивида: «этим словом обозначается не что иное, как свобода для каждого пользоваться своими способностями согласно истинному разуму»[612], поскольку, «согласно нашему определению, свобода есть не что иное, как отсутствие препятствий»[613]. Символическая фигура вождя тут близка к тому, чтобы превратиться в симулякр, ее функционал ограничен и носит откровенно подчиненный характер. «Мера этой свободы должна определяться благом граждан и государства. Поэтому прежде всего противоречит долгу тех, кто повелевает и обладает властью, устанавливать большее число законов, чем это необходимо для блага государства и граждан»[614]. Символическая же фигура жреца на уровне политической системы если и просматривается, то лишь в качестве виртуальной, поскольку там в принципе нет и не может быть институционализированого субъекта, который мог бы поднимать вопросы об общем порядке вещей.

[612] Там же. С. 289.
[613] Там же. С. 369.
[614] Там же. С. 410.

Конструирование власти

И собственно только после этого Гоббс приступает к конструированию власти. Она де-факто оказывается в довольно узком коридоре возможностей, который лишает фигуру вождя весомой части ее субъектности, в изрядной степени превращая ее в симулякр – поскольку реализоваться вождь теперь может исключительно как инструмент в руках у купца. При этом и нарушение фигурой вождя границ этого телеологического коридора представлялось явно проблематичным: монарх, пренебрегающий защитой прав собственности, препятствует тем самым поиску доказательств спасенности своими подданными, а значит, оказывается отнюдь не на легитимной стороне светлых сил.

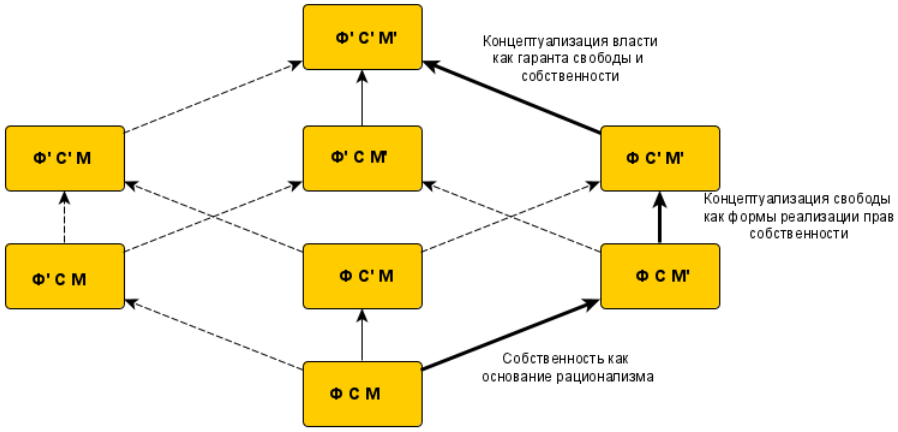


Схема 25. Обоснование Гоббсом телеологии существования института государства.

В этом плане вполне логично, что Гоббс, декларативно отдавая кесарю кесарево, видит угрозу не в избыточности королевской власти, а напротив, в ее недостаточности: она уже купирована в своих маневрах, и задачей является направить максимум ее энергии по проложенному для нее руслу. В частности, он решительно осуждает, полагая потенциально разрушительными, любые формы ее разделения, в том числе в виде смешанного правления, отвергает как абсурдное мнение о подчиненности суверена гражданским законам и считает заведомым злом свободу слова[615]. В

[615] Гоббс Т. Сочинения в 2-х томах. Т.2. – М.: 1991. С. 175, 251, 253–259.

рамках задаваемой Гоббсом онтологии абсолютная власть короля не может являться ни тиранией, ни произволом: метафора общественного договора предполагает осознанность (рациональность) выбора всех его участников, которая предопределяет и все последующие деяния как суверена, так и общества.

Для государства в рамках протестантской картины мира единственно разумным будет содействовать людям в поиске таких доказательств – противодействие этому, напротив, будет неразумным и даже преступным. В этом случае, по Гоббсу, индивид должен добиваться реализации своего права, «как если бы это была тяжба с другим подданным»[616]. Ведь, убегая от разорительной «войны всех против всех», люди делегируют все свои существенные права государству не просто так. Обретая полновластие, последнее может легитимно использовать его исключительно в целях обеспечения «четырех видов благ», то есть защиты от внешних врагов, внутреннего мира, обогащения и «невинного наслаждения свободой»[617].

Легко заметить, что, задавая цель деятельности государства, метафора протестантской разумности в принципе не отвечает на вопрос, каким образом его можно построить. И действительно, обосновать властную иерархию в рамках этой метафоры весьма затруднительно: с очевидностью разумность короля и разумность простолюдина все равно будут явлениями одного порядка, никак не позволяющими классифицировать первого как рожденного повелевать, а второго – как рожденного подчиняться. По-видимому, обнаружив это, Гоббс и отказался как от заведомо провальных от попыток «сконструировать» вождя, склонившись в пользу реставрации монархии: получив взамен сакральной вполне земную договорную легитимность, та должна была впредь в своей деятельности быть ограничена протестантской этикой охраны прав собственности. Номинально обладая абсолютной полнотой власти, суверен на деле оказывался в положении солдата,

---

[616] Там же. С. 171.
[617] Гоббс Т. Философские основания учения о гражданине. – М.: 2001. С.174.

требующего «причитающееся ему жалованье за военную службу» [618] . «Обязанности суверена… определяются той целью, ради которой он был облечен верховной властью, а именно целью обеспечения безопасности народа, к чему он обязывается естественным законом и за что он отвечает перед Богом, творцом этого закона, и ни перед кем другим. Но под обеспечением безопасности подразумевается не одно лишь обеспечение безопасности голого существования, но также обеспечение за всяким человеком всех благ жизни, приобретенных законным трудом, безопасным и безвредным для государства» [619]. Подданные, со своей стороны, «обязаны своим суверенам безусловным повиновением во всем, в чем оно не противоречит законам Бога» [620].

Политическая архитектура по Гоббсу

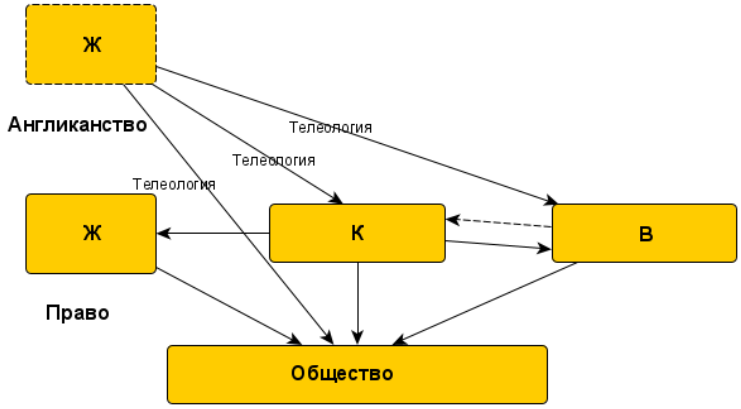


Схема 26. Политическая архитектура по Гоббсу.

Таким образом, абсолютная власть у Гоббса на поверку отнюдь не абсолютна: ей вменена довольно четкая телеология, выйдя за рамки которой, та тут же теряла бы легитимность. Власть номинально имеет право распоряжаться жизнью и имуществом своих подданных, но только и исключительно в рамках достижения цели обретения всеми включенными в политсистему материальных доказательств своей спасенности. Таким образом, не купец оказывается под властью, но власть оказывается под

[618] Гоббс Т. Сочинения в 2-х томах. Т.2. – М.: 1991. С. 248.
[619] Там же. С.160.
[620] Там же. С. 276.

купцом, предоставляя в его распоряжение всю мощь государственной машины. На службе у купца совершенно логичным образом оказывается и правовая система, которая, естественно, не может противоречить общему протестантскому императиву, поскольку «существует большое различие между *законом* и *правом*, ибо закон — это *узы*, право же есть *свобода*, и они противоположны друг другу»[621].

Примечательно, что в рамках протестантского рационализма крайне сложно, если вообще реально обосновать и общество как отдельную сущность. Поскольку диалог с Всевышним сугубо индивидуален, то и общество возможно лишь как механическая сумма индивидов, а не как единое целое со своими интересами и целями. Единственное, что оправдывает его существование, – это общая для всех потребность в безопасности и вытекающая отсюда необходимость за эту безопасность платить. В гоббсовской картине мира общество создается внешним по отношению к нему фактором – процедурой выплаты налогов и несения повинностей, которые есть не что иное, как «плата за купленный мир, выплачиваемая гражданами в пользу государства». Налоги при этом должны равномерно распределяться между гражданами, ибо «естественный закон требует, чтобы при распределении прав каждый оказался бы равным со всеми; поэтому естественный закон обязывает повелителя равномерно налагать на граждан общественные повинности» [622] . Внутренних же интеграторов общества у Гоббса в принципе нет; все блага у него носят исключительно индивидуальный характер: «Что бы ни казалось благом, оно является приятным и касается либо тела, либо души. Всякое же стремление души есть или слава (т.е. желание, чтобы о человеке были хорошего мнения), или, в конечном счете, сводится к славе; остальные стремления чувственны или ведут к чувственному наслаждению и могут быть названы удобствами.

---

[621] Гоббс Т. Основ философии. Часть третья. О гражданине. // Гоббс Т. Сочинения в 2-х т. Т.1. – М.: 1989. С. 415.

[622] Гоббс Т. Философские основания учения о гражданине. – М.: 2001. С.177–178.

Итак, всякое общество основывается или ради удобств, или ради славы, то есть из-за любви к себе, а не к другим»[623].

Фактическое отсутствие у Гоббса концепта общества порождает весьма существенный вопрос: кто же тогда заключил с сувереном договор? Ведь если на каждом временном отрезке имеется только сумма индивидов, то в момент заключения договора общества не было в природе и оно отнюдь не возникло вследствие его заключения. Мог ли Гоббс, этот блестящий носитель британской традиции, предполагающей правовую точность и тщательность, допустить столь явную небрежность в использовании вполне юридической по духу метафоры? Или это было осознанной фигурой умолчания? Разворачивая порожденный им семантический ряд, мы закономерным образом приходим к выводу, что отсутствие субъекта договора означает, во-первых, отсутствие даже гипотетической возможности пересмотра его условий: для этого нужно как минимум создать общество, которого нет. А во-вторых – что от имени общества соглашение с сувереном заключил некто иной, например купец, который в рамках гоббсовской системы, в отличие от суверена, не ограничен ничем, является главным ее бенефициаром и, похоже, на самом деле обладает абсолютной властью. Тогда все становится на свои места: купец, убив вождя, теперь нанимает его на службу – во имя реализации своих целей и задач, а также воплощения своей системы ценностей и своего видения мира. На поверку Гоббс оказывается не небрежен, а, напротив, удивительно точен. Что интересно, новая властная конструкция тоже легитимируется традицией, но только теперь уже традицией королевской власти. Последняя в полной мере сохраняет видимость субъектности и своего присутствия – подобно тому, как Генриху VIII в свое время удалось сохранить такую видимость в отношении института церкви.

---

[623] Там же. С.25

Труды Гоббса завершают оформление британским купцом своей свободы: тот получил в свое распоряжение «симулякр в симулякре», неизменяемую нормативную базу, и фактически безотзывный ресурс этатизма, ставивший государство ему на службу. Снятие внутренних конфликтов и противоречий позволило британской политсистеме направлять максимум своей энергии вовне, концентрируя в нужной точке существенно большее количество сил и средств, нежели это мог сделать любой конкурент. Этот фактор далеко не в последнюю очередь и стал причиной успеха последовавшей британской глобальной экспансии и возникновения Британской империи [624]. Но, что едва ли не более важно, с Гоббсом завершилось оформление английской онтологии: метафора купца, метафора обладания прочно легла в ее основу в качестве единственно мыслимой, как минимум на несколько веков вперед задав модальность и язык английской политики.

Французское Просвещение: метафора свободы, равенства и братства

По принципиально иному пути пошла Франция, которая, в отличие от Англии, еще столетие оставалась в католической ойкумене. Этому способствовала, с одной стороны, Варфоломеевская ночь, на два века пресекшая брожение умов внутри страны, а с другой – «протестантские взрывы» в Германии и Англии, создавшие пространство для оттока недовольных, что снимало излишек внутреннего социального давления. В силу этих двух факторов процесс закоснения католической системы метафор смог спокойно продолжиться там без коллапса, будучи заторможен сильной абсолютистской властью короля. Тем не менее поддержание традиционной католической легитимации норм в ситуации торжества протестантского рационализма и рационалистской легитимности в двух соседних странах было явно проблематичным.

---

[624] Коктыш К.Е. Онтология рационального (III) // Полития 2016, №4 (83). С. 6 -24.

Это объясняет особенности французского Просвещения, которое выстроилось вокруг метафоры свободы, равенства и братства. Метафора эта составная, и хотя в сформулированном виде она обнаруживается уже в трудах Вольтера, становление трех образующих ее компонентов произошло отнюдь не сразу. В силу этого у каждого из этих компонентов имеется свой основной автор, чья интерпретация в итоге оказалась доминирующей. Так, авторство концепта свободы – в том виде, разумеется, в каком он утвердился в Новое время, – принадлежит прежде всего Вольтеру, концепция равенства была разработана в первую очередь Шарлем Луи Монтескье, а братства – Жан-Жаком Руссо.

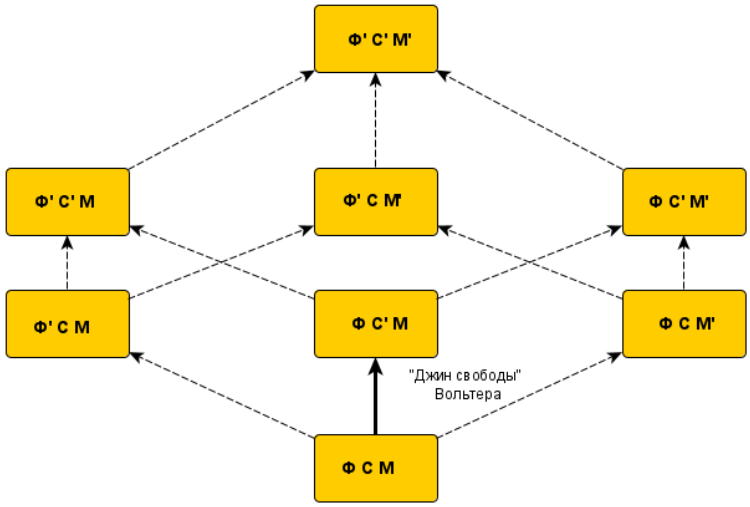


Схема 27. Эволюция политической мысли Просветителей. «Джин свободы» Вольтера.

Метафора свободы вводится в оборот ярко и талантливо. Косность католической системы норм была уже совершенно очевидна, и в этом плане символично, что ее наиболее язвительным и яростным критиком оказался человек, отнюдь не понаслышке знавший реальную степень слабости Церкви: Вольтер был выучеником иезуитского колледжа, готовившимся там к карьере юриста. Однако католическое образование наложило неизгладимый отпечаток на всю его дальнейшую деятельность, решающим

образом предопределив систему мировоззренческих координат, в которой он мыслил, а вместе с ней – и методы его рассуждения, посылы и выводы. Можно сказать, что в своем отрицании католицизма Вольтер конструировал альтернативу ему исключительно в рамках католической же онтологии[625]: при всем своем антагонизме по отношению к Церкви он на самом деле не полагал возможной иную картину мира, нежели безраздельное и безусловное доминирование жреца. Последний устанавливает правила, а те, обретя статус системы ценностей, становятся «общественным разумом», а значит, и безусловным к исполнению императивом как для вождя, так и для купца. Таким образом, вольтеровская политическая онтология выглядит примерно следующим образом, где главным императивом всего и вся является свобода:

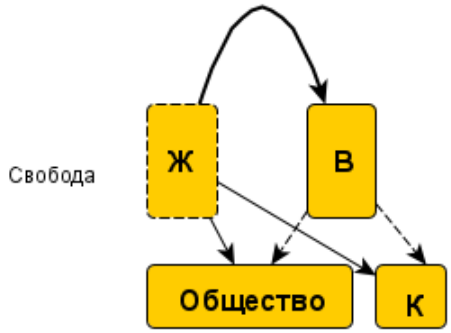


Схема 28. Политическая архитектура по Вольтеру. «Царство свободы».

Круша Церковь за ханжество и двуличие ее служителей, декларируя страстное желание «в назидание человеческому роду» бросить в огонь «всю гражданскую и церковную историю», поскольку она есть не более чем «хроника преступлений» [626], а затем ополчившись и собственно на католическую теологию как на «самое чудовищное и самое смешное идолопоклонство, осквернявшее когда-либо природу человека»[627], Вольтер предлагает в качестве альтернативы не что иное, как свою идеальную

[625] Коктыш К. Социокультурные рамки институционализации политических практик и типы общественного развития // Полис. 2002. № 4. С. 20–33.
[626] Вольтер. Философские диалоги и фрагменты // Вольтер. Избранные произведения. – М.: 1947. С.495.
[627] Там же. С.511.

«церковь», которая должна служить высшим ценностям под названием «свобода, равенство и братство». Правда, его церковь производит впечатление виртуальной, не имеющей явных жрецов – Вольтер убежден, что эти ценности «естественным образом» свойственны человеческому обществу как основа здравого смысла повседневности: «свободные люди создают законы подобно тому, как они создали свои жилища», и дело только в том, чтобы это первозданное состояние, которое было утрачено «по трусости и по глупости»[628], вернуть.

Конструирование рационализма

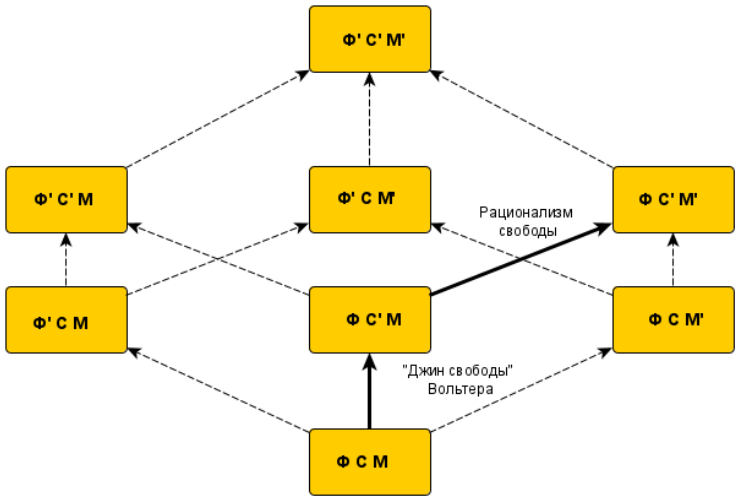


Схема 29. Конструирование рационализма на основе вольтеровского концепта свободы.

Нетрудно увидеть, что вольтеровская свобода в своем развитии неизбежно оказывается – возможно, и против воли автора – куда шире, нежели изначально задумывавшаяся им просто свобода от католицизма и указующего перста Церкви. Свобода у Вольтера превращается в основу рационализма, в безусловный догмат мышления, краеугольный камень, лежащий в основе осмысления ценностей и первичный по отношению ко всем из них. Иначе говоря, это прежде всего свобода опровержения «разумом свободы» всего и вся, делающая невозможным существование любой

[628] Там же. С.475–476.

сколько-нибудь сложной системы ценностей, – нормой становится отсутствие норм. В итоге логическое развитие обоснованной таким образом разумности на основе свободы довольно быстро подводит Вольтера к отрицанию и англиканского варианта протестантского рационализма с его «свободой и собственностью»[629] как смыслом социального бытия: формально принимая первую его часть, во второй он уже видит противоречие концепту свободы. Именно в собственности, а точнее, в неравенстве ее распределения и находится корень того зла, которое привело человечество к утере земного рая: «Первый, кто, оградив участок земли, вздумал сказать: “это мое” – и нашел достаточных простаков, которые ему поверили, был истинным основателем гражданского общества. От скольких преступлений, войн, убийств, от скольких бедствий и ужасов избавил бы человеческий род тот, кто, вырвав колья или засыпав ров, крикнул бы себе подобным: остерегайтесь слушать этого обманщика; вы погибли, если забудете, что плоды принадлежат всем, а земля никому»[630].

Очевидно, что критика Вольтером Церкви с неизбежностью делала его и врагом королевской власти. Поскольку во Франции в полной мере сохранялась неразрывная связь легитимности короля с легитимностью Церкви и легитимность суверена, бесспорно, была вторичной, борьба с закосневшей католической системой метафор de facto превращалась и в борьбу с абсолютизмом. Сам Вольтер этого явно не желал, но запущенная им метафора естественного состояния как царства свободы, равенства и братства, которое было утеряно человечеством с появлением цивилизованного общества, уже обрела собственное существование и собственную логику развития.

---

[629] Там же. С.457.
[630] Там же. С.467.

Конструирование власти

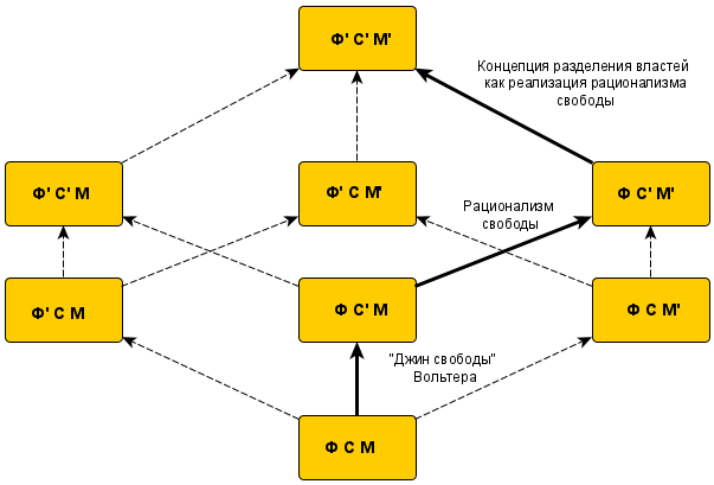


Схема 30. Конструирование институтов на основе «рационализма свободы»: концепт разделения властей.

Монтескье пытается хоть как-то сбалансировать оказавшийся слишком разрушительным вольтеровский «рационализм свободы», конструируя хоть какой-то властный порядок. Опираясь на концепт равенства, он выводит за рамки его действия законодательные процедуры, нащупывая свою легитимную точку опоры в исторической базе. В итоге он без труда обнаруживает «утерянный земной рай» в порядках и нравах Древней Греции и особенно республиканского Рима – собственно говоря, именно его сочинения и порождают оказавшийся столь устойчивым, несмотря на всю свою гротескность, демократический миф в отношении порядков античного мира[631]. Принцип равенства, на котором эти порядки якобы строились, отрывал, по его мнению, путь к решению и остальных проблем: «Основатели древних республик разделили землю между гражданами поровну; одного этого было достаточно, чтобы народ был могущественным, т.е. составлял благоустроенное общество; благодаря этому же он имел хорошую армию,

[631] Сергеев В. Демократия как переговорный процесс. – М.: 1999. С.10.

ибо каждый был кровно заинтересован в том, чтобы защищать свое отечество»[632].

Логически развивая идею равенства, Монтескье полагает корнем всех бед уже не Церковь, а государство: его возникновение отнюдь не прекратило войну «всех против всех», как утверждает Гоббс, а, напротив, нарушило разумный порядок и породило взаимное недоверие и отчуждение. Именно из-за него человек и оказался изгнан из «земного рая»: «Если война не есть естественное состояние людей, то почему же, спрашивает Гоббс, люди всегда ходят вооруженными и запирают на ключ свои жилища? Однако не следует приписывать людям, жившим до образования общества, такие стремления, которые могут возникнут у них только после образования общества, вместе с которым у них появляются поводы для нападения и защиты»[633].

Но если государство – это априорное, хотя, возможно, и неизбежное зло, то естественный разум, возвращая себе свои законные права реального источника власти, обязан это зло, по меньшей мере, минимизировать. И Монтескье начинает конструировать соответствующую разумному порядку символическую фигуру вождя. Конечно, это уже ни в коем случае не абсолютная власть: последняя должна быть расщеплена и разделена, поскольку «всякий человек, обладающий властью, склонен злоупотреблять ею, и он идет в этом направлении, пока не достигнет положенного ему предела»[634]. Надо «уметь комбинировать власти, регулировать их, умерять, приводить их в действие, подбавлять, так сказать, балласту одной, чтобы она могла уравновешивать другую»[635]. Совершенно «недопустимо, чтобы одни и те же лица обладали одновременно и доверием народа, и силой, позволяющей злоупотреблять этим доверием»[636], нужен «такой порядок вещей, при котором различные власти могли бы взаимно сдерживать друг

---

[632] Монтескье Ш.Л. Размышления о причинах величия и падения римлян // Монтескье Ш.Л. Персидские письма. Размышления о причинах величия и падения римлян. – М.: 2002. С.271.
[633] Монтескье Ш.Л. О духе законов. – М.: 1999. С.14.
[634] Там же. С.137.
[635] Там же. С.63.
[636] Там же. С.68.

