



политика

Л.В.Поляков

О ПОНИМАНИИ СВОБОДЫ. ПЕРЕЧИТЫВАЯ ИСАЙЮ БЕРЛИНА

50 лет назад Исайя Берлин опубликовал свое знаменитое эссе о двух пониманиях свободы. С тех пор разделение свободы на «негативную» («свободу от...») и «позитивную» («свободу для...») превратилось почти в канон или даже трюизм политико-философского дискурса. И, как всегда бывает с самоочевидными истинами, как раз очевидное в нем не просто перестало восприниматься как истинное, но перестало восприниматься вообще.

Теперь уже практически никто не вспоминает, зачем Берлин ввел и тщательно отрефлектировал дуалистическое понимание такой ключевой категории политической философии, как «свобода». А об этом стоит вспомнить не только потому, что политический смысл интеллектуального предприятия полувековой давности может (п)оказаться по-прежнему актуальным. Не менее интересная задача — попытаться установить сами истоки берлинского анализа. Ведь именно в истоках может быть имплицитно заложена и его конечная цель.

* * *

Почти завершая свое эссе, Берлин писал: «Плюрализм, с вытекающей из него долей „негативной“ свободы, представляется мне более верным и более гуманным идеалом, чем цели тех, кто ищет в авторитарных структурах идеал „позитивного“ самоопределения классов, народов или человечества»¹. Казалось бы (учитывая все биографические реалии), абсолютно ясно, что это говорит британский интеллектуал, приверженец либерализма в духе Джона Стюарта Милля, современник глобальной постсталинской «оттепели». И даже почти что «предтеча» постмодернистов. Во всяком случае, нотки отказа от всякого *Grand Narrative* в этом кредо слышатся весьма отчетливо.

Но, уже действительно завершая свое эссе и расставляя все точки над *i*, Берлин цитирует Йозефа Шумпетера: «Осознать относительность своих убеждений и все же твердо отстаивать их — вот что отличает цивилизованного человека от варвара»². И эта цитата заставляет задуматься...

Дело, конечно, отнюдь не в мнимой неполиткорректности противопоставления «цивилизации» — «варварству». Шумпетер писал эти слова в 1942 г., еще понятия не имея ни о постмодернизме, ни о мультикультурализме — как и цитировавший его через 16 лет Берлин. Вопрос, требующий уточнения, таков: чего не умеет «варвар» — осознавать относительность своих убеждений или отстаивать их? «Варвар» — это

¹ Берлин 2001а: 183.

² Там же: 185.

«абсолютист» или «релятивист»? Тот, кто осознает относительность своих убеждений, но не умеет их твердо отстаивать, или же тот, кто не осознает относительности своих убеждений, но умеет их твердо отстаивать?

И последний — но не по значимости — вопрос: каким образом из отчетливо *плюралистического* либерального кредо получается мировоззрение, открыто центрированное вокруг столь же отчетливо *нелиберальной бинарной оппозиции* «цивилизованный человек — варвар»?

Все эти вопросы задаются не для того, чтобы поставить под сомнение качество рефлексивной аналитики Берлина. Скорее речь идет о «количестве»: о том, что в ее истоках может обнаружиться не только персонаж, охарактеризованный выше, но и некто другой, думающий и говорящий не в парадигме британской интеллектуальной культуры, а в какой-то иной. Например, в культурной парадигме русской интеллигенции, первостатейным знатоком и неподражаемым исследователем которой являлся сам Берлин.

Именно в этой парадигме плюрализм неизбежно стремится обернуться антиномичностью, и эта отнюдь не кантовская «оборачиваемость» противостоящих полюсов порождает всю ту «загадочность» русской души, которую впервые так убедительно раскрыл Николай Бердяев³. И нет ли той самой «оборачиваемости» в шумпетеровском мотто, ставшим кредо Берлина? Попробуйте логически объяснить, почему из множества разных истин вы выбираете лишь одну? Не означает ли этот шаг отказа от «негативной» свободы в пользу ее ранее блестяще изобличенного самим же Берлиным «позитивного» самоопределения?

Из биографии Берлина известна его непосредственная связь с Россией и русской культурой. Но гораздо важнее его включенность в русскую «ментальность» как культурно детерминированный способ мыслить «немыслимое» — то есть взаимоисключающее, находить тождественное в различном и различающееся в тождественном.