друга»[637]. При этом Монтескье вполне отдает себе отчет, что расщепление власти лишь ослабляет ее, но отнюдь не делает подконтрольной «общественному разуму». Такая подконтрольность, по его убеждению, возникает только в случае выборности носителя власти, и коллективный разум общества – вполне достаточная точка опоры для введения подобной процедуры, ибо «народ в высшей степени удачно избирает тех, кому он должен поручить часть своей власти. Тут ему нужно руководиться лишь обстоятельствами, которых он не может не знать, и самыми очевидными фактами»[638].

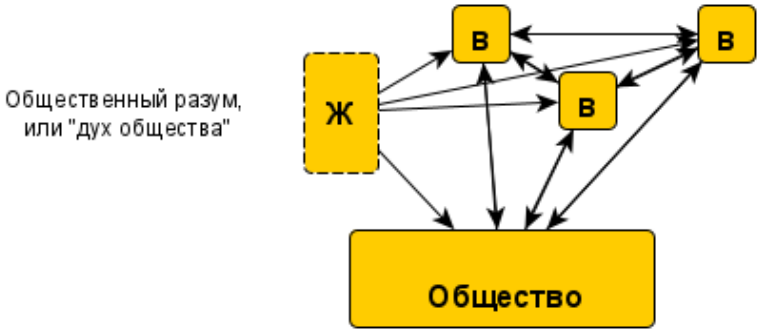


Схема 31. Политический порядок по Монтескье.

Легко заметить, что из политической конструкции Монтескье фактически исчезает в качестве самостоятельной фигура купца: последний становится просто частью общества и частью «общественного разума». Как и Вольтеру, чей концепт безусловной свободы быстро вышел из-под контроля автора, Монтескье не удается избежать существенных логических противоречий, которые, впрочем, он пытается снять вполне теологической по природе своей риторикой. Так, настаивая, с одной стороны, на самоценности и самодостаточности процедур разделения и выборности власти как необходимого условия реализации «общественного разума», он, с другой

637 Там же. С.137.
638 Там же. С.18.

стороны, утверждает примат этого разума над абсолютно любой процедурой: процедура вторична, а значит, всегда может быть пересмотрена сообразно необходимости. В такой парадигме убедительно аргументировать «разумность» одних процедур и «неразумность» других крайне сложно, если вообще возможно. И, очевидно, ощущая это, Монтескье обращается, по сути, к *deus ex machina,* обосновывая существование общественного разума совсем уже мистической метафорой духа общества. В законах важен дух, а не буква – последняя легко отчуждается от тех ценностей, которые закон призван защищать, и легко может быть извращена: «Нет более жестокой тирании, чем та, которая прикрывается законами и видимостью правосудия, когда, если можно так выразиться, несчастных топят на той самой доске, на которой они спаслись»[639]. Утрата же «духа общества» одновременно является утратой и его разума, и его суверенитета.

NB! «Римляне сделались повелителями всех народов не только благодаря своему военному искусству, но и благодаря своему благоразумию, своей мудрости, своему постоянству, своей любви к славе и к отечеству, – читаем мы в «Размышлениях о причинах величия и падения римлян». – Когда при императорах все эти добродетели исчезли, у них сохранилось военное искусство, благодаря которому они удержали все завоеванные ими земли, несмотря на слабость и тиранию их государей; но когда разложилось и войско, римляне стали добычей всех народов[640]. Не менее показательна и судьба древних греков: «…так как слабоумие стало характером всего народа, то не было больше мудрости в предприятиях; мятежи возникали без причин, революции происходили без мотивов»[641].

Нетрудно заметить, что возникающая таким образом теология демократии крайне неинституциональна, если не принципиально антиинституциональна: «освобождение» от закосневшей католической

---

639 Монтескье Ш.Л. Размышления о причинах величия и падения римлян // Монтескье Ш.Л. Персидские письма. Размышления о причинах величия и падения римлян. – М.: 2002. С.330.
640 Там же. С.357–358.
641 Там же. С.377.

системы метафор путем приписывания решающих законотворческих полномочий жреца виртуальному «общественному разуму» или даже «духу общества» означает переход из одной крайности в другую. Неизбежное в католической архитектуре закоснение норм вследствие постоянно сужающихся возможностей их интерпретации сменяется фактическим отсутствием норм, которые превращаются в предмет постоянной общественной дискуссии и постоянного же пересмотра. Что делает ситуацию еще запутанней, новые нормы, какими бы они ни были, неизбежно должны быть направлены против института вождя, то есть государства: поскольку государство всегда узурпатор и тиран, разрушивший естественный рай и разумный порядок вещей, его нужно минимизировать как неизбежное зло. В итоге вместо гоббсовского этатизма идеологи Просвещения, по сути, конструировали институциональную пустыню, которая, впрочем, теоретически развязывала руки символической фигуре купца как минимум не в меньшей степени, чем английская версия новой политической онтологии.

«Политический организм» Руссо

Судя по всему, проблема эта осознавалась. Не случайно, обосновывая концепт братства, Руссо пытается подвести под него хоть сколько-нибудь убедительную институциональную базу – правда, используя опять-таки скорее теологическую, нежели рационалистскую риторику. Так, по сути развивая идею братства, он предлагает метафору политического организма (изначально представлявшую собой, как утверждает Брюно Бернарди, «вынужденное изобретение», «откровенно сляпанное» [642] в полемике с «Левиафаном» Гоббса), сравнивая различные институты общества с разными же частями тела, а затем автоматически выводит из нее право одних повелевать, а других – повиноваться: «Политический организм в качестве личности можно рассматривать как живое тело, состоящее из отдельных

[642] Бернарди Б. Создание общей воли // Жан-Жак Руссо: Политические сочинения. – СПб.: 2013. С.19.

частей и похожее на тело человека. Полномочия суверенной власти – это его голова; законы и обычаи – мозг, начало нервной системы, вместилище рассудка, воли и чувств; части тела – судьи и магистраты; торговля, промыслы и сельское хозяйство являются его ртом и желудком, готовящими пропитание для всех; общественные финансы есть кровь, которую мудрая экономия, действующая как сердце, разгоняет, чтобы она распределяла по всему телу питание и несла жизнь; граждане являются телом и его частями, приводящими этот механизм в движение, заставляют его жить и работать; их невозможно ранить в одной части так, чтобы болезненное впечатление не проникло в мозг, если, конечно, организм здоров»[643].

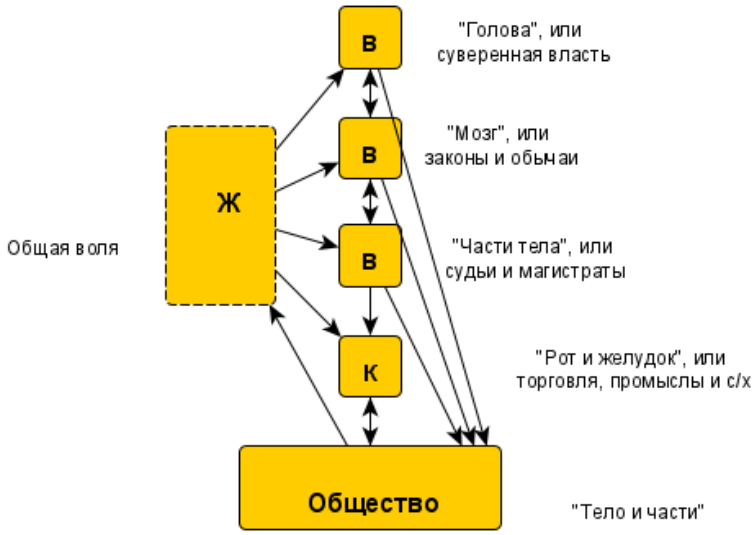


Схема 32. «Политический организм» Руссо.

Помимо «частей тела», политическому организму присуща и вытекающая из самого факта его существования политическая воля (идея которой возникла как реконцептуализация «общей воли человеческого рода» Дени Дидро[644]). Эта воля и позволяет ему действовать, в том числе и вопреки индивидуальной свободе. Последняя замещается свободой общества, к

[643] Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о политической экономии // Жан-Жак Руссо: Политические сочинения. – СПб.: 2013. С.43-44.
[644] Бернарди Б. Создание общей воли // Жан-Жак Руссо: Политические сочинения. – СПб.: 2013. С.27–32.

которой вполне можно принудить и которая из права превращается в обязанность: «Для того чтобы согласие в обществе не оказалось в перечне бессмысленных указаний, оно должно подразумевать такое обязательство, которое одно только и может придать силу всем остальным, а именно: если кто-либо откажется повиноваться общей воле, он будет к этому принужден всем организмом. А это означает не что иное, как то, что его заставят быть свободным, ибо таково условие, в силу которого гражданин, принося себя в дар родине, оказывается огражден от всякой личной зависимости»[645]. Тем самым Руссо отходит от довольно проблематичной изначальной метафоры рационализма, вдохновлявшей Вольтера и Монтескье: как справедливо отмечает Виктор Сергеев, наличие «воли» отнюдь не предполагает разумности организма в целом[646].

Однако органическая метафора Руссо не столько снимает явные противоречия нарождавшейся демократической теологии, сколько затуманивает их, подменяя оказавшееся неочевидным понятие рационализма яркими, но de facto совершенно неинституциализируемыми образами. Ввиду отсутствия института жреца, ответственного за интерпретацию новых онтологических метафор «естественного порядка», не остается ничего, что защищало бы систему от крайностей и искажений, в том числе полностью уничтожающих изначальную суть норм и правил. Конструируемый посредством выборов республиканский институт вождя в такой ситуации не может быть ни прочным, ни полностью легитимным – поскольку государство по определению всегда является потенциальным нарушителем общественного договора и узурпатором свободы, его право распоряжаться собственностью, свободой, а то и жизнью граждан вполне может быть оспорено.

Руссо с очевидностью отдавал себе в этом отчет. В итоге источником и «общественного разума», порождающего политическую волю, и равенства,

---

645 Руссо Ж.-Ж. Общественный договор, или Начала политического Права // Жан-Жак Руссо: Политические сочинения. – СПб.: 2013. С.130.

646 Сергеев В.М. Демократия как переговорный процесс. – М.: 1999. С.12.

вытекающего из справедливости, оказывается… Всевышний: «…всякая справедливость исходит от Бога, и только Он есть ее источник; но если бы мы оказались в состоянии непосредственно перенять ее свыше, нам не нужны были бы ни правительства, ни законы. Без сомнения, Бог есть всеобщая справедливость, проистекающая единственно из разума; но эта справедливость, для того чтобы мы признали ее таковой, должна быть взаимной»[647]. Однако, этот Всевышний – уже отнюдь не христианский Бог: «…я ошибаюсь, говоря “христианская республика”: каждое из этих двух слов исключает другое. Христианство проповедует только рабство и повиновение. По своему духу оно слишком благосклонно к тирании, чтобы она этим иногда не пользовалась. Истинные христиане созданы стать рабами, они это знают и почти не беспокоятся об этом; эта короткая жизнь имеет слишком мало ценности в их глазах»[648]. На смену ему должна прийти новая религия гражданства, которая будет «проявлять терпимость к тем религиям, которые относятся к остальным настолько терпимо, насколько их догматы не противоречат обязанностям гражданина», и изгонять из государства тех, кто «осмелится сказать: “вне Церкви нет спасения”»[649].

По сути, Руссо завершает круг, заданный Вольтером: путь, начатый идеологами Просвещения с разрушения института жреца в лице закосневшей системы метафор католицизма, логичным образом приводит к воспроизводству той же принципиальной модели, где ценности, порождаемые новым жрецом, определяют императивы действия вождя, который трансформируется в «слугу народа». Символическую фигуру нового жреца можно было бы, конечно, считать виртуальной, если бы не вполне осознанная ее сакрализация, отчетливо прослеживающаяся уже у Монтескье и принимающая в поздних сочинениях Руссо вид «мистической фигуры

---

647 Руссо Ж.-Ж. Общественный договор, или Начала политического Права // Жан-Жак Руссо: Политические сочинения. – СПб.: 2013. С.145.
648 Там же. С.235.
649 Там же. С.238.

Законодателя, который уподобляется сверхъестественному существу»[650]. Это откровенно близко к масонской риторике[651] – и, судя по всему, тщательно обосновываемая Руссо метафора братства как раз и должна была легитимировать право остававшихся на тот момент неформальными деловых структур, которые аккумулировали свой капитал на обочине зарождавшегося британского цикла капитализма[652], но не видели возможности его устойчивой легитимации в рамках католической системы, артикулировать систему ценностей и формировать институты власти в новой реальности.

Существенно, что в просвещенческой онтологии фигура купца по большому счету выведена за пределы социального конструирования, если не считать по сути не налагающей обязательств «органической метафоры» Руссо, что при отсутствии института, ответственного за интерпретацию «воли народа», и превращает ее де факто в главного конструктора «политической воли» – действующего, правда, не напрямую, а через внутриэлитные сети и институт выборов. Таким образом, купец оказывается главным социальным заказчиком и главным бенефициаром Просвещения, именно его рационализм становится определяюшим в наступившей эпохе Модерна. Вместе с ним в политический обиход возвращается некогда сокрушенный Сократом протагоровский софизм с его вполне узаконенным в новой системе метафор «человеком как мерой всех вещей» и доминированием в политической системе купеческого сословия и его специфического интереса.

Французская концепция свободы

При всей внешней схожести семантика французской концепции свободы во многом противопоставлена английской, производя при внимательном рассмотрении впечатление ее осознанного и последовательного отрицания. Действительно, концепт английской свободы

---

[650] Бочков И. Основания политического организма в учении Ж.-Ж. Руссо // Жан-Жак Руссо: Политические сочинения. – СПб.: 2013. С.100.
[651] Морамарко М. Масонство в прошлом и настоящем. – М.: 1989. С.263.
[652] Арриги Дж. Долгий двадцатый век: Деньги, власть и истоки нашего времени. – М.: 2006. С.218-236.

материалистичен, он произрастает из обусловленных протестантизмом практик, в силу чего там свобода возникает вместе с собственностью, без нее немыслима. Концепт французской – идеалистичен, он представляет собой чистое умозрительное конструирование, и в его семантическом поле с появлением собственности свобода как раз исчезает[653]. Английская свобода позитивна и осязаема, ею возможно обладать, в то время как французская негативна, и представляет собой недостижимый идеал: подобно тому, как в момент грехопадения был утерян рай, она безвозвратно исчезла с появлением гражданского состояния. Дать сколь-нибудь внятное определение такой свободе невозможно, она представляет собой логическую ловушку: неизвестно, что именно было потеряно, но зато известно, что в этом виноваты институты государства и собственности.

Вследствие этого и обретение ее принципиально невозможно, возможно лишь постоянное приближение к ней, критерием которого будет борьба с государством и его ослабление. Это вынуждает нас говорить не столько о свободе, сколько об освобождении; при этом сам процесс освобождения теоретически может быть бесконечным, поскольку критерии его завершения по определению отсутствуют. Английская свобода индивидуалистична, и индивид – это единственный субъект, который может претендовать на обладание ею. Французская свобода является прерогативой не индивида, а общества в целом, вернее, политического организма[654]. При отсутствии легитимного «института свободы», который бы имел право ее прикладной интерпретации концепт свободы обречен быть заложником публичной политической риторики, где «врагом свободы» теоретически может быть объявлен практически любой: если неизвестно, что такое свобода, то и оправдаться в отношении обвинений в ее узурпации невозможно в принципе, для этого просто нет релевантных аргументов. Наконец, английская свобода этатична, государство является ее главным

---

653 Руссо Ж.-Ж. Трактаты. – М.: 1969. С.139

654 Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или принципы политического права. – М.: 1938. С.16.

проводником, защитником и гарантом, а французская – принципиально антиэтатична: государство, как уже отмечалось, по своей природе является ее узурпатором и, будучи предоставленным самому себе, неизбежно становится первой и главной причиной ее исчезновения.

Иными словами, там, где в английском концепте мы можем наблюдать сложение идей и институтов, порождающее мощнейший кумулятивный эффект, во французском мы обнаруживаем их последовательное и конфликтное противопоставление, которое во многом их потенциал обнуляет. Соответственно оказываются противоположно направленными и вектора развития свободы: так, если английская свобода реализуется вовне, опираясь на возможность и право британского купца мобилизовать на продвижение своих интересов всю мощь государства, то реализация французской свободы превращается в процесс внутренний, где энергия политсистемы расходуется на перманентное сдерживание французским купцом любых потенциально враждебных для себя поползновений государства.

Схематически ее структура может быть изображена следующим образом:

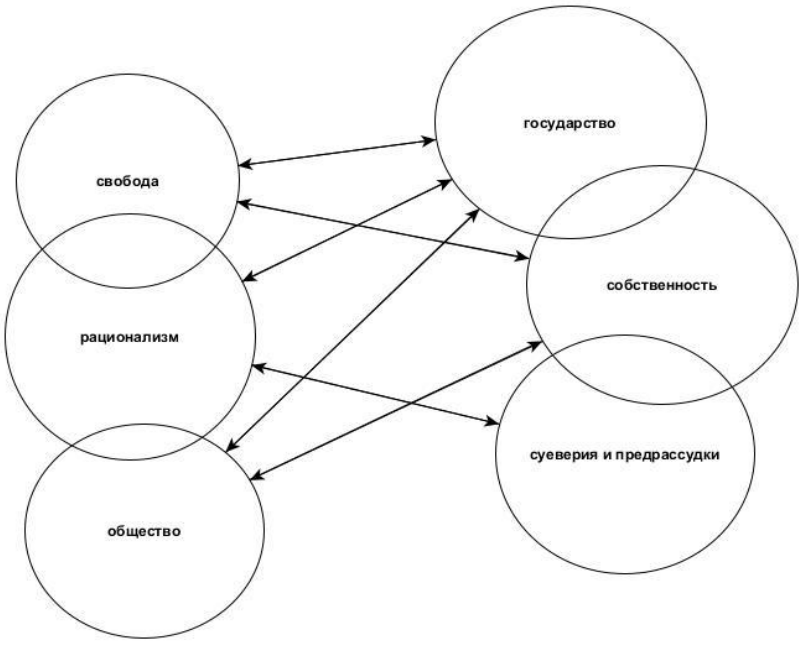


Схема 33. Структура французского концепта свободы.

Конструируя свободу, французские просветители и на самом деле во многом отталкивались от Гоббса, используя его «Левиафана» и в качестве источника вдохновения, и в качестве объекта критики[655]. Неприятие и отторжение у них вызывал и элитизм Гоббса, в принципе не оставлявший места для демократизма, в связи с чем тот даже заслужил от Руссо весьма нелестного сравнения с Калигулой[656], и его клерикалистские взгляды[657], и многое иное. Однако главное, чем отличались рассуждения мыслителей Просвещения от гоббсовской парадигмы, был их антиинституционализм, который носил принципиальный характер, поскольку логичным образом вытекал из негативистского определения свободы. И если Гоббс полагал институциональное измерение первичным, – возможно, потому, что, наблюдая воочию революцию Кромвеля, он имел возможность убедиться, насколько оно существенно, – то Просветители оставались на уровне чистой идеи, по сути прямо ее противопоставив земному измерению социальной реальности. В силу этого просвещенческий концепт свободы метафизичен, представляя собой замечательный пример интеллектуального конструирования, когда одни идеи должны были уравновесить или сбалансировать недостатки и издержки других.

Имеет смысл бегло рассмотреть основные этапы логической эволюции французского концепта свободы. Начинается его история, как мы уже отмечали, с вольтерьянского антиклерикализма, когда бывший ученик иезуитского колледжа Вольтер обрушился с едкой, остроумной, бескомпромиссной и поэтому разрушительной критикой на католическую церковь. Проблемой стало то, что «великий пересмешник» действительно быстро стал властителем дум: это стало обязывающим фактором, когда от его остроумия естественным стало ждать не только высмеивания

[655] Бернарди Б. Создание общей воли // Жан-Жак Руссо. Политические сочинения. – СПб.: 2013. С.19.
[656] Рус Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или принципы политического права. М., 1938. с.5
[657] Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или принципы политического права. М., 1938. С. 114-115

клерикальной картины мира, но и производства некоей содержательной альтернативы, которая, как мы уже видели, при негативном определении свободы может быть только метафизической. При этом бескомпромиссное отрицание довольно часто является зеркальным отражением того, что оно отрицает. А та единственно возможная картина мира, которую только и могли преподать Вольтеру иезуиты, – и которую он, очевидно, терпеть не мог, – была картиной католической, с императивной фигурой жреца в центре. Сокрушая ее, в качестве альтернативы Вольтер воспроизводил ту же принципиальную конструкцию – с той разницей, что на месте повелевающей всем символической фигуры жреца теперь оказался не укорененный в материальное бытие институт церкви, а неосязаемый метафизический идеал свободы. По сути, политическая система оказалась подчинена императиву новой религии свободы, которая была оказывалась религией гражданской, и антагонистичной любым институтам власти.

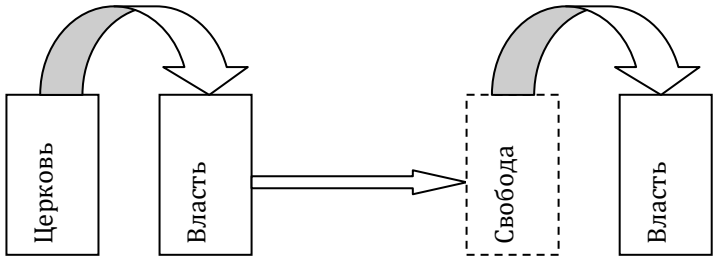


Схема 34. Вольтерьянская трансформация картины мира.

Действительно, вольтерьянская свобода не предполагала, и в принципе не могла предполагать никакого института, который бы имел легитимное право ее интерпретировать применительно к оценке дел земных. И, судя по всему, этот замысел был вполне осознанным. Поскольку Вольтера ненавистные ему иезуиты учили юриспруденции, тот вряд ли мог не знать, что норма, не имеющая легитимного интерпретатора, легко может превратиться в джина, вырвавшегося на волю, в неуправляемую разрушительную силу, вдруг обретшую свой простор. Мощь последней будет

прямо пропорциональна ее востребованности – уже по той очевидной причине, что каждый заинтересованный сможет вполне легитимным образом трактовать ее в свою пользу, в силу чего коллизии становится принципиально непреодолимыми. И, похоже, Вольтер как раз и хотел создать яд, которому невозможно не было бы найти противоядия: свобода, которая мыслилась им как свобода от церкви, должна была оказаться тем оружием, перехватить контроль над которым было бы в принципе невозможно.

В результате ситуация с картиной мира его просвещенных читателей вполне предсказуемо вышла из-под чьего-либо контроля, став саморазвивающейся. Последствия этого оказались куда более масштабными, нежели мог предвидеть и сам Вольтер. Дело в том, что в католической онтологии, основанной на постулате о праве Папы Римского наместничать святому Петру, символическая фигура жреца лежит в основе легитимности власти, собственности, базовых ценностей, т.е. миропорядка в целом. И подрыв легитимности церкви, блистательно, по мнению современников, осуществленный Вольтером, затем с неизбежностью стал превращаться и в подрыв легитимности всего, что на ней держалось: выбитый из основания камень оставлял без опоры всю остальную конструкцию. Порожденная Вольтером метафизическая сущность свободы, обретя властные права, начала свое разрушительное развитие. Она вполне логично начала мыслиться как свобода не только от церковных, но и от любых норм вообще: действительно, любая надындивидуальная ценность, и уж тем более любой основанный на ней институт по определению уже являются ущемлением вольтерьянской свободы, в чистом виде явившейся «свободой от».

Институты – вещь мыслимая, это, по весьма точному наблюдению Норта, правила игры, функция которых – уменьшение неопределенности[658]. Как и любые правила, они существуют в пространстве общественного

[658] Норт Д. Институты, институциональные изменения и функционирование экономики. – М.: 1997. С.17,21.

сознания, и в случае, если общество начинает полагать, что правил – нет, они, подобно знаменитой улыбке чеширского кота, попросту растворяются в воздухе. Смех Вольтера делегитимировал институт церкви, вследствие чего вдруг выяснилось, что легитимность и всего остального не имела собственного существования, а была лишь легитимностью производной. Логичным образом это породило пятно неопределенности, а по сути – зону энтропии, которая тут же начала расплываться по всему социальному пространству. Похоже, начав осознавать это, Вольтер в свойственной ему манере как-то высказался, что «Бога нет, но этого не должны знать мои лакей и жена, так как я не хочу, чтобы мой лакей меня зарезал, а жена вышла из послушания»[659].

Остановить расплывание вольтерьянской свободы пытается главным образом Руссо. Похоже, что поначалу проблема представлялась ему легко разрешимой: он пытается напрямую заимствовать гоббсовскую метафору рационализма, полагая «естественную разумность» и точкой опоры, и логичным пределом развития любых разрушительных социальных процессов. Свобода должна быть ограничена разумом – и Руссо гордо декларирует наступление его царства, провозглашая суверенитет рационализма, с вытекающей из него признанием уникальности и неповторимости каждого индивида, где «единственной властью, уважения к которой от индивида можно требовать, может быть лишь власть его разума»[660].