Существенно то, что сам Берлин, по-видимому, вполне отчетливо осознавал эту свою «двойственность» — свою англоязычную русскость. Иначе зачем бы своему эссе о двух, говоря по-английски, «чемпионах» политической свободы в русской политической философии XIX в. он предположил вот такой эпиграф:

— *Жизнь человека — великий социальный долг, — сказал Луи Блан, — человек должен постоянно приносить себя в жертву обществу.*

— *Зачем же? — спросил я вдруг.*

— *Как зачем? Помилуйте: вся цель, все назначение лица — благосостояние общества.*

— *Оно никогда не достигнется, если все будут жертвовать и никто не будет наслаждаться.*

— *Это игра слов.*

— *Варварская сбивчивость понятий, — говорил я, смеясь⁴.*

Преимущество «варвара» (а именно в качестве варвара с Востока позиционировал себя Александр Герцен в диалоге с «цивилизованным»

³ См. Бердяев 1990.

⁴ Диалог А.Герцена и Л.Блана как эпиграф к эссе «Герцен и Бакунин о свободе личности» (Берлин 2001б: 85).

западным интеллектуалом) — иметь «сбивчивость понятий». Как бы смеясь, варвар сбивает с толку — заставляет усомниться в несомненном, заподозрить в завершённом возможность недосказанного. В приложении к самому Берлину — необходимость дополнить его феноменологию (в гегелевском смысле) свободы, реконструированную в качестве доминирующего западноевропейского политического дискурса, опытом античной Греции, с одной стороны, и России XIX в. — с другой.

Не потому только, что в обоих случаях свобода непосредственно сталкивается со своим антиподом — «рабством», демонстрируя неизбывную ценность своей «негативной» ипостаси. Но, главным образом, для того, чтобы попытаться выявить возможность иного дискурса о свободе, обходящегося без введенного Берлином разделения либо каким-то образом дополняющего его.

* * *

Для начала стоит отметить, что предлагаемые дополнения — вовсе не намек на гипотетическую «неполноту» эссе «Two Concepts of Liberty». Как раз с точки зрения логической полноты в нем все в порядке. И стартовая точка анализа выбрана безупречно, и финал (середина XX в.) — лучше не придумаешь. В каком-то смысле Берлин попытался осуществить генерализацию опыта аналитики Теодора Адорно, который вскрыл парадоксальную диалектику трансформации Просвещения в крошечную тьму Освенцима. То есть установить, в какой момент базовая ценность новоевропейской цивилизации — свобода, аутентично понимаемая как *отсутствие* насилия, — незаметно сама становится *насилием* во имя неважно какого, но непременно тотализирующего идеала.

Разумеется, начинать нужно было там, где Берлин и начал, — в Западной Европе середины XVII в. Ибо именно там и тогда эмпирически давным-давно известный факт «негативной свободы» как альтернативы «рабству» (тотальной подчиненности чужой воле) стал концептом принципиально нового философско-политического дискурса. И случилось это потому, что впервые в человеческой (скажем аккуратнее — европейской) истории стали появляться сообщества относительно равноправных индивидов, которым ради установления «порядка» пришлось *договариваться* об условиях добровольного ограничения своей изначальной данности — «свободы от».

Собственно поэтому Берлина и не мог заинтересовать опыт античных полисных «демократий». Ведь в отличие от Томаса Гоббса, взявшего в качестве исходной точки политической философии самодостаточного индивида, Аристотель сформулировал всеобщую презумпцию античной философско-политической классики: «Человек есть существо политическое». Принудительная (встроенная в саму «человеческую природу») социальность человека избавляла любого античного политического мыслителя от необходимости логически обосновывать сам факт «социальности». Людей до-общественных, то есть до-политических,

согласно этой логике вообще не бывает. А потому вопрос о том, как человеку совершить максимально эквивалентный обмен первичной «свободы» на гарантирующий ему безопасность социальный «порядок», в принципе не может быть задан. Его просто некому задавать.

В терминах Марксова анализа ситуация может быть интерпретирована как типичный пример классовой идеологии, блокирующей саму возможность постановки таких вопросов, которые противоречат классовому интересу. Например, как солидарная позиция античных мыслителей, репрезентирующих рабовладельческую общину *vis-à-vis* массы рабов. Позиция, кстати, подкреплённая известным рассуждением Аристотеля о рабах «по природе».

Берлин хорошо знал марксизм, но сам марксистом не был. В том числе и потому, что видел в марксизме тот самый пагубный пример превращения «негативной» — освобождающей — свободы в свою «позитивную» — поработашающую — противоположность. Но его отказ начинать феноменологию свободы с политической философии Платона и Аристотеля не становится от этого менее основательным. Просто основу он искал не в редукции к формам (способам) общественного производства, а в логике, говоря кантовским языком, аналитического *a priori*.