Однако Руссо довольно быстро обнаруживает, что лежащий в основе Гоббса протестантский рационализм, основанный на индивидуальном поиске доказательств спасенности и собственности, едва ли может быть реализован в рамках католической картины мира, в целом сохранившейся и после Вольтера, но обретшей светский характер «гражданской религии». Из концепта же абстрактной разумности вовсе не будет вытекать какой-либо

[659] Ильин В.В. История философии. – СПб.: 2005. С.220.
[660] Бернарди Б. Создание общей воли // Жан-Жак Руссо: Политические сочинения. – СПб.: 2013. С.28.

концепт иерархически организованного социального порядка, поскольку обосновать, почему разумность одного человека предпочтительна разумности другого, едва ли возможно. Гоббс для обоснования необходимости последнего, как известно, использовал концепт собственности – но Руссо его отторгнул с самого начала.

Вероятно, именно по этой причине Руссо довольно быстро отказывается от идеи суверенитета разума, подменяя его иной метафизической сущностью: появившись на авансцене, суверенитет разума, подобно древнегреческому *deus ex machina,* тут же приобретает у Руссо служебный характер. По сути, гордо декларированный им рационализм был в конечном итоге использован лишь для того, чтобы тут же делегировать все свои права и полномочия новоизобретенному концепту «общей воли», и убедительным образом ее «вменить»[661].

Именно общая воля, по Руссо, и должна была теперь регулировать новый порядок вещей. Как и предыдущие сущности, она метафизична, и не имеет своего институционального воплощения. Что интересно, она вполне антонимична обосновывающему ее существование концепту рационализма: если тот индивидуалистичен, то общая воля – коллективна, и претендует на выражение квинтэссенции и общего разума, и свободы. Кроме того, она уже имеет существенные властные прерогативы, – в частности, она должна «заставить гражданина быть свободным, тем самым ограждая его от личной зависимости»[662], - если тот, вопреки здравому смыслу, вдруг «откажется повиноваться общей воле»[663]. В этом плане Руссо оказывается вполне диалектичен, демонстрируя действенность гегелевского закона «отрицания отрицания»[664]. Так, его концепт рационализма, основанный на вольтерьянской свободе, является ее первым отрицанием, ограничивая ее существенными рамками; но вместе с тем он еще находится с ней в одном и

---

[661] Там же. С.28.
[662] Руссо Ж.-Ж. Политические сочинения. - СПб.: 2013. С. 130
[663] Там же.
[664] Гегель Г.Ф. Наука логики в 3-х т. Т.1. Объективная логика. – М.: 2017. С. 38, 64-66

том же индивидуальном измерении. В свою очередь, концепт общей воли, основанный на рационализме, является уже отрицанием отрицания – причем в этот раз предметом отрицания является индивидуальное измерение, замещаемое измерением коллективным.

Нельзя не заметить, что диалектика Руссо во многом заложила основы той самой традиции легитимации вещи ее вытеснением, т.е. отрицанием, о котором говорилось в самом начале статьи – когда кардинальное сужение реального пространства свободы в публично-политическом измерении получило название «освобождения». При этом бесспорным представляется тот момент, что именно эта метафизическая диалектика главным образом и обусловила внутреннюю противоречивость и внутреннюю конфликтность французского концепта свободы. Похоже, что Руссо стал видеть эти проблемы, и даже попытался их преодолеть – но его попытки ввести в оборот и легитимировать некий нормативный институт то в лице мистического то ли Воспитателя, то ли Законодателя[665], символической фигуры, сильно похожей на очередное тайное общество, ситуацию никак не разрешило, и только добавляет путаницы. Последнее даже стало поводом для обвинения Руссо в создании системы «демократического тоталитаризма»[666].

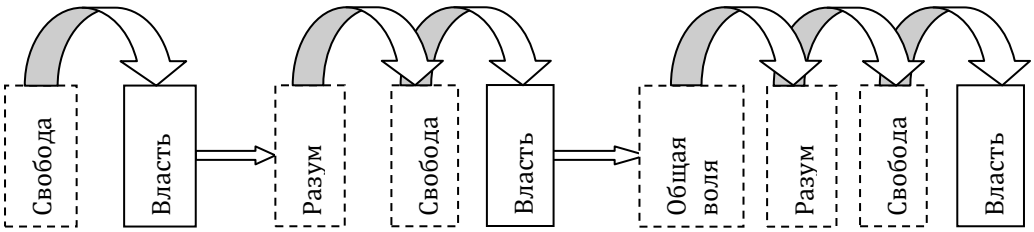


Схема 35. Эволюция вольтерьянского концепта свободы у Руссо.

В результате руссоистская реконцептуализация вольтерьянской свободы несколько снижала ее общую разрушительность, но в принципе не

[665] Занин С.В., Бернарди Б. О двух договорах в творчестве Руссо // Жан-Жак Руссо: Политические сочинения. – СПб.: 2013., С. 81
[666] Talmon J.L. Origins of Totalitarian Democracy. London, 1955., P. 12

могла убрать ее полностью. В отсутствие институционального измерения конкуренция за прикладную интерпретацию «общей воли» была обречена быть перманентной и ничем не ограниченной. В ситуации, когда победитель не может провозгласить свою монополию, любая победа обречена быть временной. В свою очередь, отсутствие фиксированных норм никак не позволяет ограничить размах борьбы, очертив пределы приемлемого. В этом плане французский концепт свободы, конечно, продолжил оставаться рукотворным големом, который однажды мог развернуться и против своего создателя. По сути, католический вариант христианства был вытеснен вновь возникнувшим культом свободы и разума – который, впрочем, уже не имел своей церкви, которая могла бы претендовать на управление им. Что существенно, государство в рамках этого культа оказалось неизбежным злом, которое невозможно было преодолеть – но разве что можно было минимизировать.

Логичным развитием этой ситуации становится концепт разделения властей Монтескье: если от зла невозможно избавиться, то наносимый им вред можно минимизировать, раздробив его на некоторое количество взаимно противостоящих частей. Отсюда оставался уже один шаг до идеи конструирования власти путем выборов, которая и стала доминирующей после ВФР. Это открывало для забытой Просветителями символической фигуры купца практическую возможность участвовать в формировании власти – которая, впрочем, была по определению ограниченной: разделение властей исключало возможность приватизации государства какой-либо из групп интересов, а метафизическая природа «общей воли» задавала борьбе за власть перманентный характер. Куда более интересным представляется другой аспект – купец не только имел возможность участвовать в политике, но и был вынужден тратить на нее свои ресурсы. Ведь «общая воля» могла претендовать на что угодно, в том числе и на узурпацию и свободы, и собственности. И в этом плане стимулом борьбы становилось и соображение сохранения статус-кво.

В результате Просвещение породило новую онтологическую конструкцию, в центре которой, как и в католицизме, был жрец – но жрец виртуальный, метафизический, представленный, с одной стороны, ценностной триадой «свободы, равенства и братства», а с другой – концептом «общей воли»[667]. Отсутствие институционального измерения вполне предсказуемо сыграло злую шутку с существенной частью просвещенных французских элит в период ВФР, о чем загодя предупреждал Эдмунд Берк[668]. В ситуации острой политической борьбы прикладная интерпретация норм становится достоянием толпы, а смертельное по наступившим временам обвинение в неверности идеалам свободы стало вопросом изменчивой политической конъюнктуры: приговор «враг свободы», как известно был наиболее распространенным.

Таким образом, если английский концепт свободы обусловил экспансию и возникновение Британской империи, то французский, напротив, привел к существенному росту внутренней конфликтности во французской политсистеме, и даже физической гибели в ходе ВФР значимой части элит. При этом, что интересно, победное шествие по Европе начала как раз французская, а не английская концепция свободы.

Последовавшая вскоре Великая Французская революция в полной мере воплотила просвещенческие идеи в жизнь, превратив метафору свободы, равенства и братства, наряду с верой в разум человека, в религию Нового времени. Как и ранее в Англии, она началась с перераспределения земель утратившей легитимность Церкви – ее активы «под влиянием индивидуального сердечного порыва» передал Учредительному собранию не имевший на то никаких прав епископ Отенский, тем самым дав старт своей новой головокружительной карьере под именем князя Талейрана[669]. Однако события Великой Французской революции на этом, как известно, отнюдь не

---

667 Коктыш К.Е. Онтология рационального (III) // Полития 2016, №4 (83). С. 15-22

668 Берк Э. Размышления о революции во Франции. Overseas Publications Interchange Ltd. L., 1992.

669 Тарле Е. Талейран // Талейран Ш.-М. Мемуары. – М.: 1959.

закончились – вполне предсказуемая борьба за интерпретацию метафоры свободы и равенства применительно к революционной реальности в итоге уничтожила практически всех вдохновленных ею революционеров.

Как бы то ни было, с этого момента борьба за право интерпретировать «волю народа» становится главным императивом политической деятельности, а конструирование фигур вождя и жреца – главной проблематикой политической науки. Что примечательно, в рамках демократического политического дискурса она пока не вышла за рамки гоббсовского протестантского рационализма и просвещенческой метафоры: первый лег в основу многочисленных процедурных теорий демократии, концепт свободы стал основой либеральных теорий, а концепт равенства – всевозможных левых. При этом несбалансированность, а местами и откровенная спекулятивность изначальной просвещенческой конструкции во многом обусловили специфику дальнейшего развития демократии как «пустой формы» (по меткой характеристике Святослава Каспэ [670]) – способной, тем не менее, вмещать в себя максимально разное содержание. Что, впрочем, ничуть не помешало последующему самому широкому операциональному ее применению.

[670] Каспэ С. Пустое место: демократия как политическая форма // Полития. 2016. № 2 (81). С.6.

Глава 5. Эволюция концептов Просвещения: победное шествие купца

Рассмотренная в предыдущих разделах история развития понятия рационального – вопреки привычным стереотипам, оно оказывается отнюдь не линейным, а скорее циклическим, слабо, если вообще связанным с техническим прогрессом и зависящим главным образом от исхода взаимной борьбы символических фигур вождя, жреца и купца, когда победитель, утверждая свои практики в качестве ratio здравого смысла, стремится к тотальной экспансии своей онтологии и своей системы ценностей, – позволяет нам предложить собственное определение демократического рационализма, который начиная с Нового времени в основном и отождествляется с разумностью и прогрессом. В нашей системе координат его можно охарактеризовать как систему, в рамках которой купец, избавившись совсем или на время от жреца и вождя, то есть превратив их в фигуры виртуальные и конструируемые, пытается именем общества легитимировать свою власть. Именно так обстояло дело в Древней Греции, где демократические порядки на поверку институционально закрепляли вполне олигархический тип правления, в республиканском Риме, где гражданские добродетели были призваны обеспечить постоянную готовность граждан к захватническим походам, одновременно маскируя разрыв между имущим классом и остальными, и во Франции эпохи Просвещения, где идеалы свободы, равенства и братства возникли в первую очередь в качестве инструмента утверждения купцом собственной власти.

Такая интерпретация дает ключ к объяснению отмеченной Святославом Каспэ «пустоты» базовой метафоры демократии, где главный декларируемый субъект власти, народ, по сути, отсутствует и «народа выраженье» ни в коем случае самим народом не является[671]. Представляется, что этот парадокс пустоты властного центра[672], заполнение которой в рамках демократической процедуры одной из соперничающих групп сродни погоне

[671] Там же. С.9.
[672] Там же. С.10–12.

за тенью, ибо победитель, получив власть, ее тем не менее не получает[673], вполне удовлетворительно может быть объяснен отсылкой к купцу, прячущемуся за спиной народа от взора зрителей. Ведь купец и впрямь не может позволить себе появиться на авансцене – по причине своей заведомой нелегитимности в качестве непосредственно действующей политической фигуры. Как указывал еще Аристотель, дело торговое всегда партикулярно и в принципе не может выражать интересы общества, поскольку оно «не ради чего-то общего… но ради того, чем пользуются»[674].

В самом деле, рационализм купца едва ли может быть приравнен к рационализму общества: купеческое *ratio* партикулярно в той же мере, что и его интересы, в силу чего оно не конструирует общество, а, напротив, расщепляет его, реализуясь как раз за счет замещения общественного *ratio* индивидуальным. Соответственно, в рамках онтологии купца индивид, вне сомнения, есть, а вот общества как отличного от механической суммы индивидов субъекта со своими собственными интересами быть не может. Тот же Аристотель, выделяя три возможных образа жизни, а по сути – три типа рационализма: «государственный, философский и полный наслаждений»[675], резонно отказывал последнему, в отличие от первых двух, во всеобщности. И действительно, наслаждение всегда индивидуально. Ровно поэтому Иеремия Бентам, провозгласивший полезность главным смыслом бытия, отрицал наличие общества как целостной и органичной сущности: «Общество есть искусственное тело, состоящее из индивидуальных лиц, которые рассматриваются как составляющие его члены. Что же такое есть в этом случае интерес общества? Сумма интересов отдельных членов, составляющих его»[676].

---

673 По емкой характеристике Клода Лефора, «власть не принадлежит никому лично», и «те, кто практикует ее, не обладают ею, более того, не воплощают ее» (цит. по: Каспэ С. Пустое место: демократия как политическая форма // Полития. 2016. № 2 (81). С. 15).

674 Аристотель. Евдемова этика. – М.: 2005. С. 271.

675 Там же. С.15.

676 Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. – М.: 1998. С.5

В протестантской картине мира общество и впрямь немыслимо в качестве целостного субъекта, обладающего внутренними, а не продуцируемыми государством, прежде всего практикой сбора налогов и повинностей, основаниями существования: неотъемлемое право каждого на диалог с Богом неизбежно предполагает и право на собственную систему ценностей. Фигура жреца застыла тут раз и навсегда, прочно замкнув пространство ценностей в клетке индивидуализма как единственно возможной реальности. Тем самым из списка «настоящих» оказались исключены – как когда-то в республиканском Риме – любые не верифицируемые очевидной процедурой ценности, которые приобрели вид условных и виртуальных, а вместе с ними исчезла и сама возможность неимитационного существования порождающих их институтов жреца, то есть нормативных корпораций. Логично, что в результате такого исключения главным форматом социальной самореализации стали купеческие корпорации как объединенные процедурой союзы индивидов, нацеленные на достижение частных интересов своих членов и опирающиеся на могущественное, но при этом поставленное им на службу государство, экзистенциальный смысл которого сводится к защите собственности.

NB! Как представляется, именно это появление «признаваемого ненастоящего», демократии без демоса, когда общества нет, но его отсутствие ничуть не мешает легитимации его именем социального порядка, подготовило почву для расцвета симулякров Постмодерна, который и произошел преимущественно в рамках протестантского смыслового пространства. «Реальному… незачем больше быть рациональным, потому что оно не измеряется больше согласно какой-либо инстанции, идеальной или негативной… оно только операционально. В действительности, это больше и не реальное, так как никакое воображаемое его отныне не обволакивает. Речь не идет больше об имитации, ни о дублировании, ни даже о пародии. Речь идет о замене реального знаками реального, то есть об операции устранения всего реального процесса его операционным

дубликатом, метастабильной знаковой машиной, программатичной, безупречной, которая дарует все знаки реального и минует при этом все перипетии»[677].

В свою очередь, в руссоистской парадигме общество вполне существует: как раз свобода общества, в отличие от свободы индивидуальной, и полагается там единственно реальной. В связи с этим эта парадигма оказывается более сложной и вместе с тем непреодолимо противоречивой. Так, в ней имеется априорное и неизбежное зло в виде государства, которое, впрочем, есть зло ограниченное, поскольку оно легитимно не само по себе, но по причине его конструирования обществом; с целью минимизации негативных последствий деятельности государства его функции разделены, насколько это возможно, между различными ветвями власти. Государству противостоит породившее его общество, чья картина мира строится на принципе свободы, которая в любой момент может обратиться в свободу от любых норм, навязываемых государством (что в полной мере продемонстрировали эксцессы Великой французской революции).

Экзистенциальный антагонизм общества и государства снимается политическим процессом, третейским судьей и брокером которого в силу обладания ресурсами является купец. Именно он в состоянии присваивать себе право артикулировать общественные интересы; в результате борьба за представление частных интересов в качестве общественно значимых и становится главным содержанием политики и политического.

Эти две парадигмы, на которых, строго говоря, и базируется современный демократический рационализм, безусловно, очень разные, если не сказать конфликтующие. В основе гоббсовской парадигмы разумности лежит процедура, которой, собственно, и оформляется извне воображаемое общество. В руссоистской же парадигме разумны ценности, которые

[677] Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция. – Тула: 2013. С.17-18.

первичны по отношению любой процедуре – та выступает лишь одним из способов их реализации – и потому легко могут оказаться выше нее. В связи с этим неизбежно возникает соблазн попытаться интерпретировать конфликт и противостояние данных парадигм как основное содержание развития политической науки и политического процесса эпохи Модерна, но минимально внимательный взгляд на историю удерживает от этого. Политический концепт, разумеется, может порождать новые политические практики, но куда чаще он сам возникает в качестве рефлексии и легитимации чего-то уже установившегося. В частности, не вызывает особых сомнений, что Томас Гоббс, а вслед за ним и Джон Локк осмысливали и рационализировали в первую очередь не умозрительную, а вполне современную им реальность, которую они непосредственно наблюдали: британская экспансия и построение Pax Britannica начались как минимум за полвека до революции Оливера Кромвеля и, более того, явились одной из ее причин. Бесспорно, их концепты не столько формировали реальность, сколько догоняли ее, рационализуя и легитимируя те формы, которые она по факту принимала. Напротив, идеологи Просвещения во многом как раз выступали творцами реальности.

И если посмотреть на политическую прагматику, задаваемую институциональным дизайном этих двух парадигм рациональности, то в первом случае мы получаем мощный союз двух корпораций, купеческой и государственной, в рамках которого защита купца есть смысл существования власти, а во втором – постоянное соперничество купеческих групп интересов за контроль над государственной машиной. Первая институциональная конструкция, имея минимум внутренних проблем, легко может обеспечить эффективную внешнюю экспансию; вторая же будет постоянно втянута в процессы передела ресурсов и влияния. На практике, как мы знаем, победила первая – если тут, конечно, вообще уместно говорить о соперничестве, а не о заранее предрешенном исходе. Отсюда следует, что куда правильнее вести речь не о конкуренции двух концептов рационального, а о поглощении

второго первым – как по праву первородства, так и на правах явного победителя. В результате такого поглощения процедурный подход интегрировал в себя ценности свободы, равенства и братства – естественно, не в качестве первопричины, а в качестве обоснования особенностей и телеологии процедуры, – что наложило свой отпечаток на его эволюцию, породив целый ряд новых политических сущностей.

Эволюция процедуры: возникновение концепта прав меньшинств.

Первый опыт интеграции в обоснованный Гоббсом, а затем и Локком процедурный подход ценностей Просвещения принадлежал, как известно, Соединенным Штатам. Восставшие против британской метрополии североамериканские колонисты, «коллективный купец», обнаружили себя ровно перед той проблемой, которой столь тщательно сторонился, полагая безнадежной, Гоббс: им пришлось заняться конструированием собственного института вождя, чья легитимность опиралась бы на вполне земные, электоральные основания. Такие изначальные условия с неизбежностью разрушали бóльшую часть достоинств гоббсовской конструкции, где онтологически связанная власть оказывалась на службе купца, сохраняя за ним полную свободу рук. В электоральной системе подобное положение дел уже не было само собой разумеющимся. Сам факт ее наличия превращал несущий гоббсовский концепт общественного договора в бесполезную архаику, поскольку при выборной системе властная онтология и телеология, которые тот должен фиксировать в качестве неизменных, вполне легитимным образом могут кардинально меняться хоть с каждым электоральным циклом. Последнее, кроме прочего, не исключало того, что новая власть, как мифический Голем, однажды повернется против породившего ее купца и его критериев разумного.

Теоретическая возможность такого рода широких колебаний политической системы не только обнуляла сам смысл борьбы американцев

против британской метрополии, но и обесценивала провозглашенную Джоном Уинтропом идею создания Града на холме [678], свободного от постылой косности Старого света. Поэтому неудивительно, что, спасая свои идеалы, отцы-основатели Соединенных Штатов по итогам восьмилетней Войны за независимость обратились к двум смысловым источникам – просвещенческому опыту и истории Римской республики.

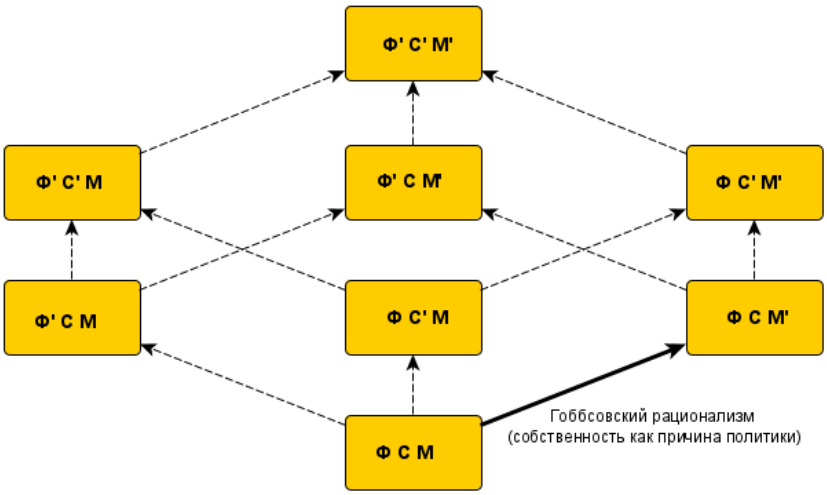


Схема 36. Эволюция мысли отцов-основателей США. Гоббсовский рационализм как отправная точка.

Само собой разумеется, что отправной точкой для осмысления политической реальности был обоснованный Гоббсом рационализм, с концептом собственности как причиной политики и политического. Иного в принципе и невозможно было ожидать от пуритан. Именно этот рационализм и лежит в основе выработанного ими когнитивного инструментария: в его рамках и концептуализируется внешний исторический материал. Поэтому вполне естественно, что французский опыт осмысливался ими как спорный, если не явно негативный: так, Александр Гамильтон, полемизируя с Томасом Джефферсоном и Джеймсом Мэдисоном, обвинял их в намерении создать в

[678] Судаков С. Американская исключительность. – М.: 2016. С.29.

Америке «французские обстоятельства» [679] . Неприемлемым в этих «обстоятельствах» ему представлялось не что иное, как ключевое для просвещенческой парадигмы категоричное противопоставление общества и государства, логично вытекавшее из вольтеровской первичности свободы как свободы от любых ценностей вообще и восходившего к Шарлю Луи Монтескье концепта государства как неизбежного узурпатора естественных прав индивида. Подобная модель резонно оценивалась им и его единомышленниками как ведущая к неоправданным внутренним издержкам и низкой эффективности.

Действительно, отсутствие сильной фигуры вождя, то есть централизованного государства, – кошмар для купца, нарушение разумного порядка, чреватое повторением негативного европейского опыта и упущенной выгодой, когда «свобода… будет повсеместно раздавлена постоянными армиями, с одной стороны, и постоянными поборами и налогами, с другой» [680] . По мнению отцов-основателей США, «судьба разъединенной Америки будет даже гибельнее, чем судьба Европы, в которой источники зла ограничены ее собственными пределами»[681]. Если же, напротив, в Америке «будет на все штаты одно правительство, тогда для основного объема нашей торговли потребуется охранять только одну сторону – Атлантическое побережье. Суда, приходящие прямо из иностранных государств с ценными грузами, в редчайших случаях предпочтут подвергнуться многим и серьезным опасностям, сопутствующим попыткам разгрузки до входа в порты»[682].

Но, получив «великое и существенное право регулировать внешнюю торговлю»[683], символическая фигура вождя неминуемо обретала ресурсы и для действий внутри страны. Соответственно, вставал вопрос: каким образом обеспечить такое устройство государства, которое позволяло бы безопасно

---

[679] Хайдекинг Ю. (ред.) Американские президенты. – Ростов-на-Дону: 1997. С.69.
[680] Федералист: Политические эссе А.Гамильтона, Дж.Мэдисона и Дж.Джея. – М.: 1994. С.274.
[681] Там же.
[682] Там же. С.96.
[683] Там же. С.285.

наделить правительство необходимыми полномочиями[684], иными словами, как сделать так, чтобы государство было достаточно сильным, чтобы защитить купца от угрозы извне, ибо защита «от внешней угрозы – самая могучая побудительная причина при проведении национальной политики», перед которой «со временем... померкнет даже самая горячая любовь к свободе»[685], и при этом не допустить экспансии возникающего тем самым полноценного института вождя и его критериев разумного внутри страны, то есть сохранить свободу купца?