В самом деле, зачем Платону или Аристотелю задаваться вопросом о том, не лучше ли было бы в одиночестве наслаждаться «дикой свободой», чем вступать в неизбежно ограничивающий ее общественный союз. Разве не очевидно, что только в сообществе равных друг другу «свободных» можно противостоять численно превосходящей массе «несвободных»?! А это значит, что «свобода от», то есть от наглядно воплощенной в персоне «раба» тотальной зависимости от чужого произвола, изначально встроена в ту самую социальность, с проблематизации которой как раз и начинала новоевропейская политическая философия. Не «негативная свобода» — проблема для античных классиков, а то, каким содержанием ее наполнить, к какой цели устремить.

И здесь Берлин оказался чрезвычайно чувствительным в отношении той тонкой грани, которая разделяет строго научный анализ и ценностно-идеологический синтез. А это весьма редкое качество, как показывает поучительный пример другого блистательного ума XX в. — Карла Поппера. Да, читая первый том «Открытого общества и его врагов», не нужно, конечно, забывать, что рождалась эта книга хотя и буквально на краю земли (в Новой Зеландии), но все же в 1938—1943 гг. — в эпоху глобального нацистского триумфа. И по-человечески понятно стремление Поппера докопаться до корней тоталитарной идеологии, чтобы раз и навсегда покончить с роковым интеллектуальным соблазном.

Но ведь попперовский Платон как отец тоталитарных учений — всего лишь карикатура на реального исторического Платона. И карикатура тем более прискорбная, что выполнена она интеллектуалом-виртуозом, прочитавшим и перечитавшим все известные платоновские тексты в подлиннике. Правда, у Поппера есть, если можно так выразиться, некоторое оправдание. Окарикатуренный Платон, Платон почти как

современник, которого нужно во что бы то ни стало разоблачить, — не причуда мыслителя-отшельника. Поппер «осовременил» Платона отнюдь не потому, что на дух не переносил гегелевско-марксистский «историцизм». Просто он попытался создать собственную универсальную социологическую теорию, в рамках которой Платон неизбежно оказывался «здесь и сейчас». Поппер ведь действительно утверждал, что «греки начали величайшую революцию, которая, по-видимому, все еще находится в начальной стадии, а именно — в стадии перехода от закрытого общества к открытому»⁵.

⁵ Поппер 1992: 220.

Берлин, не обремененный верностью столь универсальной доктрине, оставляет и Платона, и Аристотеля за пределами своего анализа. Не в качестве врагов попперовского «открытого общества», а в качестве политических философов, мыслящих в парадигме, полагающей неизбежным целесообразное воплощение (опредмечивание) свободы человека в некую идеальную (у Платона — в буквальном смысле) форму социальности. Можно сказать, что Платон и Аристотель для Берлина (в явном отличии от Поппера) максимально дистанцированы не столько в историческом времени, сколько в логическом пространстве.

Но, с другой стороны, на политическую философию античных классиков можно взглянуть и как на некое логическое «из-за такта». Ведь чтобы первооткрыватель «негативной свободы» Гоббс мог начать выстраивать принципиально новый дискурс, он должен был оттолкнуться от аристотелевской презумпции человека как «по природе» общественного существа. И вообще: чтобы новоевропейские политические философы начали строить «двухколейку» негативной и позитивной свобод, требовался опыт построения как бы уже по определению «свободной социальности»⁶. Именно для того, чтобы в самой этой непосредственной данности увидеть всего лишь *задание* — причем выполнимое.

⁶ Напомним хрестоматийное: «Государство есть объединение свободных людей» (Аристотель: 1279, 10—20).

Если для Платона и Аристотеля свобода в государстве изначально дана, то важно найти ответ на вопрос: зачем она дана? Ответы мыслителей разнятся, и разнятся таким образом, что образуют некую завершенность в «огосударствленном» целеполагании свободы. Платон как холлист видит цель государства в воплощении справедливости. А «справедливостью будет — и сделает справедливым государство — преданность своему делу у всех сословий — дельцов, помощников и стражей, причем каждое из них будет выполнять то, что ему свойственно»⁷. Аристотель же как плюралист утверждает обратную платоновской телеологию государства. Не построение справедливого целого, не постоянный взнос каждого в непреходящую вечность совершенного (как подлинное Благо) государства, а создание такой общности, из которой каждый ее создающий непременно получит свою долю — счастье. «Государство создается, — настаивает Аристотель, — не для того только, чтобы жить, но преимущественно для того, чтобы жить счастливо»⁸.