Путь к решению этой проблемы был нащупан отцами-основателями США в практиках Римской республики, в лучшие времена которой сенат сохранял контроль над учрежденным им государством, направляя активность полководцев исключительно вовне и за счет добываемых ими ресурсов управляя внутренним порядком вещей. Не случайно при издании своего «Федералиста» авторы американской Конституции Мэдисон, Гамильтон и Джон Джей использовали псевдонимом Публий, имея в виду одного из инициаторов изгнания из Рима последнего царя Тарквиния, а затем – и одного из двух первых консулов Римской республики Публия Валерия Публиколу. Полемизируя с Монтескье, Гамильтон пытался обосновать возможность воспроизводства именно этой конструкции, полагая федеративный союз той конфигурацией, которая позволит сочетать внешнюю силу и внутреннюю слабость конструируемой власти, когда «маленькие республики наслаждаются своим собственным счастьем, а в отношении внешнего мира они, пребывая в ассоциации, имеют все преимущества больших монархий»[686]. О том, что ключевым для отцов-основателей было не что иное, как создание эффективного механизма внешней экспансии по римскому образцу, свидетельствуют и воспоминания современников о первом президенте США Джордже Вашингтоне: образовав на границе Севера и Юга «ничейный» округ Колумбия и заложив там город,

[684] Там же. С.165.
[685] Там же. С.67.
[686] Там же. С.76.

который впоследствии получит его имя, Вашингтон рассматривал его как «метрополию американской империи, простиравшейся далеко на запад до Миссисипи, включая области, которые <он> надеялся освоить с помощью судоходной компании Потомак, где… был акционером»[687].

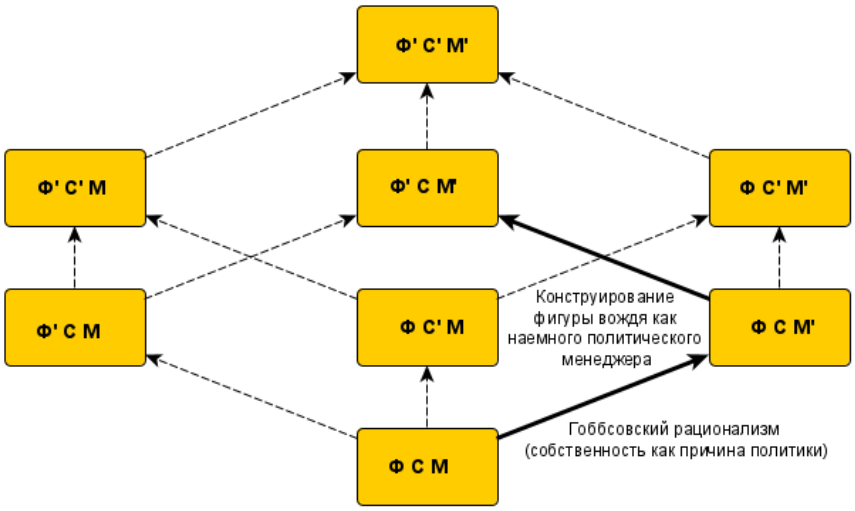


Схема 37. Эволюция мысли отцов-основателей США. Конструирование фигуры вождя.

Чтобы обеспечить подконтрольность конструируемого Голема – ведь, оставшись без руководства извне, тот, как известно, тут же впадает в панику, а затем и в буйство разрушения, – из римского опыта ими был взят принцип *divide et impera*. Он и становится онтологическим принципом, в первую очередь распространявшимся на чуждое для купца пространство политической власти: купец не может лично отправлять власть, но зато может сохранять на нее право собственности. Смысловое расширение гоббсовского концепта собственности осуществил Мэдисон: собственность у него предстает тотальным и единственно мыслимым онтологическим интегратором. Собственностью может быть все, это не только «земля, товары или деньги», но и «религиозные убеждения и продиктованные ими профессия и тактика… личная безопасность и свобода, свободное

[687] Хайдекинг Ю. (ред.) Американские президенты. – Ростов-на-Дону: 1997. С.66.

использование своих способностей и свободный выбор предметов, к которым он <человек> их применяет»[688]. Логичным образом собственностью должна быть и власть, и она должна принадлежать тем, кто владеет страной. В известной формулировке Гамильтона, бывшего «яростным сторонником олигархической республики»[689], эта установка звучала как «республиканское правление, свобода и собственность»[690].

Действительно, римский опыт показал, что сохранить собственность на делегированную сконструированному институту вождя власть возможно, если ее разделить. В результате римский принцип divide et impera легитимируется просветительским концептом государства как потенциального узурпатора естественных прав и свободы – но уже не свободы вообще, а свободы индивида, где главным индивидом, разумеется, является купец, чья свобода и должна быть защищена от потенциальных злоупотреблений государства, – утверждаясь в качестве всеобщего принципа институционального строительства. Это и разделение властей («сохранить свободу можно, лишь разделив и сделав автономными три главные ветви власти» [691] ; правительство «становится хорошим не в результате консолидации или концентрации власти, а в результате ее распределения»[692]), и контроль над исполнительной властью (последнюю «легче ограничивать, когда она находится в руках одного… умножение людей исполнительной власти скорее опасно, а не благоприятно для свободы», поскольку «объединение репутаций и влияния нескольких индивидуумов представляет большую угрозу свободе, чем репутация и влияние любого из них порознь»[693]), и институциональная невозможность «временного сговора законодательной и исполнительной властей» [694] ,

---

[688] Яковлев Н.1994. Послание в будущее // Федералист: Политические эссе А.Гамильтона, Дж.Мэдисона и Дж.Джея. – М.: 1994. С.20-21.
[689] Там же. С.10.
[690] Федералист: Политические эссе А. Гамильтона, Дж. Мэдисона и Дж. Джея. – М.: 1994. С.562.
[691] Там же. С.323.
[692] Джефферсон Т. Автобиография. – Л.: 1990. С.78.
[693] Федералист: Политические эссе А. Гамильтона, Дж. Мэдисона и Дж. Джея. – М.: 1994. С.465.
[694] Там же. С.182.

которую призван обеспечить и двухгодичный цикл обновления законодательного органа, и выстраиваемая система сдержек и противовесов («прежде чем такой переворот мог бы произойти, сенат… должен первым делом разложиться сам, затем разложить законодательные собрания штатов, затем палату представителей и, наконец, весь народ»[695]).

Логичным образом принцип *divide et impera* распространялся не только на власть, но и на легитимирующее ее общество, которое мыслилось отцами-основателями во вполне протестантском духе, то есть как воображаемая, конструируемая извне сущность. «Выборный деспотизм – вовсе не та форма правления, за которую мы боролись» [696] , – провозглашал Мэдисон, а всеобщие выборы опасны: как предупреждал Бентам, при определенных обстоятельствах они способны уничтожить «перевес аристократии», который «столь же естественен, как справедлив и необходим» [697] . Править же, разумеется, должен купец – при том что большинство (в тех случаях, когда оно возникает) с этим будет явно несогласно, хотя «постоянные обвинения в адрес богатых, высокорожденных и выдающихся не могут не вызвать отвращения всех думающих людей»[698].

Однако тут вставала серьезная проблема. Доминировавший протестантский рационализм исключал монополию на истину, возможность индивидуального общения с Богом превращала плюрализм в его основополагающий онтологический принцип. Очевидно, что в силу этого легитимация всей этой сложной институциональной конструкции могла оказаться недостаточной, ибо основы политической системы могли точно так же быть подвергнуты сомнению, особенно с учетом того, что вследствие «распрей соперничающих партий» предпринимаемые правительствами меры «слишком часто грешат против правил справедливости и прав меньшинства, тем паче что вводятся превосходящей силой заинтересованного и властного

---

695 Там же. С.421.
696 Там же. С.334.
697 Бентам И. Тактика законодательных собраний. – Челябинск: 2006. С.144
698 Федералист: Политические эссе А. Гамильтона, Дж. Мэдисона и Дж. Джея. – М.: 1994. С.563.

большинства» [699] . И тогда она еще раз была подкреплена все тем же принципом разделения: любое возникавшее большинство должно было трактоваться как угроза тирании и подвергаться немедленному расщеплению и дроблению. Такая установка, бесспорно, во многом диктовалось электоральной прагматикой: априорная делегитимация большинства и, напротив, утверждение меньшинств в качестве главного легитимного актора, помимо прочего, значительно повышают возможности контроля над избирательными кампаниями и их исходами. В результате дробление общества и всех аспектов его деятельности на все более мелкие индивидуализированные составляющие, столь ярко описанное Мишелем Фуко[700], заняло ключевое место в рационализме новой реальности. Впрочем, справедливости ради надо отметить, что такое дробление вполне логично, разумно и оправданно с точки зрения онтологии купца, в рамках которой индивид с его потребностями является единственно возможной и реальной сущностью, тогда как большинство всегда есть искусственное порождение.

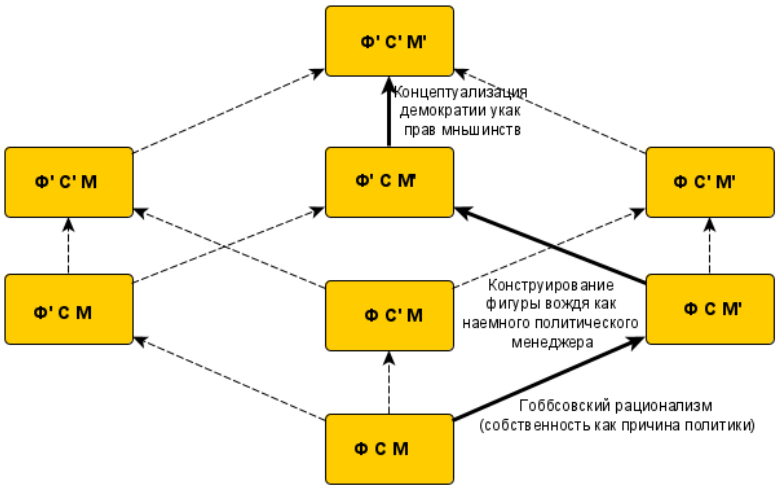


Схема 38. Концептуализация американской демократии как прав меньшинств.

«Если общий интерес объединит большинство, права меньшинства могут оказаться под угрозой, – доказывали Мэдисон, Гамильтон и Джон

[699] Там же. С.77.
[700] Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы. – М.:1999. С. 248–284.

Джей. – Против этого зла есть только два средства: первое – создать силу, независимую от большинства, то есть от самого общества, второе – разбить общество на такое большое число отдельных групп граждан, какое сделает любое объединение ради несправедливых целей маловероятным и, пожалуй, даже неосуществимым. Первое средство чаще в ходу у правителей, получивших власть по наследству или самих ее взявших. Защита эта не слишком надежна: сила, не зависящая от общества, может равно поддержать как несправедливые взгляды большинства, так и законные интересы меньшинства, а то и ополчиться против обоих. Второе средство будет воплощено в федеральной республике Соединенные Штаты. Пока вся власть в ней исходит и зависит от общества, само общество разделится на столько частей, интересов и групп, что правам отдельных граждан или меньшинства вряд ли сможет угрожать объединившееся заинтересованное большинство. При свободном правлении гражданские права должны быть в такой же безопасности, как и права религиозные. В первом случае их безопасность обеспечивается множеством интересов, во втором – множеством сект. В обоих случаях степень безопасности будет зависеть от числа различных интересов и числа сект, а это в свою очередь зависит от размеров территории страны и численности населения, подчиняющегося одному и тому же правительству. С этой точки зрения подлинная федеральная система может быть особенно рекомендована всем искренним и верным друзьям республиканского правления»[701].

Другим важнейшим институциональным форматом расщепления общества на меньшинства должна была стать представительная система. «В демократии… народные толпы лично исправляют обязанности законодателей» и «в силу своей непригодности для серьезных обсуждений и согласованных решений постоянно оказываются игрушками в руках честолюбивых чиновников», в то время как «в представительной республике,

[701] Федералист: Политические эссе А. Гамильтона, Дж. Мэдисона и Дж. Джея. – М.: 1994. С.349–350.

где… число представителей достаточно велико, чтобы чувствовать все страсти, владеющие толпой, и вместе с тем не столь велико, чтобы сделаться неспособным преследовать те цели, какие внушают эти страсти, средствами, предписываемыми разумом», народ сможет «употреблять все свое рвение и всю свою предусмотрительность, дабы обезопасить себя от славолюбия… этой ветви власти» [702] . И поскольку представительство будет «весьма полезным <для народа> в качестве необходимой защиты от собственных сиюминутных ошибок или заблуждений»[703], «полное исключение народа, который представляется общенародным собранием, из участия в правлении»[704] должно полагаться главным преимуществом Америки.

Собственно же внутренний порядок вещей, столь тщательно огороженный сложной институциональной конструкцией власти, мыслился отцами-основателями как безраздельное и ничем не связанное доминирование рационализма купца. Именно он и должен был определять логику действий сконструированного института вождя, которому надлежало быть «оплотом против иноземной угрозы, хранить мир между нами и попечительствовать нашей торговле и другим общим интересам» [705] , «обеспечивать свободы <Союза штатов> и обоюдную и всеобщую заботу о благосостоянии»[706].

NB! «Процветание коммерции ныне рассматривается и признается всеми просвещенными государственными мужами как самый полезный и в то же время самый производительный источник национального богатства и поэтому стало главным предметом их политических забот, – читаем мы в «Федералисте». – Умножая средства удовлетворения потребностей, поощряя введение и обращение ценных металлов, этих дражайших предметов людской жадности и предприимчивости, коммерция служит оживлению и укреплению каналов индустрии, убыстряет ее деятельность и умножает ее

[702] Там же. С.333.
[703] Там же. С.417.
[704] Там же. С.420.
[705] Там же. С.103.
[706] Там же. С.280.

плоды. Усердный купец, прилежный землепашец, изобретательный механик и работающий производитель – все категории людей с заинтересованным ожиданием и растущим рвением предвкушают приятное вознаграждение за свои труды»[707].

Таким образом, создавая свой Град на холме, американский купец построил новый порядок – разумеется, уже лишенный гоббсовской простоты и стройности, но тем не менее вполне воспроизводящий британский этатизм. Правда, отправление власти (вернее, контроль над ней) теперь становится постоянной функцией купца, от которой зависит его самосохранение, – и оно критическим образом связано с его способностью порождать и культивировать меньшинства. В результате власть купца «проявляет себя, завершает свой цикл, поддерживает свою целостность благодаря набору небольших разрозненных фрагментов одной и той же совокупности, единого объекта, общая конфигурация которого – это проявленная структура власти»[708].

Британская колониальная эпоха и политическая операционализация концептов Просвещения.

Как мы видели, гоббсовская политическая онтология предполагает вполне плодотворное сосуществование двух корпораций, купеческой и государственной, причем вторая оказывается на службе у первой. Воплощенным символом этого симбиоза с предписанными ролями стала британская Ост-Индская компания (ОИК), основанная в последний день 1600 г. указом дочери Генриха VIII Елизаветы I. Столь эффективный, в первую очередь в силу своей структурной простоты, политический дизайн не мог не обеспечивать Британии существенные преимущества перед странами остальной Европы и уже по этой причине непременно должен был сработать.

---

[707] Там же. С.94.
[708] Фуко М. Истина и правовые установления // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 2. – СПб.: 2005. С.65.

И он сработал – как отмечает Джованни Арриги, в «XVIII веке <это> превосходство было достаточным, чтобы позволить опоздавшим… завоевать некоторые наиболее богатые источники дани в распадавшейся империи Моголов – особенно Бенгалию – и тем самым выйти за рамки простого создания азиатской морской империи, как это имело место в случае с португальцами и голландцами»[709].

В гоббсовской конструкции британский купец обладал двойными преимуществами – подобно двуликому Янусу новой эпохи, ОИК могла сочетать инструменты купца и вождя. И, начав как классический купец, за золото скупавший индийские шелка и хлопок, ОИК все чаще действует уже как вождь, все больше переходя к прямому грабежу и в рамках его легитимации присваивая себе все новые функции государства. Так, в 1661 г. ОИК получила право объявлять войну и заключать мир, а четверть века спустя добилась права чеканить монету, организовывать военно-полевые суды и содержать собственные армию и флот[710]. Верхней же точкой этого процесса перерождения стал 1757 г., когда по итогам битвы при Плесси ОИК не только поставила во главе Бенгалии своего человека, но и вырвала себе право собирать там налоги.

Подобного рода джекпот, сорванный ОИК, коренным образом изменил дальнейшую судьбу Британии. Сумма награбленного была поистине гигантской: объем захваченного практически был равен годовому ВВП Британии, а вытребованное Ост-Индской компанией в качестве трофея право собирать налоги в Бенгалии позволило ей в период между 1757 и 1780 гг. варварски изъять у местного населения еще порядка пяти тогдашних ВВП Британии[711], что в денежном выражении составило сумму порядка 38 млн фунтов стерлингов[712].

---

[709] Арриги Дж. Долгий двадцатый век: Деньги, власть и истоки нашего времени. – М.: 2006. С.93-94.
[710] Парфенов И. Монополия и империя: Английские привилегированные компании и колониальная экспансия 80–90-х годов XIX в. – Саратов: 1980. С.9.
[711] Фурсов К.А. Держава-купец: отношения английской ост-индской компании с английским государством и индийскими патримониями. – М.: 2006. С.127-135
[712] Бонгард-Левин Г. История Индии. – М.: 1973. С.134.

Чуть ли не впервые в своей истории британская корона смогла расплатиться со своими долгами и обрела ресурс для финансирования промышленной революции. При этом индийский экспорт стал для ОИК фактически бесплатным – он с лихвой покрывался безжалостно собираемыми компанией налогами. Ограбление Бенгалии, до прихода англичан представлявшей собой процветающий экспортный центр, включенный в интенсивный товарооборот со всей Юго-Восточной Азией, обернулось для Индии деградацией всей экономики. Из экспортера готовой продукции она стала превращаться в поставщика сырья и импортера товаров, произведенных на британских мануфактурах. И если еще в 1814 г. соотношение между ее экспортом и импортом составляло в денежном выражении 1 млн 266 тыс. фунтов стерлингов к 316 тыс., то в 1833 г. она ввезла товаров на 1 млн 528 тыс. фунтов, а вывезла лишь на 109 тыс.[713] Беспощадное разграбление, впрочем, не могло продолжаться бесконечно, и предсказуемо завершилось страшным голодом 1769 года: от него в прежде процветавшей Бенгалии погибло порядка 10 млн. человек, около трети ее тогдашнего населения.

Эти потрясения стали для политического класса Британии, как раз в этот период пытавшегося справиться с войной за независимость североамериканских колоний, полноценным онтологическим шоком: завоеванное, оказывается, можно было очень легко потерять. Кроме того, были и внятные внутренние причины возникнувших вокруг ОИК проблем. Хлынувший в Британию поток золота и товаров неминуемо порождал внутри нее существенные дисбалансы, тем самым актуализировав вопрос о принципах распределения и узаконивания награбленного. Пробудилось британское государство и достаточно категорично, хотя и вполне в рамках купеческой мировоззренческой системы координат, заявило претензию на часть добычи. Купец, начавший действовать в парадигме вождя, с

[713] Айзенштат М., Гелла Т. Английские партии и колониальная империя Великобритании в XIX веке. – М.: 1999. С.66.

неизбежностью стал восприниматься британским государством как конкурент: «…Появился новый враг Компании, на этот раз уже не в лице конкурирующих компаний, а в лице конкурирующих министров и конкурирующей нации. Указывалось на то, что территориальные владения Компании были завоеваны с помощью британского флота и британских войск и что ни один британский подданный не может обладать верховной властью над какой-либо территорией независимо от короны. Министры и нация тех времен потребовали своей доли в чудесных сокровищах, которые, как тогда себе представляли, достались Компании в результате последних завоеваний. Котировки акций ОИК обрушились, вследствие чего та оказалась на грани разорения. В итоге Компания спасла свое существование лишь благодаря соглашению, заключенному в 1767 г., по которому она обязалась ежегодно вносить в государственную казну 400 000 фунтов стерлингов»[714].

Понятно, однако, что на процедурном уровне, простым выкупом, противостояние двух корпораций, ОИК и британского государства, могло быть в лучшем случае отложено, но не снято в принципе – и актуальнейший для ОИК вопрос легитимации вновь обретенной собственности остался подвешенным. Поэтому логично, что спустя некоторое время британский парламент вновь обратил свое внимание на ОИК, начав слушания по поводу методов и способов, которыми Роберт Клайв и Уоррен Хастингс установили в 1750–1770 гг. в Индии британский порядок вещей. «Целенаправленная политика, сочетавшая ставку на военную силу с использованием привычных для индийского общества институтов восточного деспотизма», подверглась жесткой критике, практически полностью лишившей вчерашних героев их славы[715]. По их итогам захвативший для Британии Индию Роберт Клайв превратился в весьма спорного героя вчерашнего дня и, будучи разжалованным общественным мнением, покончил с собой. Вскрывшиеся при расследовании практики «войн, насилия, и откровенного грабежа»

[714] Широкорад А. Британская империя. – М.: 2014. С.74.
[715] Грудзинский В. Великобритания и ее империя в середине XIX века: либерализм и проблема модернизации. – Челябинск: 2015. С.120.

предстали во всей их неприглядности[716], и ОИК надолго превратилась в символ коррупции[717]. В 1787 г. британский парламент принял так называемый «Индийский билль», отчасти поставивший ОИК под контроль государства, подтвердив право короля посылать войска в Индию и обязав ОИК по приказу правительства направлять туда свои вооруженные силы и оплачивать их содержание[718].

Это поставило акционеров ОИК, к тому времени уже вложившихся в промышленную революцию и, соответственно, более не имевших возможности вывезти свои богатства в третье место, перед вызовом, когда обоснование легитимности контролируемой ими собственности стало отнюдь не лишним. Серьезность этого вызова трудно переоценить: сомнительность обретенных богатств делала возможной их дальнейшую конфискацию и перераспределение, и давление со стороны государства неминуемо должно было нарастать. Вызов был тем сильнее, что дальнейшее существование ОИК требовало продолжения тех же сомнительных практик грабежа и коррупции в Индии. Правда, последнее неизбежно вело бы к нарастанию издержек – как гласит известный афоризм, на штыки можно опираться, но сидеть на них нельзя, и рано или поздно стоимость поддержания господства превысила бы доходы, этим господством приносимые. В свое время, оказавшись в аналогичной ситуации, испанцы нашли выход из положения, начав интенсивно инвестировать в христианизацию колонизированного населения, а тем самым – и в воспроизводство собственной онтологии в Южной Америке. И это инвестирование было столь эффективным, что его результаты чувствуются по сей день. У британского же купца, реализующего себя в Индии как вождь, особых идей этому поводу не было, и задача легитимации его в глазах местного населения – с тем чтобы то воспринимало складывающийся порядок вещей как разумный и естественный – явных решений не имела.

[716] Там же. С.120.
[717] Хазанов А. История Индийского океана (XVI–XIX вв.). – М.: 2015. С. 74–75.
[718] Там же. С. 80–81.

Попытки решить ее путем механического переноса британских бюрократических институтов оказались предсказуемо провальными – назначение в 1786 г. генерал-губернатором Бенгалии лорда Корнуоллиса, который должен был установить там «цивилизованное правительство» по британскому образцу, на деле привело лишь к усилению «военно-фискальной» практики, заложенной Клайвом и Хастингсом»[719]. Впрочем, если бы усилия Корнуоллиса вдруг увенчались успехом, это породило бы едва ли не бóльшую проблему, сделав целый ряд неинституционализируемых практик грабежа и подкупа заведомо невозможными.

Джеймс Милль: утверждение гоббсовского рационализма как языка описания колониальной политической реальности

Очевидно, что в условиях доминировавшей в Британии картины мира задача двойной легитимации ОИК – в Британии и в Индии – решению не поддавалась. Это, однако, не означало, что для ее решения не могла быть сконструирована иная онтология. Функцию жреца, взявшегося за это на первый взгляд безнадежное дело, принял на себя Джеймс Милль. Не нарушая и не оспаривая гоббсовскую этатистскую конструкцию, он выстраивает в ее рамках новое смысловое поле: если нельзя унифицировать нормы и практики, предполагающие уважение прав собственности в Британии и полное их отрицание в Индии, то нужно обосновать принципиальную онтологическую разницу этих пространств, каждому из которых соответствует своя система ценностей и свое наполнение разумного. И в своем фундаментальном трехтомном труде «История Британской Индии», изданном в 1817 г., он представляет такое обоснование, закладывающее онтологическую основу последующего прогрессизма и европоцентризма.

Там он во всех подробностях разбирается со всеми основными перипетиями истории ОИК в Индии, не упуская ни одного ее существенного поворота, по ходу столь же тщательно и скрупулезно описывая и устройство

[719] Грудзинский В. Великобритания и ее империя в середине XIX века: либерализм и проблема модернизации. – Челябинск: 2015. С.121.

индийской жизни. Правда, занятая им точка зрения, надолго утвердившаяся в качестве образца объективности, на поверку оказывается в высшей степени англоцентричной: индийская реальность рассматривается главным образом с точки зрения ее соответствия, или не соответствия, британской картине мира. В результате факты и события индийской истории изложены у Милля, как правило, *per se,* без особых попыток выявить их ценностную либо онтологическую логику, в силу чего индийская история в некий момент на самом деле начинает представляться читателю нагромождением курьезов и бессмысленностей. Эта часть текста заметно контрастирует со стройностью, глубиной и логикой авторских комментариев, экстраполирующих на местную реальность онтологическую метафору купца. В результате просвещенный читатель в некий момент обнаруживает себя соглашающимся с Миллем в том, что приход Ост-Индской компании при всех своих издержках все же в конечном счете явился исключительным благом для индийцев, спасшим их от них самих. Ведь Индия, как утверждает Милль, познала лишь первую стадию цивилизации, в силу чего и нуждается в том, чтобы ею руководили: ее собственные владыки не справились с этой задачей[720].