⁷ Платон: IV, 434.

⁸ Аристотель: 1280a, 30—35.

Государство свободных — это либо справедливое, либо счастливое государство. Почему же новоевропейские политические философы (прежде всего Гоббс) предпочли вернуться к исходному пункту своих

античных предшественников и поставить под сомнение саму возможность соединения «свободы» и «государства»?

* * *

Во имя логической точности и исторической справедливости следует уточнить, что как раз Гоббс не только не ставил под сомнение такую возможность, но прямо настаивал на том, что «свобода» и «государство» — вещи полностью совместимые. Но при этом он считал необходимым радикально отречься от наследия античных классиков — Аристотеля и Цицерона (как латинского эквивалента Платона) в особенности — именно потому, что они пытались классифицировать государственные формы по степени свободы. В частности, утверждали, что в демократиях люди более свободны, чем в монархиях⁹.

⁹ Ср.: «Свобода одинакова как в монархическом, так и в демократическом государстве» (Гоббс 1991: 167).

Строго говоря, Гоббс отрекается не столько от аутентичных Аристотеля и Цицерона, сколько от тех образов «свободолюбцев» и «тираноборцев», с которыми эти имена оказались связаны в политической мысли и политической практике Европы Возрождения и Нового времени. А эта связь отнюдь не безобидна: «Благодаря чтению греческих и латинских авторов люди с детства привыкли благосклонно относиться (под лживой маской свободы) к мятежам и беззастенчивому контролю своим суверенов, а затем и контролю этим контролеров, вследствие чего было пролито столько крови, что я считаю себя вправе утверждать, что ничто никогда не было куплено такой дорогой ценой, как изучение западными странами греческого и латинского языков»¹⁰.

¹⁰ Там же: 168.

Казалось бы, этот «кровавый навет» может быть легко дезавуирован ссылкой на известную аристотелевскую классификацию правильных и неправильных государственных форм, в которой к числу последних отнесена и «демократия». А среди правильных форм у Аристотеля царит то же равенство относительно свободы, что и у Гоббса, так что она одинакова и в монархии, и в аристократии, и в политике. Но дело в том, что в Гоббсовой «гражданской философии» (то есть теории государства) сама возможность разделения государственных форм на правильные и неправильные принципиально исключена. Он ведь специально оговаривает: «Не следует думать, что правление имеет одну форму, когда оно нам нравится, и другую, когда оно нам не нравится или когда мы подвергаемся притеснению со стороны правителей»¹¹.

¹¹ Там же: 144.

Государство или есть, или его нет. А если оно есть, если договорным путем учреждено полновластное лицо, *суверен*, обеспечивающий учредителям внешнюю безопасность и внутренний мир, то любая попытка квалифицировать его как «неправильное», по Гоббсу, хуже, чем преступление, — ошибка.

Здесь опять мы можем ощутить реальную близость мысли Гоббса и Аристотеля, ибо *de facto* автор «Левиафана» следует логике своего античного антагониста. Суверен, по сути, одинаков в любой форме, будь то монархической или парламентской, и само предпочтение той либо

другой обусловлено лишь степенью «практичности» — так сказать, политического удобства. Но есть один пункт, в котором Гоббс и Аристотель расходятся радикально. И это вопрос о том, возможно ли в государстве утратить свободу. Или иначе: может ли власть/суверен оказаться *тираном*?

Аристотель, как известно, включал «тиранию» в свою классификацию государственных форм, а следовательно, полагал, что государство как «общение свободных людей» не исчезает и там, где появляется фигура правителя, не ограниченного в своем произволе. То есть, где свобода одного потенциально становится несвободой (но, что важно, не «рабством!») всех остальных.

У Гоббса же в рамках его учения о государстве фигура «тирана» изначально и полностью исключена. «Тирания» для него есть противоречие в терминах, логическая невозможность. Либо — идеологическая aberrация, возникшая в результате чтения «политических и исторических книг древних греков и римлян»¹². Ведь суверенитет как высшая и постоянная власть (по неотменяемой формуле Жана Бодена) всегда представлен конкретным сувереном. А тот, в свою очередь, является лишь представителем государства, то есть, согласно знаменитому определению, *единого лица*, «ответственным за действия которого сделало себя путем взаимного договора между собой огромное множество людей, с тем, чтобы это лицо могло использовать силу и средства всех их так, как сочтет необходимым для их мира и общей защиты»¹³.

Вот здесь и возникает та тема «негативной свободы», которая, как убедительно показал Берлин, превращается в лейтмотив политической истории сначала Европы, а затем и всего мира. Но Гоббс вводит ее таким образом, что не всегда просто различить негативный и позитивный аспекты свободы в государстве.

Начинает он с определения, которое однозначно отождествляет свободу с негативностью: «*Под свободой...* подразумевается отсутствие внешних препятствий»¹⁴. И тогда оказывается, что именно такая свобода — «свобода от» — и реализуется в государстве, которое Гоббс называет «политическим», то есть основанным на договоре всех его участников.

Прежде всего, в таком государстве свободен суверен. Его свобода никак не может быть ограничена подданными, он в буквальном смысле свободен от них. Ведь из самого способа организации государства следует, что подданный ответствен за действия своего суверена, и «все, что бы последний ни делал, не может быть неправомерным актом по отношению к кому-либо из его подданных»¹⁵. Единственное, что ограничивает свободу суверена, — это те естественные законы, которым каждый человек как творение Божье обязан подчиняться и которые суммируются в универсальном правиле: «Не делай другому того, чего ты не желал бы, чтобы было сделано по отношению к тебе»¹⁶.

Ограничивает ли свобода суверена свободу подданных? Вопрос может показаться странным настолько, что невольно хочется спросить иначе: а оставляет ли суверен своим подданным хоть какую-то свободу?

¹² «Благодаря чтению таких книг... люди дошли до убийства своих королей, так как греческие и латинские писатели в своих книгах и рассуждениях о политике объявляют законными и похвальными такие действия, если только, прежде чем их совершить, человек назовет свою жертву тираном» (там же: 255).

¹³ Там же: 133.

¹⁴ Там же: 98. Берлин отдает предпочтение Гоббсовой формуле свободного человека: «Свободный человек — тот, кому ничто не препятствует делать желаемое» (Берлин. 2001а: 127, прим. 7).

¹⁵ Гоббс 1991: 137.

¹⁶ Там же: 122.

Но, вопреки ожиданиям, это совсем не риторический вопрос. Дело в том, что подданные в «политическом государстве» Гоббса пользуются свободой практически не меньшей, чем сам суверен. Ибо они обладают той самой «негативной» свободой, не обремененной никакими «позитивными» определениями, которую как самую суть либерализма выделил и бережно отстаивал Берлин. Ее формула проста: «Там, где суверен не предписал никаких правил, подданный свободен действовать или не действовать согласно своему собственному усмотрению»¹⁷.

¹⁷ Там же: 171.

Эта свобода, проистекающая из «умолчания закона», фактически уравнивает подданного с сувереном. И, в каком-то смысле, даже наделяет подданного большей свободой! Ведь действия суверена регулируются естественными законами и еще той целью, которая заложена в самой идее государства, — целью обеспечения безопасности. Поэтому сфера «негативной» свободы суверена существенно сужена: в каждый момент выбор того или иного действия определяется большим или меньшим его соответствием постоянно присутствующей цели.

А подданный как частное лицо обязан ограничивать свою свободу лишь в том случае, когда некое действие предписано или запрещено законом. И, по сути, именно Гоббс впервые выдвинул и обосновал ключевой принцип либерального государства: *разрешено все, что не запрещено*.

И он же четко определил ключевое различие между античным и собственным пониманием политической свободы. Для греков и римлян в государстве «свободных людей» символом и воплощением «несвободы» являлся раб. Или — тиран, от которого исходит угроза порабощения. Зажатая между этими экстремумами, античная свобода по необходимости представлялась как ничем не ограниченное право на все. Не быть рабом и не быть ограниченным в своих действиях чужой волей — вот античный идеал свободного человека.

Гоббс, утверждая, что именно такое понимание политической свободы обычно извлекают из книг греков и римлян, открывает в нем фундаментальную ошибку. Она состоит в смешении свободы «государства» и свободы «частного лица». Только в до-политическом состоянии «войны всех против всех» (State of Nature) частная свобода есть право на все — прежде всего «естественное право» на защиту своей жизни любыми средствами. Но с переходом людей в государственное состояние (Civil Society) право на все обретают государства (суверены), а подданным гарантирована свобода жить по своему разумению за пределами регулятивной деятельности суверена.