Предложенная им модель довольно проста: все, что не соответствует британскому образцу «свободного купца» или может препятствовать его деятельности, объявляется неразумным, отсталым и неразвитым. Заявляя, что индийцы находятся лишь на первой ступени цивилизации, рефлексирующий купец Милль обнаруживает свидетельства отсталости не в чем ином, как в развитых институтах вождя и жреца: оба они оцениваются им как источник деспотии, тирании и предрассудков. И поскольку Индия остановилась в своем развитии, а ее собственные владыки (низведенные ОИК до сервильного статуса) не смогли с этим справиться, цивилизаторскую миссию

[720] Айзенштат М., Гелла Т. Английские партии и колониальная империя Великобритании в XIX веке. – М.: 1999. С. 45-47

по обучению туземцев должна взять на себя Британия[721]. Впрочем, Милль убежден, что ничего нового для Индии в этом нет: «народы Индустана во все времена были объектом для нападения и завоевания», и Ост-Индская компания «была вынужденно втянута в эти войны. Помимо своей воли и совершенно неожиданно для себя <она> стала обладательницей огромной индийской империи. Отказаться от нее она уже не могла, так как в Индии не было реальных сил для управления ею»[722].

Надо отметить, что текст Милля отнюдь не является примитивным политическим памфлетом. Это весьма добросовестное, детальное, тщательное и скрупулезное описание всех известных англичанам сторон жизни Индии. Казалось бы, как при таком подходе представить страну, еще совсем недавно бесспорно превосходившую Англию по качеству товаров (как известно, Ост-Индская компания довольно долго могла лишь скупать индийские товары, будучи не в состоянии предложить в ответ какой-либо товарный эквивалент) дикой и отсталой «ордой варваров», познавшей только первую, «деспотическую» стадию развития[723]? И здесь на помощь Миллю приходит язык описания, предполагающий в качестве «нормальной» и единственно возможной протестантскую онтологию, где реальным существованием обладает лишь индивид, а общество есть не более чем механическое объединение индивидов. Понятно, что при таком угле зрения любые социальные институты, претендующие на часть свободы индивида, по определению оказываются источником деспотизма и порабощения.

Естественно, что возникающее в результате сугубо внешнее, процедурное описание основных политических, религиозных и социальных практик и ритуалов возможно лишь как нагромождение фактов, лишенных внутренней логики и взаимосвязи, что превращает их в набор экзотических странностей, если не нелепостей; и чем подробнее это описание – как,

---

721 Там же. С.45–46.

722 Цит. по: Айзенштат М., Гелла Т. 1999. Английские партии и колониальная империя Великобритании в XIX веке. – М.: 1999. С.79.

723 Айзенштат М., Гелла Т. Английские партии и колониальная империя Великобритании в XIX веке. – М.: 1999. С.45.

например, объемное, почти на сотню страниц, описание обрядов индуизма[724], – тем более курьезной и бессмысленной предстает общая картина. При этом странности, интерпретируемые как недоразвитость, Милль видит абсолютно во всем – и в системе землепользования, и в религии, и в обычаях и культуре[725]. Институты вождя квалифицируются им как отсталые уже просто потому, что они были в основном сокрушены ОИК; институты жреца – потому, что они культивировали ценности прежде всего общества, а не индивида. Примечательно, что объектом снисходительной критики и признаком «нецивилизованности» для Милля становятся и те законы Ману, которые регламентировали справедливость как экономическую категорию, предполагая, в частности, распределение прибыли по всей производственно-торговой цепочке и возможность регулирования цен со стороны власти в случае необходимости[726]. Логично, что в такой ситуации отдельной миссией Британии должно быть «раскрепощение духа индийского народа», «самой порабощенной части человеческой расы», «скованной деспотизмом и давлением религиозных предрассудков»[727].

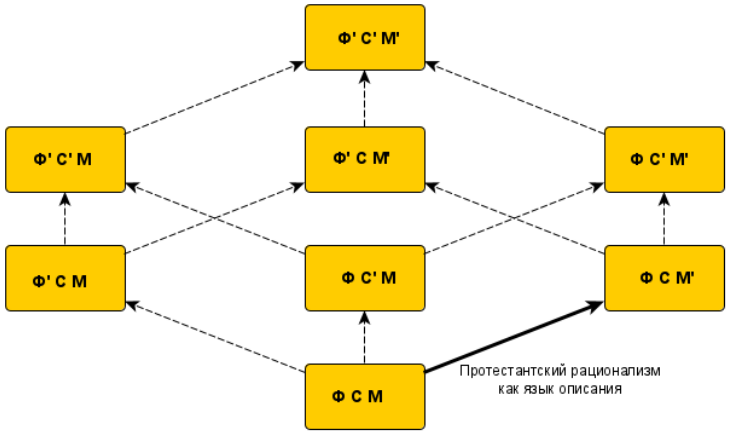


Схема 39. Джеймс Милль. Утверждение протестантского рационализма как языка описания колониальной реальности.

[724] Mill J. The History of British India. Vol. 1. L. 1817. P. 198–286.
[725] Айзенштат М., Гелла Т. Английские партии и колониальная империя Великобритании в XIX веке. – М.: 1999. С.45.
[726] Mill J. The History of British India. Vol. 1. L. 1817. P. 138–141.
[727] Грудзинский В. Великобритания и ее империя в середине XIX века: либерализм и проблема модернизации. – Челябинск: 2015. С.126.

Подобного рода политическая легитимация специфической двойной власти британского купца, его права на кардинально разные практики в колониях и в метрополии и его особой рациональности была воспринята в Британии как вполне убедительная. Был оценен по достоинству и ее творец: после выхода в свет «Истории Британской Индии» Милль был приглашен на работу в Ост-Индскую компанию как «человек большого интеллекта и литературных способностей», были приняты туда и его сыновья[728]. Тем самым был заложен фундамент для дальнейшей смысловой эволюции Pax Britannica.

Борьба с символической фигурой жреца

Значение этого фундамента трудно переоценить. Джеймс Милль по сути утвердил не просто британский язык описания колониальной реальности, применив его к описанию Индии, он утвердил метафору британского купца в качестве нормативного языка ее прикладной интерпретации. И если в рамках этой метафоры получилось убедительно классифицировать Индию как недоразвитое пространство, то это априори легитимировало любые действия купца в ее пространстве как «цивилизаторскую миссию», тем самым закладывая основу для позднейшей концепции «двум миров», развитого, т.е. субъектного, и развивающегося, т.е. объектного. Это самым решительным образом расширяло пространство свободы британского купца – что было возможно за счет пространства свободы локальных символических фигур жреца и вождя. В этом плане вполне логично, что в своем труде Джеймс Милль предпринимает уверенную атаку на фигуру жреца: применительно к Индии врагом главным врагом становится индуизм. И если сам Милль еще относительно сдержанно характеризует его влияние как явно аморальное[729], то уже его современник

[728] Айзенштат М., Гелла Т. Английские партии и колониальная империя Великобритании в XIX веке. – М.: 1999. С.46.
[729] Mill J. The History of British India. Vol. 1. London, 1817. P. 263-266, 277, 285-286

Уильям Уард решительно характеризует индусов как «наиболее разложившихся людей на земле»[730].

В практическом приложении дискредитация индуизма, и его решительное и бескомпромиссное осуждение в качестве «аморальной» религии стала основой для инициированной колониальной администрацией борьба с тайной сектой тугов, ритуальных душителей, члены которой, как утверждалось, совершали убийства простых путников в качестве жертвы мрачной богине Кали. Секта эта якобы существовала чуть ли не с XII века, а количество жертв ее деятельности за время присутствия британцев в Индии определалось администрацией Уильяма Бентинка минимум в 1 миллион человек. Генерал-губернатор Бентинк поставил перед собой благородную задачу искоренить секту ритуальных убийц и, применив весьма жесткие меры, к концу своего правления в 1835 году этой задачи фактически достиг. Этим он произвел неизгладимое впечатление на европейцев, чье воображение будоражила страшная секта, и навсегда вписал свое имя в историю гуманизма. История секты тугов хорошо известна, она отображена более чем в пяти десятках известных литературных произведений, включая творчество Конан Дойля, и в дюжине современных фильмов.

Правда, эта история, благодаря многочисленным художественным произведениям обретшая статус фактологической бесспорности, не подтверждается ни документами, ни каким-либо иными свидетельствами, которые могли бы ее подтвердить; в равной мере не обнаруживаются нормативные практики каких-либо ритуальных убийств и в индуизме. Судя по всему, речь шла о масштабной кампании колониальной администрации по дискредитации Индии и индуизма. «Очевидная дикость местных нравов» позволяла позиционировать в Британии и Европе любые дествия колониальной администрации как априорное благо, во внутреннем же обороте кампания по борьбе с тугами при желании позволяла обвинить в

[730] Ward, W. A View of the History, Literature, and Religion of the Hindoos Including a Minute Description of their Manners and Customs, and Translations from their Principal Works. Cambridge University Press, 2010.

принадлежности к тайной секте кого угодно[731]. Судя по всему, это и стало главным ноу-хау администрации Бентинка – под статью «тугов», грозившую повешением, как правило, подводился как «классический» криминал, так и политический протест[732]. Похоже, что британской администрацией в этом случае была творчески применена логическая формула «негативной свободы», заложенная Вольтером, и реализованная ВФР под названием «враг свободы»: при отсутствии критериев принадлежности к мистическим «тугам» доказать несправедливость предъявляемых обвинений принципиально невозможно, уликой может быть объявлено абсолютно любое действие обвиняемого.

Внедрение протестантизма: концепт меньшинств

Значение этого фундамента нового рационализма еще больше возрастает на следующем этапе, когда по мере исчерпания практик прямого грабежа ОИК берет курс на вовлечение туземцев в потребление продукции британских мануфактур. При организации сбыта механизмы прямого принуждения малоэффективны, затратны и ненадежны, тогда как инвестиции в социализацию, когда население колоний начинает приобретать ввезенные из метрополии товары, поскольку ставит их выше местных, отождествляя с прогрессом, напротив, окупают себя сторицей. Осуществляя эти инвестиции, Британия следовала логике Милля, наряду с мануфактурой экспортируя в колонии идеалы Просвещения. Распространение этих идеалов и становится главной цивилизаторской миссией Британии в отношении опекаемых ею народов.

Правда, предусловием их распространения оказывается протестантизм: для купца он важен в первую очередь как эффективный способ экспансии своей онтологии, расщепляющий общества на индивидуальные составляющие. И практически с тем же пылом, с которым Англия во времена

---

731 Chatterjee, A. “Thugs”, in Representations of India: The creation of India in the colonial imagination. London. Macmillan, 1998. P.128.

732 Schwarz H. Constructing the Criminal Tribe in Colonial India. Acting Like a Thief. Wiley-Blackwell, 2010. P.P. 25-35, 40-46

Генриха VIII эмансипировалась от католического Рима, Британия начинает нести рационализм «истинной религии» населению своих колоний. Первые серьезные попытки этого начинаются еще в 1813 с принятием обновленного Акта о Восточной Индии, призванного «вытащить азиатское население из состояния моральной слепоты». Акт широко распахнул двери Индии перед миссионерами, и учредил пост Индийского епископа. Процесс пошел, и в результате уже к 1832 году в Индии было уже 58 действующих миссий, доблестно сражавшихся против «сил тьмы»[733]. В 1836 г. парламентская комиссия по обследованию коренного населения в Британской империи постановила, что задача Англии заключается в распространении «до крайних пределов земли цивилизации, гуманности, мира, порядка и прежде всего знания истинного Бога»[734].

«Евангелическое стремление обратить Индию в христианство и либеральные усилия направить ее по пути капитализма слились в один поток, захвативший всю Британскую империю»; «прежний подход Компании к управлению Индией был заменен курсом на перестройку страны, ставшей лабораторией по реализации либеральных, евангелических и утилитаристских теорий»[735]. Многие священники «были действительно настроены весьма воинственно, воспринимая избранную стезю как борьбу сил света и тьмы, которая должна привести к искоренению «жестоких» религиозных верований индийцев и замену их христианством»[736]. Более того, конечной целью «евангелического проекта» провозглашалась полная «англизация» Индии», являющаяся, по утверждению лорда Уильяма Генри Кавендиш-Бентинка, «нравственным и интеллектуальным восстановлением индийского народа» посредством утверждения «нашего языка, нашего образования и, в конечном счете, нашей религии»[737]. Как заявлял по этому

733 Ferguson N. Empire: How Britain Made the Modern World. Penguin Books, 2008. P. 137
734 Грудзинский В. Великобритания и ее империя в середине XIX века: либерализм и проблема модернизации. – Челябинск: 2015. С.126.
735 Там же.
736 Там же. С.125–126.
737 Там же. С.129.

поводу один из ярых адептов этой политики Чарльз Тревельян, конечная цель англизации – сделать индийцев англичанами больше, чем сами англичане[738].

Таким образом, избавление от обычаев и суеверий, мешающих экономическому обновлению и духовной активности, о котором говорил уже сын Милля Джон Стюарт, в функциональной своей части было не чем иным, как вполне прагматичным расщеплением общества на меньшинства. Большинство – это всегда тиран, который от имени народа уничтожает индивидуальные свободы и права меньшинств. Дж.С.Милль рассуждал о «просвещенном меньшинстве» [739], исключение которого «диаметрально противоположно принципу демократии» [740], и о «рабской подчиненности партии большинства своей наименее достойной уважения части» [741]. При таком угле зрения выпадение индивида из общества представало его освобождением и обретением «истинной разумности». Свобода же в рамках купеческого рационализма – это в первую очередь свобода покупать и продавать. Правда, единственным очевидным результатом этого был устойчивый рост недоверия и сопротивления на местах, в итоге взорвавшийся в 1857-59 гг. охватившим всю Индию восстанием сипаев. Обнаружив себя на пороге полноценного «столкновения цивилизаций» [742], Британия предпочла отказаться от дальнейших попыток масштабного распространения протестантизма в Индии, а также и в иных колониях [743]. Таким образом, в формировании следующей ступени утверждения британской колониальной системы наступает «обратный откат»: попытки сокрушить индуизм и на его место внедрить протестантизм потерпели явный крах. «Рассыпать» индуистскую фигуру жреца, тем самым расщепив

738 Там же.
739 Милль Дж.С. Размышления о представительном правлении. – СПб.: 1863. С.140.
740 Там же. С.127.
741 Там же. С.135.
742 Ferguson N. Empire: How Britain Made the Modern World. Penguin Books, 2008. P. 137
743 Ibid. 138

индийское общество на слабо связанных друг с другом индивидов не получилось.

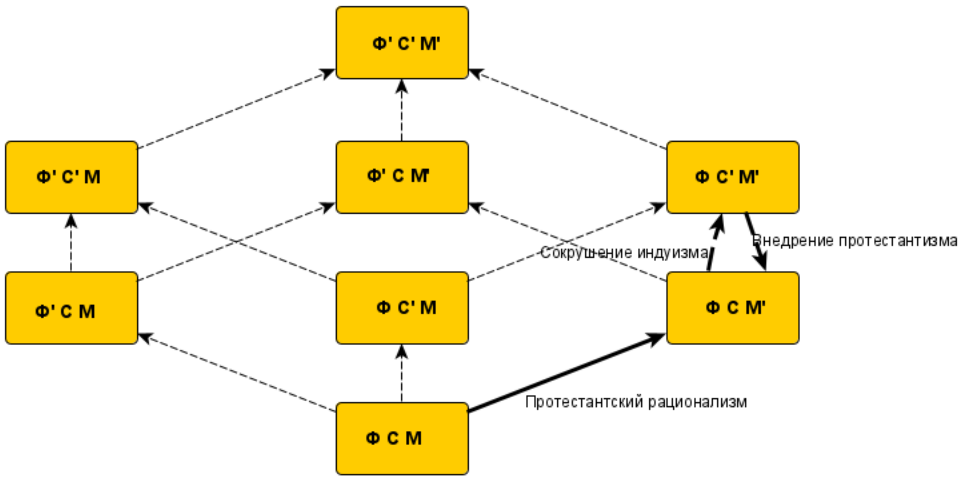


Схема 40. «Обратный откат»: коллапс попыток дискредитации индуизма и внедрения протестантизма.

Зарождение «секулярной религии»: концепт свободы торговли Джона Стюарта Милля

Впрочем, этот провал миссионерской деятельности не сильно повлиял на оформление империи британского купца. Та обрела свой фундамент еще до того, как тщетность попыток «сделать из аборигенов англичан»[744] путем превращения их в протестантов стала очевидной. Важнейшую роль в этом сыграл, – наряду, разумеется, с другими «манчестерцами», Ричардом Кобденом, Чарльзом Буллером и Уильямом Мольсвортом, – сын Джеймса Милля Джон Стюарт Милль. В историю он вошел в историю как один ключевых авторов концепции свободной торговли, фритрейда, парадоксальным образом и легшей в основу Британской империи.

[744] Грудзинский В. Великобритания и ее империя в середине XIX века: либерализм и проблема модернизации. – Челябинск: 2015. С. 214

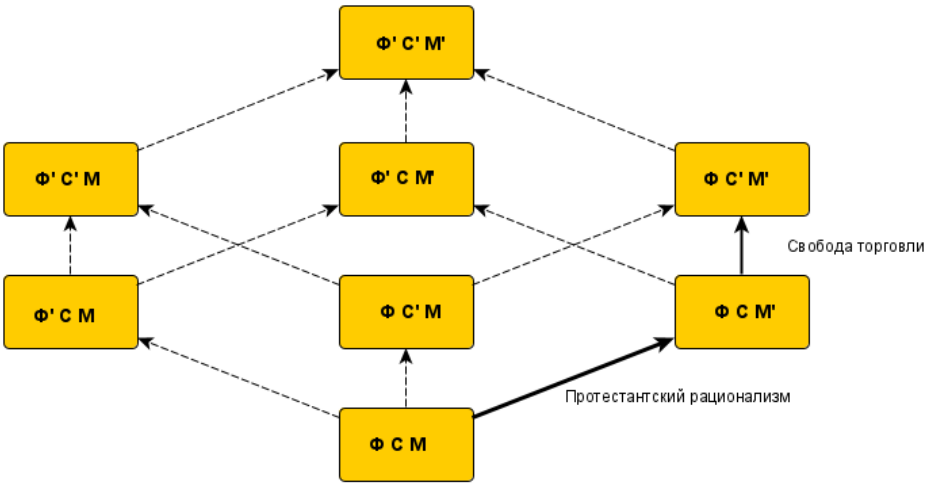


Схема 41. Свобода торговли Дж. С. Милля как создание секулярной ценности

Замена одной религии на другую всегда проблематична, поскольку не только несет с собой часто неподъемные издержки, но и сомнительна с точки зрения легитимности, что и показала история британского владычества в Индии первой половины XIX века. Но при этом ничего не мешает внедрению отдельно взятой ценности, «несущей» для внедряемой религии, которой к тому же можно придать самоценный и самодостаточный характер, никак с религией не связанный. Такой ценностью и стал концепт свободы торговли, разработанный многими авторами, но в большей степени, пожалуй, Джоном Стюартом Миллем.

Парадокс состоял в том, что концепция свободы торговли выглядела не только как самостоятельная и секулярная прагматическая ценность, она выглядела еще и абсолютно и последовательно антиимперской. Она предполагала отказ Британии от защищенной протекционизмом торговли с ее колониями; те получали право продавать свои товары кому угодно и по тем ценам, которые назначали сами, аналогичные права получала и сама метрополия. Иными словами, идея фритрейда в момент своего появления должна была звучать для тогдашнего британского политического класса как явная ересь и как опасная блажь интеллектуалов, которая могла закончиться

фактической утерей с таким трудом собранных колоний. Ведь было очевидно, что вслед за дарованием колониям «сверху» полной экономической свободы вполне могло последовать и требование «снизу» о свободе политической. Что не делало ситуацию понятней, Милль в большинстве своих текстов довольно туманно аргументировал необходимость перехода к новым принципам, оперируя соображениями общего плана, которые вовсе не конвертировались очевидным образом в политическую прагматику. В частности, он утверждал, что Британия первой из всех стран мира достигла зрелости, и пока никто, кроме нее, «не вырос из тарифов». Тем не менее, утверждал он, понимание того, что «открытые рынки обеспечивают отсутствие войны тарифов, рано или поздно станет всеобщим»[745], и эти принципы, в случае их провозглашения Британией, «будут восприняты остальными как возможные или приняты как желательные»[746].

Правда, ситуация заметно проясняется, когда Милль начинает оперировать экономическими аргументами. В частности, он отмечает, что Британия при переходе к свободе торговли в полной мере «получит преимущества от собственной уникальной культуры»[747], поскольку «свобода – это лучшее правление, лучшая безопасность для собственности, умеренные налоги, лучшее владение землей, общественное развитие, упадок привычек и суеверий, противоречащих эффективному индустриализму, рост интеллектуальной активности, и доступ иностранного капитала, который позволяет рост производства»[748]. «Уникальная культура» в этом контексте могла означать только то, что Британия де-факто к тому моменту обладала наиболее развитой промышленностью в мире, и в принципе не видела для себя конкурента.

---

[745] Mill, J.S.. Considerations on Representative Government, 1861. P. 314-315
[746] Mill, J.S.. Considerations on Representative Government, 1861. P. 315
[747] Ferguson N. Empire: How Britain Made the Modern World. Penguin Books, 2008. P. 138
[748] Ibid. P. 139

Такая асимметрия означала, что формально освобождая всех, фритрейд освобождал только Англию, позволяя ей избавиться от целого ряда политически мотивированных издержек. Действительно, при сохранении промышленного первенства Британии ее промышленные товары при сопоставимом качестве всегда и везде должны обходились дешевле аналогичных товаров любой другой страны, а значит, жители колоний и так должны были приобретать товары метрополии. А вот метрополия с введением свободы торговли как раз получала возможность легитимным образом отказаться от обязательств выкупать товары колоний, подыскав им более выгодную альтернативу на рынке. Как писала тогда британская пресса, «представляется полным абсурдом, чтобы Англия, которая хвалится своей способностью успешно конкурировать со всем миром в столь многих отраслях промышленности, полагала необходимым навязывать свои товары посредством фискального регулирования народам колоний, и без того имеющим сильнейшие стимулы для торговли с ней»[749].

Но главными, конечно, были не преходящие конъюнктурные, а куда более существенные структурные последствия, которые закладывали основу для будущей системы власти британского купца. Выигрыш внешних рынков британскими товарами означал не только немедленную прибыль, но и победу над конкурентами, которые в результате были вынуждены либо обанкротиться и уйти с рынка, либо встроиться в производственную цепочку британского победителя в качестве ресурсной базы, его младших партнеров, включенных в его систему разделения труда на его условиях[750]. Это структурно закрепляло рынки за британской промышленностью. Ровно это и обосновывалось «манчестерцами» как новый, более эффективный, и существенно менее затратного по сравнению с силовым способ удержания колоний в своей орбите. В частности, Кобден, говоря о громадных тратах на содержание колоний, характеризовал последние как неэффективные,

[749] Грудзинский В. Великобритания и ее империя в середине XIX века: либерализм и проблема модернизации. – Челябинск: 2015. С. 45
[750] Григорьев О. Эпоха роста. – М.: 2014. С. 27-60

единственная цель которых – это создание «фальшивого имиджа метрополии», которые к тому же не гарантируют их удержания военным образом – в то время как сохранение колоний посредством их привязанности[751] избавляет от ненужных трат и оказывается куда более результативным.

Обосновывая желательность такого развития ситуации для колоний, британский купец самым активным образом использует отмеченную нами выше возможность купца продвигать свои интересы в инвертированной форме, т.е. в форме защиты интересов покупателя. Так, он заявляет о свободе торговли как основе всех прочих свобод[752], а в качестве движения к освобождению декларирует стремление торговца и покупателя к свободе и от общества и от государства: чем меньше ограничений, тем больше выигрывают они оба. Собственно говоря, это вполне логично – но только для первого этапа. За счет сужения свободы остальных символических фигур жреца и вождя, т.е. перераспределения подконтрольного им ресурсного потока в свою пользу, купец может максимизировать свою прибыль, и за счет этого сбыть локальному покупателю свой товар дешевле. При этом британский купец, расширяя свою свободу, действует естественным для себя образом – он просто воспроизводит на новом месте в другом формате, но тем не менее тот же самый привычный для себя порядок вещей, которые начал закладываться в Британии еще Генрихом VIII. Правда, уже на следующем гармония интересов купца и покупателя закончится, и произойдет их расщепление: выгоды купца и покупателя не только перестанут совпадать, но и станут противопоставленными друг другу.