* * *

Из этого изложения политической логики Гоббса можно сделать вывод, что для него подданный всегда — пусть и по-разному — свободен. Следуя закону, установленному сувереном, подданный хотя и принужден действовать определенным образом, не воспринимает это как

принуждение в точном смысле слова. Ведь суверен — это *как бы* собственная воля подданного, а действовать в соответствии с собственной волей и значит быть свободным. Такую свободу можно обозначить как подлинно *политическую*, или, имея в виду ее источник, как свободу «опосредованную».

Действуя же в частном пространстве, которое образуется не вследствие активного утверждения его воли, а лишь в результате «умолчания закона», подданный свободен «негативно». Свободен от своей собственной (хотя и выражаемой через действие суверена) политической воли. И такую — *частную* — свободу можно было бы обозначить как «непосредственную».

Однако в подобной логике имплицитно заложено расщепление человека на две ипостаси — публичную (политическую) и частную. Каждый обитатель Гоббсова государства-Левиафана — за исключением суверена! — одновременно и находится в политическом пространстве, и не находится в нем. И Гоббс даже предусматривает возможность конфликта между этими ипостасями, возможность их взаимного вторжения на, казалось бы, автономные территории. Так, подданный может вступить в правовой спор с сувереном относительно имущества, требуемой от него службы, штрафа и т.д., «и если все это имеет своим основанием ранее изданный закон, то подданный так же свободен добиваться своего права, как если бы это была тяжба с другим подданным, и он может добиваться своего права перед судьями, назначенными сувереном»¹⁸.

¹⁸ Там же.

В свою очередь, и суверен обладает правами на территории «умолчания закона», то есть в частном пространстве подданного. И тут уже спор невозможен — именно потому, что судебная инстанция не может действовать там, где нет регулирующего закона. Поэтому «если суверен требует или берет что-нибудь на основании своей власти, то такие случаи не подлежат обжалованию. Ибо все, что суверен делает в силу своей власти, он делает в силу полномочий, данных ему каждым подданным, а, следовательно, тот, кто подает жалобу на своего суверена, подает жалобу на самого себя»¹⁹.

¹⁹ Там же.

Похоже, именно этот силлогизм и побудил Бенжамена Константа заявить, что Гоббс — это «человек, остроумнейшим образом возведший деспотизм в систему» (Констант 2000: 31).

Разумеется, в намерения Гоббса отнюдь не входило построение шизофренического политического дискурса. Его интенция была прямо противоположной: посредством неразрывной идентификации подданного с сувереном обеспечить каждому участнику Civil Society полный душевный комфорт как альтернативу дискомфорту State of Nature. Но, как блистательно показал Карл Шмитт, решить задачу полного отождествления публичного и частного, суверена и подданного, государства и человека Гоббсу все же не удастся. По причине, которая может показаться смехотворной (выражаясь научно — иррелевантной) с точки зрения позднейших секулярных политических доктрин. Но на самом деле — абсолютно фундаментальной для самого Гоббса.

Довольно давно утвердилась привычка читать, так сказать, «уполовиненного» Гоббса — принимать во внимание лишь первые две части его «Левиафана», а часть III «О христианском государстве» и часть IV «О царстве тьмы» рассматривать как некий довесок, простительный

«пережиток прошлого» или «чуждачество» первооснователя современной политической философии. Для такого подхода есть основания. В своем анализе человека и государства Гоббс предстает аутентичным ученым, строящим всесторонне аргументированный и отчетливо «посюсторонний» дискурс. Но поэтому-то необходимо крайне внимательно относиться к тем местам, где Гоббс вводит (причем строго аналитически) фигуру Бога. А это — ключевые точки всей его конструкции.

Бог есть причина того, что человек смог пережить до-государственное состояние, открыв (для себя) 19 естественных законов. Бог дал человеку первый опыт государственности, выступив сам в качестве суверена в государстве древних евреев. Бог остается конечным гарантом того, что ни в одном государстве, где суверенитет воплощен в монархе, суверен не превратится в бесчеловечного деспота, не ведающего о существовании естественных законов. Наконец, Бог есть источник и смысл бытия каждого человека, и личное отношение с Богом становится тем самым организующим моментом частного пространства.

Не случайно, выстраивая тотальную логику своего «смертного Бога», Гоббс оставляет (тут уместно было бы сказать — *попускает*) всего один, но решающий «зазор» — дистанцию между публичным и частным в вопросе об *исповедании* веры. Публично подданный обязан следовать государственно установленному культу, но наедине с собой он отвечает только перед Богом. И это четко и недвусмысленно прописано Гоббсом: «Государственное поклонение является свободным в отношении государства в целом, но не отдельных лиц. Частное свободно лишь тогда, когда оно происходит втайне»²⁰.

²⁰ Гоббс 1991: 281.

По весьма аргументированному мнению Шмитта, именно тут Гоббс и закладывает, говоря языком русских сказок, «Кашееву смерть» своего «искусственного человека» — Левиафана. Подданный земного суверена всегда (хотя и тайно) абсолютно свободен в главном — в самоопределении себя по отношению к своему Творцу. Так «в политическую систему вводится оговорка относительно внутренней, частной свободы совести и мысли. Она-то и стала зерном смерти, изнутри разбившей грозного Левиафана и погубившей смертного Бога»²¹.

²¹ Шмитт 2006: 191.

Именно поэтому подлинным родоначальником либеральной традиции нужно считать не Джона Локка, а того самого Гоббса, чей Левиафан впоследствии стал отождествляться с тоталитарным государством. А ведь констатация Шмитта безупречна: «Различия между частным и публичным, верой и исповеданием (*fides* и *confessio*, *faith* и *confession*) вводятся, стало быть, таким образом, что в течение следующих веков все остальное, вплоть до либеральной идеи правового и конституционного государства, логически отсюда вытекает»²².

²² Там же: 190.

* * *

После того главного, что сделал Гоббс, все остальное, по известному выражению Альберта Эйнштейна, — детали. В самом деле, ну что принципиально новое мы можем извлечь из «Двух трактатов о правлении»

Джона Локка или трактата «Об общественном договоре» Жан-Жака Руссо, по сей день составляющих, так сказать, «столп и утверждение истины» всего новоевропейского и североамериканского либерализма?

Да, разумеется, Локк придумал, как защитить «народ» (совокупность «подданных») от того, что логически невозможно в Гоббсовом государстве, — от *произвола* суверена. Он разделил самого суверена на законодателя и исполнителя, лишив первого возможности непосредственно действовать, а второго — законодательствовать. Только нужно учитывать, что конструкция «парламент — король», который *reigns but not rules*, — это отнюдь не логика создания «безопасной» (для народа) власти, а всего лишь конкретно английская условность — основание неписаной конституции. Это с присущей ему пронизательностью отметил И. Берлин: «В Великобритании такая легальная власть, конечно, конституционно воплощена в абсолютном суверене — „короле в парламенте“, и эту страну делает сравнительно свободной то, что данное теоретическое всевластное образование сдерживается обычаем или общественным мнением от всевластия. Ясно, что важен здесь не формальный способ осуществления этих ограничений — юридических, моральных или конституционных, а их практическая эффективность»²³.

²³ Берлин 2001а: 178, прим. 58.

²⁴ На практически полную зависимость Руссо от Гоббса указывал еще Луи Альтюссер (подробнее см. Ямпольский 2004: 371—372).

Руссо зашел с другой стороны — он сувереном сделал сам «народ». Но и тут принципиально новой логики не получилось²⁴. А получилось именно то, на что не посягал сам Гоббс, — действительно завершённый Левиафан, в котором истинно свободен не тот, кто следует своей воле, а тот, кто подчиняется ее решению большинства. Через большинство говорит «общая воля» суверена-народа (подобно тому, как у Гоббса через волю суверена выражал себя договорившийся о создании государства народ). И желать чего-либо вопреки ей — значит просто не понимать собственное желание. «Если бы мое частное мнение возобладавало, — разъясняет Руссо, — то я сделал бы не то, чего хотел, вот тогда я не был бы свободен»²⁵.

²⁵ Руссо 1998: 292.

Если Руссо хотел создать вечно изумляющий парадокс, то он достиг своей цели. Но если он хотел доказать, что общественная свобода состоит в том, чтобы действовать так, как предписывает большинство, то добился лишь того, что, по сути, открыл бесконечный ряд примеров «позитивной свободы», столь блистательно дезавуированной Берлиным. И можно предположить, что сделать это Берлину отчасти помогли те самые Герцен с Бакуниным, эссе о которых он опубликовал еще за три года до «Two Concepts of Liberty».

* * *

Собственно, основная помощь (в кавычках, разумеется) могла прийти прежде всего и главным образом от Михаила Бакунина. Именно он всегда был и остался верен до конца той самой «негативной свободе», воскресить первородную ценность которой (и уберечь от любого «позитива») попытался полвека назад Берлин.