Механизмы этого тоже вполне очевидны: запущенные на первом этапе процессы деградации символических фигур вождя и жреца с неизбежностью породят эрозию социальных жизненных смыслов, что, в свою очередь, породит слом отдельных социальных механизмов, снижение степени

---

[751] Грудзинский В. Великобритания и ее империя в середине XIX века: либерализм и проблема модернизации. – Челябинск: 2015. С. 92-93

[752] Там же. С. 41

защищенности в рамках общества и, в конечном итоге, «рассыпание» общества на совокупность индивидов. В выигрыше, впрочем, продолжит оставаться та часть местных элит, что будет вовлечена в процесс разделения труда британского купца в качестве его младших партнеров, в то время как остальные локальные элиты, равно как и общество, начнут обнаруживать существенное ухудшение своего уровня и качества жизни. Что существенно, все эти социальные страты будут обнаруживать себя во все большей власти английского купца, причем сила последней будет прямо пропорциональна величине перенаправленных им на себя локальных ресурсных потоков.

В этом плане вполне логично и естественно, что Джон Стюарт Милль решительно атакует уже обе символические фигуры, и вождя, и жреца. Так, например, нападая на институты власти в Китае, он полагает безусловным покушением на свободу покупателя введенный ими запрет на продажу опиума[753]. И в этом он отнюдь не одинок: в Британии 1841 года опиумная война вообще подавалась как «крестовый поход», который должен «принести блага свободной торговли еще в одну восточную деспотию»[754]. Столь же бескомпромиссно он критикует и символическую фигуру жреца: естественным образом препятствием для свободы у него становится любая религия, опирающаяся на концепт общества, а не индивида, включая и христианство. В частности, Милль отмечает, что все этические максимы христианства «находятся в прямой оппозиции, приводящей к постоянному поиску компромисса между христианским вероучением и интересами и возможностями мирской жизни, когда первому отдается почтение, а вторым – реальная преданность»[755].

Эти умопостроения недолго остаются теоретическими. Политическая операционализация концепта свободы торговли происходит на волне промышленной революции, когда на ОИК стали давить обретшие силу и

[753]Mill J.S. On Liberty. Batoche Books Kitchener, 2001. P. 87-88
[754]Ferguson N. Empire: How Britain Made the Modern World. Penguin Books, 2008. P.165
[755]Mill J.S. On Liberty. Batoche Books Kitchener, 2001. P.39

нуждавшиеся в рынках сбыта промышленники[756]. «Бунт отстраненных от прибыльной торговли»[757] вылился в то, что Арриги впоследствии назвал «фритредерским империализмом»[758]. В Британии развернулась бескомпромиссная борьба за справедливость в отношении Индии, которая, по словам депутата палаты общин Джозефа Юма, «так угнеталась метрополией, как ни одна наша колония»[759]. Однако при ближайшем рассмотрении эта борьба за справедливость оказывается борьбой исключительно за свободу торговли. Так, Генри Данкли, баптистский священник и журналист, в эссе под символическим названием «Хартия наций» писал: «Свобода торговли, строго говоря, включается в индивидуальную свободу. Она есть часть той свободы действий, которая составляет неотчуждаемую собственность каждого человека[760]. А тот же Юм вполне категорично заявлял: «народы Индии такие же подданные Ее величества королевы, как и мы, как и жители Вест-Индии», а потому «не должно быть никаких ограничений в обмене продукцией между нами»[761].

Операционализация концепта свободы как свободы торговли открыла перед британским купцом воистину фантастические перспективы, впервые позволив объединить территориальную и финансовую экспансию, когда имперская дань, получаемая из колоний, вкладывалась во всем мире[762]. Вместе с концептом свободы купец нащупал инструмент, позволяющий ему открывать границы государств, получать контроль над обществами, противопоставляя их правителям, и выстраивать свою глобальную власть, никак не регламентированную международным правом: Вестфальская система, формально сохраняясь, de facto никоим образом не ограничивала

---

[756] Айзенштат М., Гелла Т. Английские партии и колониальная империя Великобритании в XIX веке. – М.: 1999. С.42.
[757] Там же. С.43.
[758] Арриги Дж. Долгий двадцатый век: Деньги, власть и истоки нашего времени. – М.: 2006. С.99.
[759] Цит. по: Айзенштат М., Гелла Т. Английские партии и колониальная империя Великобритании в XIX веке. – М.: 1999. С. 66.
[760] Цит. по: Грудзинский В. Великобритания и ее империя в середине XIX века: либерализм и проблема модернизации. – Челябинск: 2015. С. 41.
[761] Цит. по: Айзенштат М., Гелла Т. Английские партии и колониальная империя Великобритании в XIX веке. – М.: 1999. С/ 65.
[762] Арриги Дж. Долгий двадцатый век: Деньги, власть и истоки нашего времени. – М.: 2006. С.99.

купца, не являвшегося субъектом международных отношений и в силу этого оказывавшегося над любыми правилами. Либерализм впервые стал глобальным трендом, подкрепленным мощнейшими финансовыми потоками из Британии.

Конструирование «культа невидимой руки рынка»

Но все же Милль вошел в историю не только как бескомпромиссный критик всего, что стояло на пути свободы купца, а как один из ключевых авторов тех идей, которые и позволили британскому купцу выстроить его собственную империю. Та явилась логичным венцом развития его свободы, ее институализацией – и, что интересно, при этом по своей природе была не столько национальной, сколько классовой. Наверху формировавшейся социальной пирамиды оказывался вполне космополитичный по своему составу класс собственников, порожденный новой системой разделения труда между метрополией и колониями. Статус в новой системе обретался за счет принадлежности к новому элитному клубу, и был прямо пропорционален уровню включенности его обладателя в процесс торгово-финансового оборота коллективного британского купца.

Такой клубный принцип формирования новых элит логичным образом ставил вопрос о системе ценностей, которая бы обеспечивала лояльность клубу его новых членов. Вопрос этот отнюдь не праздный, и дело тут даже не в том, что от этой лояльности зависела функциональность всей цепочки разделения труда, т.е. возможность извлечения прибыли ее привилегированными участниками. Куда более существенным был тот момент, что лояльность клубу с неизбежностью противопоставляла локальные элиты их собственным обществам. Местные элиты, де-факто включенные в процесс разделения труда британского купца, превращались в игроков на британской стороне: они становились заинтересованными в дальнейшем разрушении локальных институтов вождя и жреца, поскольку степень их благополучия теперь прямо зависела от степени слабости этих

фигур. Такое положение дел с неизбежностью входило в противоречие практически с любой традиционной системой ценностей – ведь те, как правило, определяют смысл существования элит в их особой ответственности перед собственной политсистемой. Для переориентации этого ценностного выбора в пользу британского купца необходимо было не просто нейтрализовать локальную систему ценностей, но и создать ей эффективную альтернативу, которая позволила бы не только легитимировать деятельность включенных локальных элит в их собственных глазах и по отношению к их обществам, но и задать параметры их новой пробританской идентичности. В изрядной степени решению этих задач и способствует творчество Джона Стюарта Милля.

Такой ценностной альтернативой становится, по определению Арриги, безличная «метафизическая сущность мирового рынка» [763] : господство последней провозглашалось сторонниками фритрейда логичным и единственно возможным результатом «объективного хода истории» и неумолимой логики исторического развития и прогресса. Порождаемый этой метафорой дискурс оказывался куда более эффективным средством легитимации и самооправдания новых локальных элит, нежели прежде использовавшийся протестантизм: в отличие от последнего, он позволял убедительно обесценивать отрицаемые традиционные ценности. Рассмотрение их с точки зрения «разумности и прогресса» довольно легко позволяло их классифицировать в качестве предрассудочных, нерациональных и архаичных уже не только в глазах англичан, но и в глазах пробританской элиты локальных обществ, которые уже не столько переходили на английскую сторону, сколько просто оказывались «в завтрашнем дне».

[763] Арриги Дж. Долгий двадцатый век: Деньги, власть и истоки нашего времени. – М.: 2006. С. 99

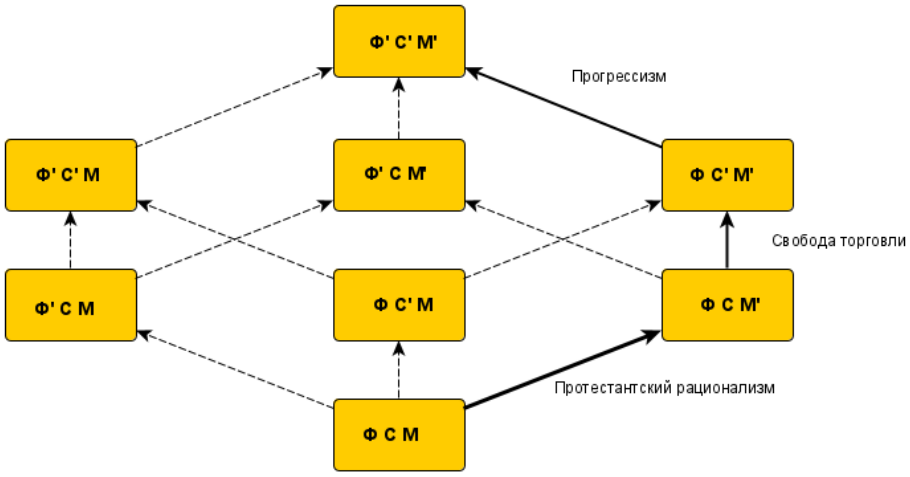


Схема 42. Оформление «культа невидимой руки рынка».

При этом Арриги на самом деле имел все основания назвать сложенную таким образом систему ценностей культом мирового рынка: ведь по сути речь шла о воспроизводстве той же принципиальной мировоззренческой конструкции протестантизма, с той существенной разницей, что теперь эта конструкция излагалась в подчеркнуто рационалистических и секулярных терминах. Последнее было критично: восстание сипаев, поставившее точку на попытках англичан вытеснить одну религию другой, лишний раз подтвердило правоту Макиавелли, как то отметившего, что «нет дела, коего устройство было бы труднее, ведение опаснее, а успех сомнительнее, нежели замена старых порядков новыми»[764]. Попытка замены одной религии на другую на практике оказалась провальной уже потому, что оперировала вещами однородовыми и равнопоставленными, где предпочтительность одного другому была неочевидной и спорной. А вот представление этой замены как логичного вытеснения мистического рациональным, современным – отжившего и предрассудочного совершенно убирало из этой ситуации драматизм, представляя ее в качестве естественного хода истории, само сопротивление которому априори бессмысленно. В свете этого вышеприведенный пассаж Милля по поводу христианства и его ценностей начинает играть новыми красками и обретает

[764] Макиавелли Н. Избранные сочинения. – М.: 1982. С. 316-317

новые, прежде неочевидные смыслы: ведь для него самого речь шла вовсе не об отказе от англиканства как такового, задача была лишь в о его изложении в секулярных терминах «объективной истории».

Экстраполяция метафоры купца с его легитимностью парадигмы обладания на международную реальность с присвоением ей статуса «объективного исторического развития» оказалась в высшей степени эффективной. Проблемная парадигма конфликтного противопоставления англиканства локальным системам ценностей была заменена парадигмой неконфликтного развития одного в другое как результата «естественной эволюции». Такого рода объективация выглядела тем более убедительной, что Британия, воспользовавшись статусом самого сильного игрока, ввела фритрейд в одностороннем порядке, тем самым просто поставив остальных перед фактом сменившихся правил игры: происходящее тем убедительней можно было представлять как результат действия «объективных законов», уже не оставлявших места для вопроса об ответственности локальных элит перед их собственными обществами. При этом свобода торговли в каждый момент времени была вещью очень хорошо просчитанной: даже во времена кризиса конца XIX века соотношение импортных и экспортных цен приносило Британии дополнительную выгоду в объеме как минимум 10% от общего оборота в 1870-1914 гг.[765], не говоря уже о куда более тучных ранних временах.

В практическо-политическом преломлении это означало еще и внедрение идеологии фритредерства, то есть свободной торговли, в качестве безусловной нормы и принципа международного права. Преимущества в виде мануфактурного производства, которыми на тот момент обладала Британия, в XIX в. утвердившаяся в качестве неоспоримого центра капиталистической системы, могли быть реализованы только за счет превращения колоний в масштабные рынки сбыта для дешевых товаров из

[765] Ferguson N. Empire: How Britain Made the Modern World. Penguin Books, 2008. P.245

метрополии. Но для этого требовалось сделать нелегитимными, убрать и даже запретить все ограничения и барьеры на пути британских товаров, которые могли бы противопоставить столь мощной товарной атаке колонии, – и идеология фритредерства, обосновывая справедливость «равной» конкуренции британского мануфактурного производителя и местного кустарного, ближайшей современной аналогией чему было бы обоснование справедливости и «равности» гипотетического боксерского поединка Майкла Тайсона и школьника, по сути, на институциональном уровне ликвидировала конкуренцию и закрепляла рынок за британским производителем.

NB! «Вестфальская система, – отмечает Арриги, – основывалась на принципе, согласно которому межгосударственная система не подчинялась никакой верховной власти. Фритредерский империализм, напротив, ввел принцип, согласно которому законы, действующие внутри и между государствами, подчинялись верховной власти новой, метафизической сущности – мировому рынку, управляемому своими „законами“, – предположительно наделенной сверхъестественной силой, которая превосходила силу римского папы и императора в средневековой системе правления. Преподнося свое мировое превосходство в качестве воплощения этой метафизической сущности, Британия успешно распространила свое влияние в межгосударственной системе далеко за пределы того, что было гарантировано степенью и эффективностью ее аппарата принуждения. Эта необычайная способность была проявлением гегемонии, то есть способности обоснованно заявлять о том, что экспансия британской державы отвечала не только британским национальным интересам, но и соответствовала «общим» интересам. В этом гегемонистском заявлении наиболее важно различие между властью правителей и «богатством народов», тонко проведенное в либеральной идеологии, которая пропагандировалась британской интеллигенцией. В этой идеологии рост влияния британских правителей по сравнению с другими правителями описывался в качестве движущей силы общего роста богатства народов. Свободная торговля могла подорвать

суверенитет правителей, но в то же самое время она увеличивала богатство… подданных или по крайней мере… состоятельных подданных. Ведь национальные сообщества, которые пришли к власти в обеих Америках и во многих частях Европы в ходе этих потрясений, были прежде всего сообществами собственников, озабоченных главным образом денежной стоимостью своих активов, а не независимой властью своих правителей. И эти сообщества стали «естественными» сторонниками британской фритредерской гегемонии»[766].

Маркетизация идеалов Просвещения означала, таким образом, выстраивание на основе декларируемых просвещенческих ценностей системы обмена «метрополия–колония»: передача идеалов имела функциональную нагрузку и являлась частью обмена, когда Британия обеспечивала сбыт своим товарам, навязывая колониям собственную картину мира. В ее рамках последние представали недоразвитыми, по сравнению с европейскими, обществами, которым, впрочем, предстояло повторить тот же эволюционный путь. Складывавшиеся обстоятельства оказывали на них как минимум двоякое воздействие: приобретая западные товары, колонии «приобщались к прогрессу», тем самым совершая цивилизационный рывок и в результате несколько сокращая цивилизационное отставание от Запада, но этот рывок был не чем иным, как включением их в британскую систему разделения труда в качестве «вечно догоняющей» периферии[767]. Другими словами, колонизация вполне может быть определена как «альянс филантропии и коммерческой выгоды»[768]. При этом переход Британской империи к принципу свободы торговли позволил отказаться от прежних «несвободных» форматов управления колониями. Так, вскоре после введения фритрейда за дальнейшей ненадобностью была ликвидирована в 1858 году скомпрометировавшая себя Ост-Индская компания.

---

[766] Арриги Дж. Долгий двадцатый век: Деньги, власть и истоки нашего времени. – М.: 2006. С.100–101.
[767] Григорьев О. Эпоха роста: Лекции по неоекономике. Расцвет и упадок мировой экономической системы. – М.: 2014. С.222.
[768] Следзевский И. Цивилизационное основание и культурная логика трансформации британского мира в империю // Пегушев А.М., Сергеев Е.Ю. (ред.) Британская империя в XX веке. – М.: 2010. С.24.

Собственно, концепции прогрессизма и мирового рынка, представлявшие собой идеологический стержень «фритредерского империализма»[769], и стали форматом инвестирования британского купца в культуру, которое и легло в основу его имперского строительства. В результате этих инвестиций метафоры протестантизма, оставаясь неизменными, избавляются от религиозного обоснования, и обретают рационалистическую упаковку. По сути это и стало новой «религией свободы», ее «лучшим пониманием», «лучшим из возможных на протяжении всего своего существования»[770], о котором и писал Милль. Арриги по этому поводу отмечал, что «фритредерский империализм …ввел принцип, согласно которому законы, действующие внутри и между государствами, подчинялись верховной власти новой, метафизической сущности – мировому рынку, управляемому своими «законами», – предположительно наделенной сверхъестественной силой, которая превосходила силу Римского папы и императора в средневековой системе правления. Преподнося свое мировое превосходство в качестве воплощения этой метафизической сущности, Британия успешно распространила свое влияние в межгосударственной системе далеко за пределы того, что было гарантировано степенью и эффективностью ее аппарата принуждения[771]». В сочетании с заморской территориальной экспансией и развитием промышленности, производящей средства производства у себя в стране, эта политика стала мощным инструментом управления всем миром-экономикой[772], где «право собственников стремиться к получению богатства было поставлено не только выше абсолютных прав правления правителей, но и старых прав на получение средств к существованию неимущими классами»[773].

---

769 Gallagher, J. and R. Robinson. The Imperialism of Free Trade. // Economic History Review, 2nd series, Vol. VI, No. 1., 1953

770 Ferguson N. Empire: How Britain Made the Modern World. Penguin Books, 2008. P.138

771Арриги Дж. Долгий двадцатый век: Деньги, власть и истоки нашего времени. – М.: 2006. С. 99

772Там же. С. 99-100

773Там же. С. 109

Поланьи, деконструируя новый культ «невидимой руки рынка», отмечал, что его парадигма, являясь переводом политического и социального в термины метафоры купца, т.е. максимально широкой экспансией категории товара, предполагала тотальную замену идеальных стимулов развития материальными. Так, именно эта система ценностей впервые в истории Европы превратила голод и прибыль[774] в мотивы социального действия, которые вытеснили прежде актуальные мотивы статуса и престижа[775]. Что интересно, Поланьи в этом плане отмечает, что либерализм и марксизм на дел куда более родственны друг другу, нежели кажется, по сути они существуют в рамках одних и тех же метафор, смыкаясь «в части интерпретации мотивов, вытекающих из материальных побуждений»[776]. И «если раньше экономическая система была укоренена в социальных отношениях, то теперь социальные отношения оказались укоренены в экономической системе. Если раньше уровень доходов определялся занимаемой должностью и положением в обществе, то теперь они определяются доходами» [777] . Утверждение метафоры купца в качестве доминирующей Поланьи характеризует как «гипостазию человека», как «роковой разрыв материального и идеального, где повседневность отдана материальному, воскресенью – идеальному», где повседневность отдана «голоду и выгоде», а в воскресенье вытеснены «жалость, долг и честь»[778].

Выделяя этапы становления нового культа, Поланьи определяет три волны распространения категории товара на нетоварные вещи. Так, это превращение в товар земли и труда[779], последнее стало возможным с отменой в Британии закона о бедности[780] в 1834 году, который поставил человека перед выбором между трудом и голодной смертью, это закон о банках 1844 года, и это отмена хлебных законов в 1846 году. В результате возникли три

[774] Поланьи К. Избранные работы. – М.: 2010. С.27.
[775] Там же. С.26-27
[776] Там же. С. 33
[777] Там же. С.27
[778] Там же. С.28
[779] Там же. С.34
[780] Там же. С.38

основополагающих заповеди нового культа – что стоимость труда определяется рынком, что объем денежной массы должен регулироваться автоматически, и что товары должны перетекать из страны в страну свободно, невзирая на последствия [781] . Естественным образом новые ценности были противопоставлены тем ценностям, что были прежде значимы в рамках парадигм доминирования символических фигур вождя и жреца: так, «честь и достоинство, гражданские обязанности и нравственный долг, даже самоуважение и правила приличия оказались несущественными»[782].

При этом, как уже отмечалось, говорить об «объективном» характере законов «нового культа» не приходилось: по сути, речь шла об извлечении метрополией экономического эффекта за счет подчиненных территорий. Так, практические последствия британской свободы торговли для экономик колоний были попросту фатальны. Фергюссон пишет, что распространенное Британией фритрейда на Индию в 19 веке «открыло местного производителя смертельной конкуренции с Европой, в то время как независимые США огородили свою зарождавшуюся индустрию стеной тарифов». В итоге в 1896 году индийские ткачи смогли поставить на рынок всего 8% от потребляемой Индией одежды[783].

Правда, у всего всегда есть своя цена. Подобная система обмена не могла не иметь последствий и для Британии – в виде того, что Арнольд Тойнби называл «грехом фарисейства»: «Когда две или более цивилизаций вступают между собой в контакт, они чаще всего обладают разными потенциальными силами. Человеческой природе свойственно пользоваться своим превосходством. Поэтому и цивилизация, осознавшая свое превосходство над соседями, не преминет прибегнуть к силе, пока эта сила есть. Представители агрессивной цивилизации, успешно проникшей в чужую социальную систему, уподобляются надменному фарисею, благодарившему

[781] Там же. С.39
[782] Там же. С. 40
[783] Ferguson N. Empire: How Britain Made the Modern World. Penguin Books, 2008. P.217

Бога за то, что он не такой, как другие. Однако судьба иронична. Самовозвышение, бессознательно выливаясь в унижение других, приводит к отрицанию равенства человеческих душ. Невозможно, совершив грех отрицания человека в другом, не дегуманизировать тем самым самого себя»[784].

Тот факт, что британскую империю строила купеческая корпорация, во многом объясняет парадоксы и странности британского имперского строительства, когда на основе замкнутой и не жалующей государство нации вдруг возникла империя. Мы уже отмечали, что купец всегда партикулярен, он думает о выгоде, а она индивидуальна. С ним возможно партнерство, он может создать свою корпорацию, но эта корпорация по-прежнему будет воспринимать внешний мир исключительно как объект извлечения прибыли. Отсюда – внутренняя отчужденность англичан от колониальных народов[785]: англичане всегда стремились «отгородиться барьером от мира или отгородить мир от себя», демонстрируя культурную самодостаточность и отсутствие потребности в диалоге[786]. Дело в том, что каждая отдельно взятая колония, по сути, представляла собой коммерческую корпорацию, которая смотрела на мир глазами Дж.Милля, то есть как на нелепый набор курьезов – и источник прибыли. Объектное восприятие всегда разрушительно, и в первую очередь в плане крайнего сужения жизненных смыслов, которые редуцируются до простейших.

Кроме прочего, этим объясняется тяжелая адаптация английских колонистов к жизни на родине – освободившись от «бремени белого человека», они, как правило, не находили себе места в Британии и в новой реальности по-прежнему отождествляли себя с миром своей колонии[787]. Здесь же причина зависти отдельных англичан к католикам-французам, которым не надо было добывать материальные доказательства своего

---

[784] Тойнби А. Постижение истории. – М.: 2002. С.467.
[785] Следзевский И. Цивилизационное основание и культурная логика трансформации британского мира в империю // Пегушев А.М., Сергеев Е.Ю. (ред.) Британская империя в XX веке. – М.: 2010. С.25.
[786] Там же. С.30.
[787] Там же. С.30.

спасения. Как писал в своих заметках один британский колонист, знакомый с ситуацией во французской части Индии, «французы свободны от того исключительного и нетерпимого духа, повсюду превращающего англичан в замкнутую касту <...> Это глупая, угрюмая национальная гордыня, примеры которой я вижу ежедневно, принесет нам много вреда в этой стране <...> Мы исключаем местных жителей из нашего общества, и обычно в разговоре с ними у нас постоянно присутствует оскорбительный и высокомерный тон»[788]. Кажущаяся эфемерность Британской империи[789] была обусловлена тем, что эта империя в действительности представляла собой совокупность «взаимосвязанных мини-империй»[790] – купеческих корпораций, которые по мере падения прибылей просто переложили свои издержки на государство, доверив их «централизованной власти метрополии»[791].

Становление концепта демократизации.

Следующий этап операционализации концептов Просвещения приходится на начало XX столетия, когда Pax Britannica исчерпал ресурсы своего развития: рынки насытились, и свобода торговли утратила статус «непререкаемого экономического евангелия»[792], поскольку несла теперь уже не столько обогащение имущих слоев, сколько обнищание широких масс. Естественным образом это породило разочарование в британской свободе торговли, самозамыкание государств и вытекающий отсюда всеобщий протекционизм, ставший одной из важнейших причин Первой мировой войны, бывшей de facto войной за передел мира.

Именно в момент этой всеобщей европейской схватки сохранявший собственность на власть в Америке купец увидел для себя шанс вырваться

---

[788] Грудзинский В. Великобритания и ее империя в середине XIX века: либерализм и проблема модернизации. – Челябинск: 2015. С. 128.
[789] Следзевский И. Цивилизационное основание и культурная логика трансформации британского мира в империю // Пегушев А.М., Сергеев Е.Ю. (ред.) Британская империя в XX веке. – М.: 2010. С.30
[790] Там же. С.28.
[791] Там же. С.26.
[792] Маркс К. Капитал: Критика политической экономии. Т. 1. Кн. 1. – М.: 1983. С.26.

вперед. Вудро Вильсон, изначально рассчитывавший выстроить по итогам войны «союз центров белой расы» в лице США, Англии и Германии (идея «сверхтриумвирата» была актуальной вплоть до 1915 г.)[793], по ходу развития событий обнаружил возможность резко повысить ставки и стать архитектором нового мирового порядка. Под этими амбициями были весомые финансовые основания – Соединенные Штаты были главным кредитором Антанты, уже в 1914 г. сумма выданных ими кредитов достигла 2 млрд долларов[794], а два года спустя количество перешло в качество, и превышение американского экспорта над импортом увеличилось, по сравнению с 1914 г., в пять раз[795]. И в 1916 г. Вильсон смог уверенно заявить: «Мы должны играть бóльшую роль в мире <…> Нам в значительной мере приходится финансировать мир, а тот, кто финансирует мир, должен понимать его и управлять им по своему знанию и разумению»[796].

Корпоративизм как основа экспансии

Предлагавшееся Вильсоном переустройство, впрочем, было не чем иным, как экстраполяцией принципа *divide et impera* на мировое политическое пространство. Главным его инструментом был концепт национальных государств – «пробуждение народов», горячо поддержанное США, открывало путь к расщеплению конкурентов, каковыми Вильсон считал «главенствующие в мире шесть великих стран Европы» и европоцентристский мир в целом, которому и предстояло стать объектом трансформации[797]. В результате Вильсон выступил пламенным проповедником раздела «великой Европы» на национальные составляющие: «мир должен быть правом народов, а не правительств – правом народов, великих и малых, слабых или могущественных, – их реальным правом на

---

[793] Уткин А. Дипломатия Вудро Вильсона. – М.:1989. С. 71, 130.
[794] Там же. С. 66.
[795] Гершов З. Вудро Вильсон. – М.: 1983. С.108.
[796] Цит. по: Гершов З. Вудро Вильсон. – М.: 1983. С.109.
[797] Уткин А. Дипломатия Вудро Вильсона. – М.:1989. С. 41.

свободу, безопасность и самоуправление»[798]. Чтобы быть прочным и окончательным, этот раздел нуждался в институционализации – и для этого была необходима «ассоциация наций, приверженных идее защиты целостности каждой; покушение одной из наций на существующее положение дел должно вызвать отпор всех прочих стран; речь идет о том, чтобы наказание следовало автоматически»[799].

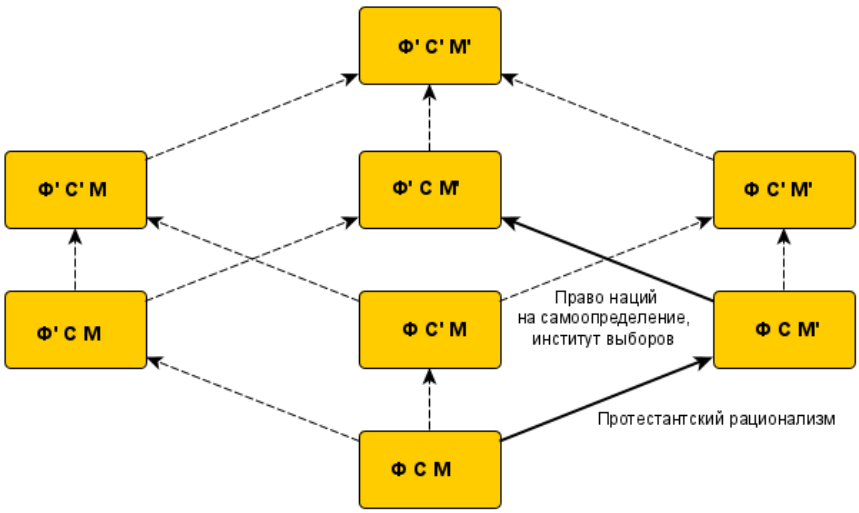


Схема 43. Оформление права наций на самоопределение и института выборов как критериев демократии.

Оставляя за скобками иные аспекты культивирования национальных государств в качестве единственно «современной» нормы, следует констатировать, что с точки зрения экономики рационализм Вильсона был абсолютно прагматичен и предполагал институциональное закрепление экспансии американского купца: расщепление империй на национальные составляющие a priori разрушало сложившуюся в них систему разделения труда, заведомо понижая уровень технологичности производимой продукции вследствие распада прежних производственных контуров[800]. В подобной ситуации, как отмечает Олег Григорьев, все производители

[798] Там же. С. 163.
[799] Там же. С. 43.
[800] Григорьев О. Эпоха роста: Лекции по неоэкономике. Расцвет и упадок мировой экономической системы. – М.: 2014. С.22, 82–87, 221–222.

непродовольственной продукции с неизбежностью оказываются в глубоком и затяжном кризисе – что в очередной раз продемонстрировал распад Советского Союза, случившийся в конце XX в.[801] В начале же XX столетия этот тренд подрывал основы Pax Britannica, делая протекционизм единственно мыслимой экономической реальностью и тем самым закрепляя снижение качества жизни в Европе. Но целью Вильсона было, разумеется, не столько уничтожение мощи и влияния Британии, сколько захват ее рынков и интеграция их уже в американскую систему разделения труда. Казалось бы, протекционизм исключал возможность такого поворота событий, однако Соединенные Штаты нашли к нему замечательную «отмычку» в виде корпоративизма, превратив в главный предмет своего экспорта не товары, а корпорации.

NB! «При переходе к транснациональной экспансии после завершения внутриконтинентальной интеграции, – пишет Арриги, – американские корпорации стали «троянскими конями» на внутренних рынках других государств в вопросе мобилизации иностранных ресурсов и покупательной способности для своей бюрократической экспансии. Американский корпоративный капитал, таким образом, получал двойную выгоду от протекционистского движения, которое нанесло сокрушительный удар по британскому мировому рынку. Во-первых, он получал выгоду от своего контроля над самой динамичной и самой защищенной из всех национальных экономик, на которые был разделен мировой рынок; и, во-вторых, он получал выгоду от своей лучшей способности при помощи прямых иностранных инвестиций нейтрализовать и превращать в преимущество протекционизм других стран»[802].

Реконцептуализация свободы

[801] Там же. С.222.
[802] Арриги Дж. Долгий двадцатый век: Деньги, власть и истоки нашего времени. – М.: 2006. С.373–374.

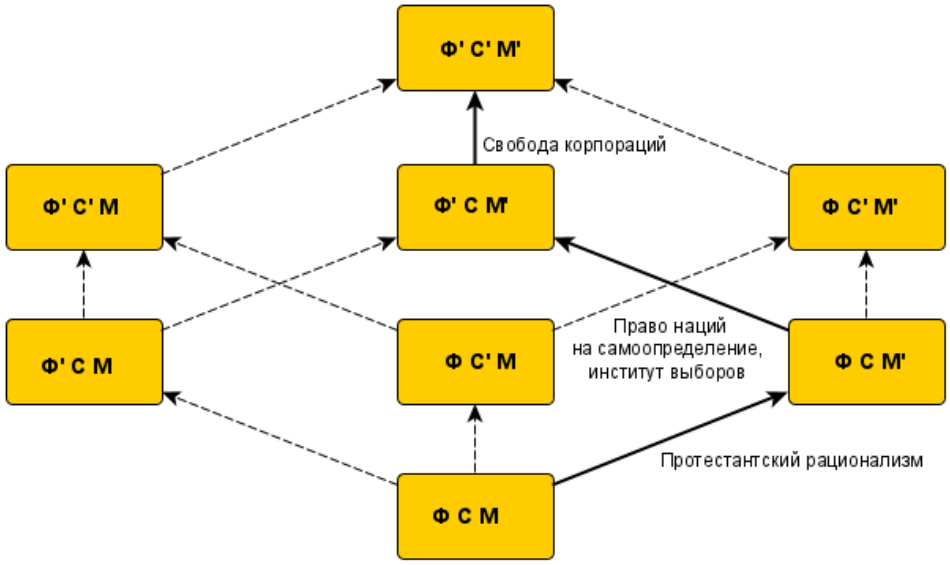


Схема 44. Определение американской свободы корпораций как завершение становления концепта демократизации.

Понятно, что американская модель требовала реализации иных идеологических установок, нежели британская фритредерская концепция. Корпоративизм существенно меняет структуру разделения труда между колониями и метрополией: уже не товары метрополии обмениваются на ресурсы колоний, а труд населения колоний – на долю в прибыли от реализации конечного продукта. Другими словами, в рамках корпоративистской модели население контролируемых территорий должно участвовать не только и даже не столько в потреблении, сколько в производстве товаров и благ, причем от него требуется уже вполне квалифицированный труд. Отсюда – необходимость иного типа социализации: на смену характерной для Pax Britannica сопричастности прогрессу через приобретение ассоциирующихся с ним товаров приходит сопричастность прогрессу за счет личного участия в их производстве. И в этом плане столь активно пропагандировавшаяся Вильсоном национальная идентичность неизбежно оказывалась лишь ступенью на пути дальнейшего дробления: со временем она тоже должна была расколоться, уступив место идентичности корпоративной. И действительно, британская семантика

концепта свободы как свободы покупать в дальнейшем вытесняется иной – свободой, которую может предоставить своим сотрудникам корпорация, вершащая глобальный бизнес. Иными словами, поднимаемая «на щит» свобода индивида на поверку оказывается той же инвертированной свободой купца, только теперь корпоративного.

NB! Контуры этой новой идентичности (как они виделись ему в начале 90-х прошлого века) ярко обрисовал Жак Аттали: «Покончив с любой национальной «привязкой», порвав семейные узы, заменив все это миниатюрными микропроцессорами, которые предоставят людям возможность решать многие проблемы, связанные с сохранением здоровья, образованием и личной безопасностью, такие граждане – потребители из привилегированных регионов мира превратятся в «богатых номадов». Они смогут принимать участие в освоении либеральной рыночной культуры, руководствуясь при этом своим политическим или экономическим выбором, они будут странствовать по планете в поисках путей использования свободного времени, покупать информацию, приобретать за деньги острые ощущения и такие товары, которые только они могут себе позволить, хотя и будут испытывать тягу к человеческому участию, тоску по уютной домашней обстановке и сообществу людей – тем ценностям, которые прекратили свое существование, так как их функции устарели»[803].

Все эти сдвиги были концептуализированы в многочисленных теориях демократизации. Прагматика нормативной политической архитектуры, правда, не претерпела принципиальных изменений: ее главной целью по-прежнему была защита расширяющего свое влияние купца от символических фигур вождя и жреца, чья власть a priori объявлялась если не тиранией, то авторитаризмом. Фигура жреца осталась виртуальной, но роль протестантизма, в значительной мере утратившего свою релевантность с наступлением секулярной эпохи, функционально взял на себя концепт прав и

[803] Аттали Ж. На пороге нового тысячелетия. – М.: 1993. С.8.

свобод человека. Именно они и превращаются в главную ценность, определяющую основные смыслы концепта демократии в период глобального доминирования американского купца. Фигура же вождя теперь конструируется выборами, и электоральные процессы становятся во многом управляемыми – во-первых, ввиду расщепления обществ на индивидуальные составляющие, институционально исключающие возникновение руссоистской «воли народа», а во-вторых, потому, что для проведения электоральной кампании необходимы ресурсы, вложить которые в состоянии лишь купец. Таким образом, институт выборов приобретает два измерения: в публичном измерении он является конкуренцией кандидатов, в ресурсном – конкуренцией инвестировавших в кандидатов корпораций.

По мере расширения избирательного права участие купца в политическом процессе приобретает все более опосредованный характер, и если отцы-основатели Соединенных Штатов еще могли обосновывать власть как логичное продолжение права собственности, то уже в XX в. купец надежно уходит в тень, предпочитая действовать в качестве нанимателя символической фигуры вождя, то есть инвестора в предвыборную кампанию. Интересно, что этот постепенный уход купца за кулисы политической сцены коррелирует с выделением все новых и новых привилегированных меньшинств, наличие которых позволяет создавать не только новые рынки, но и соответствующие публично-политические дискурсы и тем самым сохранять власть при ограниченных вложениях ввиду отсутствия необходимости завоевывать симпатии абсолютного большинства. В течение XX в. эти меньшинства последовательно концептуализируются либо как угнетенные, лишенные прав по факту рождения, которое нуждаются не только в восстановлении исторической справедливости, но и в

предоставлении специальных привилегий [804] , либо как особо информированные, активные[805] и т.д.

При этом волны демократизации – их в XX в. было три – существенно различаются по своему семантическому наполнению. Так, первая волна, прокатившаяся после Первой мировой войны, с подачи Вильсона во многом оказалась «мягкой посадкой» Британской империи. Рациональное измерение свободы в ее контексте сводилось в первую очередь к высвобождению наций и деконструкции империй, превратившихся в символ угнетения. Новая национальная реальность была институционализирована Лигой Наций, которая, по идее, должна была зацементировать новую реальность. Главным признаком и атрибутом демократии стал институт выборов, в котором, помимо прочего, видели механизм, позволяющий формировать единую политическую нацию, охватывающую все классы, тем самым снимая взрывоопасный раскол на управляющих и управляемых.

Вторая волна демократизации во многом была реакцией на возникновение биполярного мира, точнее, на воплощение в СССР по сути руссоистской модели «общей воли», где декларируемая демократия оказалась способом культивирования общественных благ – по той простой причине, что ничем иным власть себя легитимировать и не могла. Коллективизму советского партийного жреца были противопоставлены права человека и индивидуализм, и рациональная составляющая свободы стала мыслиться как свобода индивида, сопричастного глобальному корпоративизму, а вследствие этого – и прогрессу. Анализируя результаты реализации плана Маршалла в Европе, Ричард Гриффитс и Виктор Сергеев отмечают, что его прагматическим смыслом, наряду с прочим, было вменение национальном государствам заботы о поддержании качества рабочей силы, которая уже превратилась в ресурс, доступный

[804] Pateman C. The Sexual Contract. Cambridge. 1988. P. 20, 29, 38, 31, 39, 41, 44–45; Шенли М., Пейтмен К. Феминистская критика и ревизия истории политической философии. – М.: 2005. С.274-279.
[805] Макферсон К. Жизнь и времена либеральной демократии. – М.: 2011. С. 162–170.

транснациональным корпорациям[806]. В рамках выстраиваемой США системы разделения труда прибыль все больше концентрировалась в руках транснационального купца, тогда как издержки возлагались на национальные государства; при этом часть государственных функций многочисленных национальных «вождей» переходила к наднациональным образованиям.

Третья волна демократизации, возникшая в результате распада советской системы, на концептуальном уровне означала подавление, как минимум на время, сложившегося в СССР руссоистского концепта демократии гоббсовским процедурным. С третьей волной связаны попытки формирования полноценного американоцентричного международного порядка, претендующего на глобальное продвижение демократии и монополию на демократизацию, которая вполне в духе Дж.Милля мыслилась как деконструкция, если не ликвидация, институтов вождя и жреца. Концепт свободы снова трансформировался – на этот раз в концепт свободы безграничного потребления. Демократия же обрела статус универсалии, превратившись в непременное условие вхождения в клуб современных государств (что и позволило Фрэнсису Фукуяме в свое время уверенно заявить о «конце истории»[807]). Правда, ситуация довольно быстро обернулась своей противоположностью, придав демократической семантике иной смысл: если в эпоху биполярного противостояния принадлежность к «демократическому миру» подразумевала привилегии, то в новой реальности она стала означать лишь некую степень защищенности от внешних усилий по «демократизации». Такого рода конъюнктура не могла не привести к дальнейшему размыванию и без того не слишком четких смысловых рамок протестантского концепта демократии, и присвоение тому или иному режиму статуса демократического стало определяться главным образом отношениями этого режима с «демократическим ядром» американоцентричных

[806] Гриффитс Р.Т., Сергеев В.М. 2003. Экономическая реконструкция: Сопоставление послевоенной Европы и постсоветской России. – М.: 2003. С.58-60.
[807] Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. – М.: 2004. С. 6, 8, 46, 115.

стран и практически полностью перестало зависеть от тех качеств, которыми он действительно обладает.

Заключение

Предпринятое исследование особенностей становления институционального рационализма в истории стран Запада позволило выявить ряд принципиальных закономерностей, позволяющих более глубокое и полное понимание логики, механизмов и когнитивного обеспечения политических процессов. Так, на обширном историческом материале была подтверждена базовая гипотеза о том, что именно межинституциональное взаимодействие, выраженное через ресурсный обмен, обуславливает онтологию, ценности и практики политической системы в целом, а вместе с ними – и понятие рационального для общества в целом. Подтвердилось и предположение о возможность атрибуции каждой из трех «больших» идей, идей свободы, справедливости и порядка, лежащих в основе современного идейного разнообразия, институтам того либо иного типа, опирающихся на них для легитимации своих политических амбиций: в рассмотренной совокупности кейсов не было обнаружено исключений, институты власти неизменно опираются на идею порядка, институты влияния – на идею справедливости, а экономические институты – на идею свободы.

Было верифицировано и предположение о том, что институциональное равновесие неустойчиво, и является неустойчивой переходной формой. Устойчивыми являются институциональные конструкции, по сути – политические архитектуры, основанные на доминировании какого-то одного типа института, который в силу этого и обретает способность навязывать остальным институтам свои условия ресурсного обмена, а для общества в целом – формировать критерии статусного распределения и вертикальной мобильности. Последнее обретает форму экстраполяции свойственных доминирующему институту системы ценностей и рационализма на общество в целом, и выражается через завышенную оценку собственного

символического капитала – т.е. власти, денег или влияния – по отношению к титульному капиталу двух других типов институтов.

Понятие политической архитектуры позволило, кроме прочего, выделить природу цивилизационных различий, в основе которых лежит разное понимание рационального, обусловленного как структурными различиями, так и задаваемыми этими различиями особенностями ресурсного оборота. Кроме прочего, это обуславливает разность структур экономики, всегда ориентированной на производство востребованных для системы ресурсов. Так, в политсистеме с доминированием нормативного института, т.е. института влияния, главным субъектом политики и экономики является общество в целом, опорной становится идея справедливости, а наиболее востребованными становятся надындивидуальные смыслы, выраженные через такие нематериальные активы, как наука, культура и искусство, в производство которых и направляется основной инвестиционный поток. Это положение было в полной мере верифицировано на примере католической и православной цивилизации, а также на примере современного Китая, управляемого компартией. В политсистеме же с доминированием экономических институтов, в первую очередь – финансовых, драйвером экономического и политического развития становится материальное индивидуальное потребление, легитимируемое идеей индивидуальной свободы. На восходящей стадии капиталистического цикла оно становится материальной основой экспансии, обеспечивая расширяющуюся политсистему достаточным количеством «горячих» средств коммуникации, в терминологии Маклюэна, для деконструкции внешних политсистем и включения их ресурсов в свой оборот, а на нисходящей, наступающей по мере затоваривания рынков, превращает в объект деконструкции уже собственное общество: максимизация потребления достигается за счет его расщепления на индивидов и, как показала алгокогнитивная культура – дальнейшего расщепления уже индивидов, с вынесением их когнитивной функции вовне, в социальные сети. При этом

такая система теряет способность к производству и оценки надындивидуальных смыслов, культура, наука и искусство становятся ориентированными на сервильные и утилитарные смыслы. Это положение было верифицировано на примерах древних Афин, истории становления Нового времени, и современной алгокогнитивной культуры.

Было также доказано и положение о том, что долгосрочное доминирование в политсистеме института власти возможно только в условиях экспансии, когда обретаемый в ее результате ресурс компенсирует ситуативную гибкость норм и правил – как это продемонстрировала история древнего Рима времен республики. При этом ситуативность норм заметно ограничивает возможность такой системы инвестировать в надындивидуальные смыслы, последние просто не могут быть оценены. В условиях же стабильности институты власти входят в альянс либо с нормативными институтами, тем самым минимизируя флексибильность норм и правил, как это произошло в случае Православия, где возникла уникальная конструкция «симфонии властей», а вместе с ней – и возможность производства надындивидуальных смыслов, либо заключают союз с экономическими институтами, что запускает процесс перерождения в олигархию и, на определенном этапе, приводит к приватизации власти экономическими структурами.

Получило свое подтверждение и положение о том, что каждая из политических архитектур имеет свой ресурс развития, и по его исчерпанию она становится ригидной и разрушается. Ригидность ведет к делегитимации привычных норм и правил, и перемены легитимируются одной из трех «больших» идей, идеей свободы, справедливости или порядка. Что важно, за идеей всегда стоит институт, который с ее помощью легитимирует свои амбиции на лидерскую функцию, институт власти, влияния или экономический. Не менее важным становится и тот момент, что ни одна из этих идей не может быть реализована полностью, с ее помощью легитимируются только перемены, но не тот порядок, который будет с

помощью них установлен. Данное положение было верифицировано автором на примере реформ Солона в Древних Афинах, революции в Англии и эпохи Просвещения во Франции.

Было доказано и положение о том, что история становления Нового времени может быть убедительно описана как история становления и развития капитализма, последовательно прошедшего через генуэзский, голландский, британский и американский циклы, и состоявшего в деконструкции политических систем колоний и включении их ресурсов в оборот метрополии. Институциональная основа экспансии была создана протестантизмом, функционально упростившим свои политические архитектуры в части изъятия нормотворческого института из политсистемы, и в дальнейшем превратившим интерпретацию норм в инструмент маркетизации, а идеологическим обеспечением экспансии стала идея свободы в ее просвещенческом варианте, где свободе априори противостоят институты государства и влияния. Автор верифицировал данное положение на историческом материале времен становления протестантизма, эпохи колониального господства Англии, и времен становления политической системы США.

Нашло свое подтверждение и положение о том, что современная алгокогнитивная культура является логичным продолжением «когнитивного кода» Нового времени, когда центральной фигурой западной политсистемы стал финансист: основные ее феномены, как, например, «культура отмены» и «культура постправды», являются прямым результатом доминирования в цифровом информационном пространстве частных корпораций, ориентированных на культивирование и расширение своих рынков. Автор нашел значимое количество параллелей сегодняшней «алгокогнитивной» реальности с античными временами времен доминирования софистов, по сути обслуживавших тогдашнюю олигархию, уже тогда породивших свои варианты и «культуры постправды», и «культуры отмены».

В целом же предложенная автором методология когнитивного институционализма, позволяющая выделить три базовых основания эволюции социума, это, соответственно, институты, рационализм и идеи, создает новую точку опоры для понимания особенностей и принципов социальной эволюции, предоставляющую исследовательскую возможность для отделения случайного от закономерного, и объективации понимания сущности и природы политических процессов. В частности, выявление институционального рационализма, рационализма «среднего уровня», занимающего место между рационализмом индивидуальным и рационализмом политсистемы в целом, позволяет определить именно его как тот ключевой фактор, который обуславливает логику развития политсистем. А его теснейшая связь со структурой ресурсного оборота, с одной стороны, и «большими идеями», с другой, позволяет создать убедительную модель, позволяющую объяснять особенности воспроизводимой в рамках политсистемы онтологии и системы ценностей, и с высокой долей вероятности прогнозировать направления ее развития.

Кроме того, можно говорить и о возможности выделения новых содержательных критериев оценки политсистем, речь о способности системы к порождению смыслов, и о качестве этих смыслов, индивидуальном, или общественно значимом, надындивидуальном – последнее представляется критичным в части оценки степени стабильности политических систем, и особенностей их экономического развития, и выявления особенностей их поведения во внешнеполитическом пространстве.

Полученные наработки также позволяют глубокую деконструкцию целого ряда ключевых для современной политической науки концептов, отделить случайно и ситуативно возникшее от всеобщего, и разрешить ряд гносеологических парадоксов, возникающих при попытке рационального обоснования этой всеобщности. В частности, вклад исследования состоит в обогащении понимания, наряду с рационализмом, таких фундаментальных понятий, как рационализм, свобода, демократия и справедливость.

С прикладной точки зрения исследование обогащает понимание политической истории Запада, выявляя прежде скрытые механизмы ее развития, а созданная методологическая модель оказывается релевантной для выявления и прогноза как внутриполитической динамики, так и внешнеполитического поведения политсистем.

Все основные положение диссертации были апробированы в многочисленных публикациях в научных журналах «Полис», «Полития» и «Международные процессы».

Библиография

На русском языке:

1. Абельсон Р. Структуры убеждений / В.М. Сергеев, П.Б. Паршин (сост.) // Язык и моделирование социального взаимодействия. – М.: 1987.
2. Августин Блаженный. О благодати и свободном решении // Августин Блаженный. Антипелагианские сочинения позднего периода. – М.: 2008.
3. Аверинцев С. Крещение Руси и путь русской культуры // Страницы русской зарубежной печати. Мюнхен - М.: 1988.
4. Айзенштат М., Гелла Т. 1999. Английские партии и колониальная империя Великобритании в XIX веке. - М.: 1999.
5. Акерлоф Дж. Рынок «лимонов»: неопределенность качества и рыночный механизм. Thesis, 1994, вып. 5.
6. Алексеева Т.А. (2016) Дебаты о «Великих дебатах» - как структурировать теорию международных отношений? // Полис. Политические исследования, № 6. – С. 9-21.
7. Алмонд Г.А., Верба С. Гражданская культура и стабильность демократии // Полис. 1992. № 4.
8. Арган Дж.К. История итальянского искусства. - М.: 1990.
9. Аристотель. Большая этика // Аристотель. Сочинения в 4Т. АН СССР, Институт философии, - М.: Мысль,1978. Т.4.
10. Аристотель. Евдемова этика. – М.: 2005.
11. Аристотель. Категории. // Аристотель. Сочинения в 4Т. АН СССР, Институт философии. - М.: Мысль, 1978. Т.2.
12. Аристотель. Никомахова этика. // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. Т. 4. – М.: 1983.
13. Аристотель. О софистических опровержениях. // Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т.2. - М.: «Мысль», 1978.
14. Аристотель. Политика // Аристотель. Сочинения в 4Т. Т.4. АН СССР, Институт философии. - М.: Мысль, 1978.
15. Аристотель. Топика. // Аристотель. Сочинения в 4Т. Т.2. АН СССР, Институт философии, - М.: Мысль, 1978.
16. Арриги Дж. Долгий двадцатый век: Деньги, власть и истоки нашего времени. – М.: «Территория будущего», 2006.
17. Аттали Ж.1993. На пороге нового тысячелетия. – М., 1993.
18. Бадью А. Можно ли мыслить политику? Краткий трактат по метаполитике. Логос. - М.: 2005.
19. Бадью А. Философия и событие. Беседы с кратким введением в философию Алена Бадью. -М.: 2013.

20. Бейнтон Р. На сем стою: Жизнь Мартина Лютера. – М.: 1996.
21. Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. - М.: 1998.
22. Бентам И. Тактика законодательных собраний. – Челябинск: 2006.
23. Берк Э. Размышления о революции во Франции. Overseas Publications Interchange Ltd. London. 1992.
24. Берлин И. Две концепции свободы. – Современный либерализм. Сборник статей. - М.: Прогресс-традиция, Дом интеллектуальной книги, 1998.
25. Берлин И. Философия свободы. - М.: Европа, Новое литературное обозрение, 2001.
26. Бернарди Б. Создание общей воли // Бернарди Б., Занин С.В. (сост.) Жан-Жак Руссо: Политические сочинения. - СПб.: 2013.
27. Бляхер Л. Е. Нестабильные социальные состояния: монография / Л. Е. Бляхер. - М.: РОССПЭН, 2005.
28. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция. - Тула: 2013.
29. Бодрийяр Ж. Совершенное преступление. Заговор искусства. - М.: «Панглосс», 2019.
30. Больнов, О. Философия экзистенциализма: Философия существования – СПб.: 1999.
31. Бонгард-Левин Г. История Индии. - М.: 1973.
32. Бочков И. Основания политического организма в учении Ж.-Ж. Руссо // Бернарди Б., Занин С.В. (сост.) Жан-Жак Руссо: Политические сочинения. - СПб.: 2013.
33. Брендлер Г. Мартин Лютер: теология и революция. – М.: 2000.
34. Бреннан Дж., Бьюкенен Дж. Причина правил: Конституционная политическая экономия. – СПб.: 2005.
35. Бродель Ф. Очерки истории. – М.: 2015.
36. Бурдье П, Социология социального пространства / Пер. с фр., общ. ред. Н.А. Шматко. Ин-т эксперим.социологии. – М.: Алетейя, 2005
37. Бурдье П. Социальное пространство: Поля и практики. – СПб.: 2005.
38. В.И.Ленин ПСС Т.6 С.22.
39. Вебер М. О некоторых категориях понимающей социологии // Вебер М. Избранные произведения. – М.: 1990.
40. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. // Вебер М. Избранные произведения. – М.: 1990.
41. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. М.: АСТ, 2020.
42. Веблен Т. Теория праздного класса.– М.: Прогресс. 1984.
43. Вольтер. Философские диалоги и фрагменты // Вольтер. Избранные произведения. - М.: 1947.

44.Гегель Г.Ф. Конституция Германии. Политические произведения. Наука. - М.: 1978.
45.Гегель Г.Ф. Наука логики. Т. I. Объективная логика. Primedia E-launch LLC. - М.: 2017.
46.Гегель Г.Ф. Наука логики. Том II. Субъективная логика. Primedia E-launch LLC. – М.: 2017
47.Гегель Г.Ф. О научных способах исследования естественного права, его месте в практической философии и его отношении к науке о позитивном праве. Политические произведения. Наука. - М.: 1978.
48.Гегель Г.Ф. Философия права. Сочинения в 14 т. Т. 7. Издательство социально-экономической литературы (Соцэкгиз). - М.: 1934.
49.Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. – М.: 1977.
50.Гершов З. Вудро Вильсон. - М.: 1983.
51.Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. // Гоббс Т. Сочинения в 2-х т. Т. 2. АН СССР, Институт философии. Мысль. - М.: 1991.
52.Гоббс Т. Основ философии. // Гоббс Т. Сочинения в 2-х т. Т.1. Мысль. - М.: 1989..
53.Гоббс Т. Философские основания учения о гражданине. - М.: 2001.
54.Григорьев О. Эпоха роста: Лекции по неоекономике. Расцвет и упадок мировой экономической системы. - М.: 2014.
55.Григулевич И. Инквизиция. – М.: 1985.
56.Гриффитс Р.Т., Сергеев В.М. Экономическая реконструкция: Сопоставление послевоенной Европы и постсоветской России. - М.: 2003.
57.Грудзинский В. Великобритания и ее империя в середине XIX века: либерализм и проблема модернизации. – Челябинск: 2015.
58.Дегтярев А.А. (2003) Методологические подходы и концептуальные модели в интерпретации политических решений». // Полис. Политические исследования. № 1. – С. 159-170.
59.Делез Ж. Логика смысла. – Екатеринбург: 1998.
60.Джефферсон Т. Автобиография. - Л.: 1990.
61.Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.:1986.
62.Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. - М.: Главная редакция восточной литературы, 1986.
63.Дюркгейм Э. Д. Социология. Ее предмет, метод, предназначение / Пер. с фр., составление, послесловие и примечания А. Б. Гофмана. — М.: Канон, 1995.
64.Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. - М.: Канон, 1996.

65. Жижек С. Устройство разрыва. Параллаксное видение. - М.: «Европа», 2008.
66. Занин С.В., Бернарди Б. О двух договорах в творчестве Руссо // РуссоЖ.-Ж. Политические сочинения. - СПб.: 2013.
67. Ильин В.В. История философии. - СПб.: 2005. .
68. Ионин Л.Г. Социологическая концепция Фердинанда Тённиса // История буржуазной социологии XIX — начала XX века / Под ред. И.С. Кона. Утверждено к печати Институтом социологических исследований АН СССР.— М.: Наука, 1979.
69. Канторович Э. Х. Два тела короля Исследование по средневековой политической теологии. – М.: 2015.
70. Каптерев Н. Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. 1—2 М.: 1996.
71. Карелов С. Малоизвестное интересное. Режим доступа: https://t.me/theworldisnoteasy
72. Карпов В.А. Язык как система. – Минск: 1992.
73. Каспэ С. Пустое место: демократия как политическая форма // Полития. 2016. № 2 (81).
74. Кисиль В.Я., Рибери В.В. 2002. Галерея античных философов. – М.: 2002
75. Ключевский В.О. Русская история. Лекция 60. - М.: 1993.
76. Кобзев А. И. Российское китаеведение — устная история. Сборник интервью с ведущими российскими китаеведами XX–XXI вв. Т. 2. – М.: 2015.
77. Коктыш К. Английский концепт свободы: опыт деконструкции. // Полития № 2 (93) 2019, с. 48-65. DOI: 10.30570/2078-5089-2019-93-2-48-65
78. Коктыш К. Е. Белоруссия: новая геополитическая реальность? – Полис. Политические исследования. 2021. № 3. с. 91-110. https://doi.org/10.17976/jpps/2021.03.07.
79. Коктыш К. Онтология рационального (III). // Полития № 4 (83) 2016, с. 6-24. DOI: 10.30570/2078-5089-2016-83-4-6-24
80. Коктыш К. Социокультурные рамки институционализации политических практик и типы общественного развития // Полис. 2002. № 4-5. С.6-17.
81. Коктыш К. Теория метафоры и политические институты. - М.: МГИМО-Университет. 2019.
82. Коктыш К.Е. Английский концепт свободы: опыт деконструкции. – Полития. 2019. № 2 (93). с. 48-65. DOI: 10.30570/2078-5089-2019-93-2-48-65

83. Коктыш К.Е. Дискурс рационализма, свободы и демократии. М.: МГИМО-Университет, 2021.
84. Коктыш К.Е. Онтология рационального (II) // Полития № 3 (82), 2016, с. 6-30 DOI: 10.30570/2078-5089-2016-82-3-6-30
85. Конт О. Дух позитивной философии. Слово о положительном мышлении. Ростов-на-Дону: Феникс, 2003.
86. Конфуций. Беседы и суждения (Лунь Юй). – М.: 2012
87. Конфуций. Уроки мудрости. – М.: 1998.
88. Коротаев А. Факторы социальной эволюции. - М.: 1997.
89. Лакофф Дж. Женщииы, огонь и опасные вещи: Что категории языка говорят нам о мышлении - М.: Языки славянской культуры. 2004.
90. Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. - М.: Едиториал УРСС, 2004.
91. Лао Цзы. Дао Дэ Цзин. Канон Пути и Добродетели. Перевод А. Кувшинова. — С.-Пб.: 1991.
92. Ленин В.И.ПСС Т.6.
93. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. — М.: АСТ, 2000.
94. Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Платон. Аристотель. – М.:1993.
95. Лоудз Д. 1997. Генрих VIII и его королевы. - М.: 1997.
96. Макиавелли Н. Избранные сочинения. - М.: 1982.
97. Маклюэн Г. М. Понимание медиа: внешние расширения человека – М.: «Кучково поле», 2003.
98. Макферсон К. Жизнь и времена либеральной демократии. - М.: 2011.
99. Маркс К. Капитал: Критика политической экономии. Т. 1. Кн. 1. - М.: 1983.
100. Маслоу А. Мотивация и личность. – СПб.: 1999.
101. Мейендорф И. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. - Мн.: 2001.
102. Мейендорф И. Византия и Московская Русь. - Париж: 1990.
103. Метаксас Э. Мартин Лютер. Человек, который заново открыл Бога и изменил мир. – М: Эксмо, 2019.
104. Милль Дж.С. Размышления о представительном правлении. - СПб.: 1863.
105. Мо Цзы. – М.: 1972.
106. Моммзен Т. История Рима: В 3-х т. Т.1. - СПб.: 1997.
107. Моммзен Т. История римских императоров. - СПб.: 2002.
108. Монтескье Ш.Л. О духе законов. - М.:1999.
109. Монтескье Ш.Л. Персидские письма. Размышления о причинах величия и падения римлян. - М.: 2002.
110. Морамарко М. Масонство в прошлом и настоящем. - М.: 1989.

111. Моска Г. История политических доктрин. - М.: Мысль, 2012.
112. Нозик Р. Анархия, государство и утопия. – М.: 2008.
113. Норт Д. Институты, институциональные изменения и функционирование экономики. - М.: 1997.
114. Олсон М. Возвышение и упадок народов: Экономический рост, стагфляция и социальный склероз. - М.: Новое издательство, 2013.
115. Ольденбург З. Костер Монсегюра: История альбигойских крестовых походов. – СПб.: 2001.
116. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002.
117. Оруэлл Дж. 1984. Пермь, 1992.
118. Парето В. Социалистические системы. – М.: 2007.
119. Парсонс Т. О социальных системах. - М.: Академический Проект, 2002.
120. Парсонс Т. Понятие общества: компоненты и их взаимодействия // Thesis 1993, вып. 2.
121. Парсонс Т. Система современных обществ. - М.: Аспект Пресс, 1998.
122. Парфенов И. Монополия и империя: Английские привилегированные компании и колониальная экспансия 80–90-х годов XIX в. – Саратов: 1980.
123. Печерская Н.В. «Правда». Дискурсы справедливости в русской интеллектуальной истории. - М.: 2011.
124. Печерская Н.В. Метаморфозы справедливости: историко-этимологический анализ понятия справедливости в русской культуре. // Полис, 2001, № 2. С. 132-146.
125. Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений: В 4-х т. Т. 3. – М.,1994.
126. Платон. Критий // Платон. Собрание сочинений: В 4-х т. Т. 3. – М.:1994.
127. Платон. Протагор. // Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 1. - М.: «Мысль». 1990.
128. Плутарх. Сравнительные жизнеописания: В 2-х т. Т. 1. - М.: Наука, 1994.
129. Полани М. Личностное знание: На пути к посткритической философии. - М.: 1995.
130. Поланьи К. Избранные работы. - М.: 2010.
131. Прозорова Н. Политические и правовые взгляды Джона Лильберна. -М.: 1960.
132. Прудон П. Что такое собственность, или исследование о принципе права и власти. - М.: «Республика», 1998.

133. Пущаев Ю. 15 интересных фактов о Мартине Лютере // Фома. 31.10.2017.
134. Ролз Дж. Справедливость как честность. - М.: Логос №1 (52), 2006.
135. Ролз Дж. Теория справедливости. – Новосибирск: 1995.
136. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или принципы политического права. - М.: 1938.
137. Руссо Ж.-Ж. Политические сочинения. - СПб.: Росток, 2013.
138. Руссо Ж.-Ж. Трактаты. - М.: 1969.
139. Светоний, Гай Транквилл. Жизнь 12 цезарей. – М.: 1993.
140. Свифт Д. Сказка бочки. Путешествия Гулливера. – М.: Правда, 1987.
141. Сен А. Идея справедливости. - М.: 2016.
142. Сергеев В. Демократия как переговорный процесс. - М.: 1999.
143. Сергеев В.М. 2012. Исторические истоки русской политической культуры // Полис. № 4. с. 8-22.
144. Сергеев В.М. Народовластие на службе элит. – М.: МГИМО-Университет, 2013.
145. Сергеев В.М., Алексеенкова Е.С., Коктыш К.Е., Кузьмин А.С., Сергеев К.В. Пролегомены к антропологии нашего времени. Под ред. Сергеева В.М. - М.: 2009.
146. Сергеев В.М., Казанцев А.А., Коктыш К.Е. Сетевые аспекты проблем обучения в социальных науках. - М.: Проспект, 2010.
147. Сиропул С. Воспоминания о Ферраро-Флорентийском соборе (1438-1439). В 12 частях. – СПб.: 2010.
148. Следзевский И. 2010. Цивилизационное основание и культурная логика трансформации британского мира в империю // Пегушев А.М., Сергеев Е.Ю. (ред.) Британская империя в XX веке. - М.: 2010.
149. Соловьев Э. Непобежденный еретик: Мартин Лютер и его время. – М., 1984.
150. Стиглиц Дж. Цена неравенства. - М.: 2015.
151. Стремоухов Д. Н. Москва — Третий Рим: источник доктрины // Из истории русской культуры. Т. II., кн.1. Киевская и Московская Русь. – М.: 2002.
152. Судаков С. Американская исключительность. - М.: 2016.
153. Талеб Н. Антихрупкость. Как извлечь выгоду из хаоса. КоЛибри, Азбука Аттикус; М: 2014.
154. Тард Г. Законы подражания. – М.: 2011.
155. Тарле Е. Талейран // Талейран Ш.-М. Мемуары. - М.: 1959.
156. Тененбаум Б. Великие Тюдоры. - М.: 2014.
157. Тит Ливий. История Рима от основания города. - М.: 1989.

158. Тойнби А.Дж. Постижение истории. - М.: Айрис Прес, 2010.
159. Толстой Л.Н. ПСС в 90 томах, Т.29. – М.: 1954.
160. Уткин А. Дипломатия Вудро Вильсона. - М.: 1989.
161. Федералист. Политические эссе Александра Гамильтона, Джеймса Мэдисона и Джона Джея. Прогресс-Литера. - М.:1993.
162. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч.1. — Киев: 2005.
163. Фрейд З. Основные психологические теории в психоанализе. – СПб.: 1998.
164. Фуко М. Истина и правовые установления // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 2. - СПб.: 2005.
165. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997.
166. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. - М.: Ad Marginem, 1999
167. Фуко М. Рождение биополитики. — М.: Наука, 2010.
168. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: A-cad, 1994.
169. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. - М., 2004.
170. Фурсов К.А. Держава-купец: отношения английской ост-индской компании с английским государством и индийскими патримониями. - М., 2006.
171. Хазанов А. История Индийского океана (XVI–XIX вв.). - М.: 2015.
172. Хайдеггер М. Ницше и пустота. М.:«Алгоритм», 1961.
173. Хайдекинг Ю. (ред.) Американские президенты. Ростов-на-Дону: 1997.
174. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. - М.: «Издательство АСТ, 2003.
175. Хегглунд Б. История теологии. – СПб.: 2001.
176. Хиншун, Ян. Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение. – М.-Л.:1950.
177. Хоркхаймер М. Затмение разума. К критике инструментального разума. — М.:Канон+. 2011.
178. Шан Ян. Книга правителя области Шан // Древнекитайская философия. Собр. текстов: в 2 т. – М.: 1973.
179. Шафф Ф. История христианской церкви. Т.VII: Современное христианство. Реформация в Германии. - СПб.: 2009.
180. Шенли М., Пейтмен К. Феминистская критика и ревизия истории политической философии. - М.: 2005.
181. Широкорад А. Британская империя. - М.: 2014.
182. Шмеман А. Д. О понятии первенства в православной экклесиологии // Собрание статей 1947-1983. – М.: 2009.

183. Эббот Дж. Ромул: Основатель Вечного города. - М.: 2004.
184. Яковлев Н. Послание в будущее // Федералист: Политические эссе А.Гамильтона, Дж.Мэдисона и Дж.Джея. - М.: 1994.

На английском языке

185. Axelrod R. Structure of Decision: The Cognitive Maps of Political Elites / Axelrod R. (ed.). – Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1976.
186. Berggren, D. Jason, and Nicol C. Rae. Jimmy Carter and George W. Bush: Faith, Foreign Policy, and an Evangelical Presidential Style. Presidential Studies Quarterly. 36#4 2006.
187. Berlinerblau J. Toward a Sociology of Heresy, Orthodoxy, and Doxa // History of Religion. — The University of Chicago Press. 2001. — Vol. 40, no. 4. Pp. 327-351.
188. Bernard G. W. The Dissolution of the Monasteries // History. Vol. 96. № 324. 2011.
189. Bodin J. Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime. University Park (Pa): - Penn State Press. 2010.
190. Bodin J. Six Books of the Commonwealth. - Oxford: Alden Press. 1955.
191. Buchanan J. The Economics and the Ethics of Constitutional Order. – Ann Arbor. 1991.
192. Chatterjee, A. “Thugs”, in Representations of India: The creation of India in the colonial imagination. – London. Macmillan. 1998.
193. Chu J., Evans J. Slowed canonical progress in large fields of science // Proceedings of the National Academy of Sciences Oct 2021, 118 (41) e2021636118; DOI: 10.1073/pnas.2021636118 Режим доступа: https://www.pnas.org/content/118/41/e2021636118 (accessed 24.01.2022).
194. Ciepley D. Beyond Public and Private: Toward a Political Theory of the Corporation // American Political Science Review. 2013. Vol. 107, № 1.
195. Cohn N. The Pursuit of the Millennium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages. New Jersey, Essential Books, 1957.
196. Collinson P. England and International Calvinism, 1558-1640 // International Calvinism. 1541-1715. Oxford, 1985. Pp.197-223.
197. Correlates. New York: The Free Press. 1961.
198. Cyberspace Administration of China. Office of the Central Cyberspace Affairs Commission. Режим доступа: http://www.cac.gov.cn/2021-08/27/c_1631652502874117.htm (accessed 24.01.2022)
199. Eagleton T. Ideology: An Introduction. – London.1991.

200. Eno R.B. The Rice of the Papacy. - Wilmington. 1990
201. Etzioni A. A Comparative Analysis of Complex Organizations. On Power, Involvement, and Their Correlates. - The Free Press. New York. 1961.
202. Ferguson N. Empire: How Britain Made the Modern World. - Penguin Books. 2008.
203. Gallagher, J. and R. Robinson. The Imperialism of Free Trade. // Economic History Review, 2nd series, Vol. VI, No. 1. 1953.
204. Goldsworthy A. Caesar: Life of a Colossus. – New Heaven, London. 2006.
205. Harrison J.E. The religion of ancient Greece. London, 1913.
206. Hegel G.W.F. Philosophy of Right. - Batoche Books Kitchener. 2001.
207. Hobbes T. Leviathan. – Oxford. 2012.
208. Kammen, M. The problem of American exceptionalism: reconsideration. American Quarterly. 45#1. 1993. Pp. 1-43.
209. Kremer W., Hammond K. 2013. Abraham Maslow and the Pyramid That Beguiled Business // BBC News Magazine. [Электронный ресурс]. - 01.09.2013. Режим доступа: http://www.bbc.com/news/magazine-23902918. (accessed 24.01.2022)
210. Kruger J.; Dunning D. Unskilled and Unaware of It: How Difficulties in Recognizing One's Own Incompetence Lead to Inflated Self-Assessments // Journal of Personality and Social Psychology : journal. — 1999. — Vol. 77, no. 6. — P. 1121—1134. — doi:10.1037/0022-3514.77.6.1121. — PMID 10626367. Режим доступа: https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/10626367/ (accessed 24.01.2022).
211. Lavelock J. (with Appleyard B.) Novacene: The Coming Age of Hyperintelligence. Allen Line, 2019.
212. Leites N. Operational code of the politburo / N.Leites. – N.Y.: McGraw-Hill, 1951.
213. Meyer G.J. The Tudors. - N.Y. 2010.
214. Mill J. The History of British India. Vol. 1. – London. 1817.
215. Mill J.S. On Liberty. Batoche Books Kitchener. 2001.
216. Mill, J.S.. Considerations on Representative Government. 1861.
217. Morgenthau H., Thompson K. Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace. – N.Y. 1985.
218. Orlin E. Foreign Cults in Republican Rome: Rethinking the Pomeria Rule // Memoirs of the American Academy in Rome. Vol. 47. 2002.
219. Parsons T. Politics and Social Structure. - New York: Free Press. 1969.
220. Pateman C. The Sexual Contract. - Cambridge. 1988.
221. Property. The Founders' Constitution. Vol. 1. Ch. 16. Doc. 23. 1962. – The Papers of James Madison. Ed. by William T. Hutchinson et al. Chicago, London: University of Chicago Press. Режим доступа:

http://press-pubs.uchicago.edu/founders/documents/v1ch16s23.html (accessed 24.12.2019).
222. Schwarz H. Constructing the Criminal Tribe in Colonial India. Acting Like a Thief. - Wiley-Blackwell. 2010.
223. Stephenson C, Marcham F.G. (eds.) Sources of English Constitutional Yistory. - N.Y. 1937.
224. Steve Rathje, Jay J. Van Bavel, Sander van der Linden. Out-group animosity drives engagement on social media. Proceedings of the National Academy of Sciences Jun 2021, 118 (26) e2024292118; DOI: 10.1073/pnas.2024292118. Режим доступа: https://www.pnas.org/content/118/26/e2024292118 (accessed 24.01.2022).
225. Stieger M., Flückiger Chr., Rüegger D,, Kowatsch T., Roberts B,, Allemand M. Changing personality traits with the help of a digital personality change intervention. 2021. Proceedings of the National Academy of Sciences Feb 2021, 118 (8) e2017548118; DOI: 10.1073/pnas.2017548118. Режим доступа: https://www.pnas.org/content/118/8/e2017548118 (accessed 17.05.2021)
226. Taleb, N.N. The Black Swan: The Impact of the Highly Improbable, Random House, London, 2007.
227. Talmon J.L. Origins of Totalitarian Democracy. - London, 1955.
228. Thought and Action in Foreign Policy / G.M.Bonham, M.J.Shapiro (eds.). – Basel: Birkhauser Verlag, 1977.
229. Tsebelis G. Nasted Games: Rational Choice in Comparative Political Science. – Berkeley. Ch.2. 1990.
230. Wagner, C., Strohmaier, M., Olteanu, A. et al. Measuring algorithmically infused societies. Nature 595, 197–204 (2021). Режим доступа: https://doi.org/10.1038/s41586-021-03666-1 (accessed 24.01.2022)
231. Ward A. People mistake the internet’s knowledge for their own. Proceedings of the National Academy of Sciences Oct 2021, 118 (43) e2105061118; DOI: 10.1073/pnas.2105061118. Режим доступа: https://www.pnas.org/content/118/43/e2105061118 (accessed 24.01.2022).
232. Ward, W. A View of the History, Literature, and Religion of the Hindoos Including a Minute Description of their Manners and Customs, and Translations from their Principal Works. – Cambridge University Press, 2010.