За Бакуниным закрепился имидж идеального «бунтаря-радикала», превращающий его в прототип всех анархистов-террористов — вплоть до Бен Ладена. Надо признать, что его биография дает к тому немало поводов. Но в данном случае важнее то обстоятельство, что свою борьбу за свободу Бакунин сумел обосновать не только, так сказать, «прямым действием», но и с помощью весьма изощренной и доказательной логики. А ведь оппонентами его здесь выступали отнюдь не сотрудники и тайные агенты Третьего отделения Е.И.В. собственной Канцелярии или соответствующих учреждений европейских государств. В своей борьбе за свободу Бакунин бросил вызов всей европейской философско-политической классике — от Гоббса до Маркса включительно.

Насколько это было для него важно, показывает тот факт, что именно в разгар своей борьбы с Марксом за лидерство в мировом рабочем движении Бакунин, намереваясь создать «Лигу Мира и Свободы», пишет своего рода манифест «Федерализм, социализм и антитеологизм», в который включает — в качестве центральной части! — полемику и опровержение теории «общественного договора». Разумеется, эту теорию он берет в ее наиболее законченном и наиболее пронизанном либерально-демократическими интенциями руссоистском варианте.

И дело здесь отнюдь не в том, что Руссо был духовным и теоретическим «отцом» якобинства и, соответственно, кровавого революционного террора. Террористическая война против «старого режима» — это ведь профессия (сначала — призвание) и самого Бакунина, воплотившего своей жизнью формулу: «Страсть к разрушению — творческая страсть». Руссо стал его мишенью потому, что нужно было выиграть *теоретическую* войну у основателя самой губительной, как полагал Бакунин, иллюзии Современности — иллюзии «свободного государства». Опровергнув парадокс Руссо о «свободе в подчинении» (как *истинной* свободе!), Бакунин надеялся подорвать все еще «старый порядок» в самом его основании — в консенсусе относительно необходимости государства, объединявшем все цвета политического спектра XIX в. — от радикальных консерваторов (Жозеф де Местр, Доносо Кортес) до радикальных революционеров (Карл Маркс).

В основу своей легитимирующей государство как таковое теории Руссо положил презумпцию свободного отказа всех его участников от индивидуальной свободы. Имея в виду (как специально разъяснял потом Иммануил Кант), что акт учреждения государства не нужно «натурализовать», представлять как реальный «договор» реальных дикарей. Это — чисто рациональная конструкция, предпосылка, имеющаяся в «чистом разуме» как пространстве, порождающем любую (политическую в том числе) прагматику.

Бакунин, однако, начинает свою полемику именно с этого пункта, очевидно усматривая тут возможность опровергнуть опорный тезис руссоистско-кантовской политической философии, так сказать, естественнонаучным, антропологическим аргументом. «Последним пределом, высшей целью всего человеческого развития, — утверждает он, —

является *свобода*. Ж.-Ж. Руссо и его ученики ошибались, ища ее в начале истории, когда человек, еще лишенный всякого самосознания и, следовательно, incapable заключить какой бы то ни было договор, находился под игом той фатальной естественной жизни, которой подчиняются все животные...»²⁶

²⁶ Бакунин 1989: 87.

Но дальше он развертывает систему аргументов, которые должны, по его замыслу, обеспечить ему победу и на собственно философском поле. Точнее — на поле логики. Если, следуя договорной теории, мы определим государство как «отрицание свободы каждого во имя свободы всех или общего блага»²⁷, то получим сразу две проблемы. Во-первых, что означает «свобода всех» и, во-вторых, что есть «благо» вообще?

²⁷ Там же: 88.

Свобода всех неизбежно оборачивается правом данного государства вести ради свободы своих граждан войну против других государств. Это — тот конкретный пример реальности «естественного состояния» (в смысле «войны всех против всех»), на который указывал еще Локк, а затем и Кант. Но нет ли противоречия в том, что, создавая государство ради обеспечения свободы одной группы людей, мы неизбежно получаем подавление свободы и просто уничтожение других групп людей?! Причем на совершенно легитимном основании — во имя «патриотизма» и «государственного блага»!

Так свобода, добровольно уступленная каждым ради превращения ее в «свободу всех», становится злом. И тогда мы явно приходим к противоречию. Договорная теория строится на презумпции, что общественное состояние лучше естественного, поскольку мир — лучше войны («всех против всех»). Значит, говоря в относительных терминах, эта теория показывает, как из исходного «зла» — естественной свободы — получается «благо» — ее отрицание в государстве²⁸. Но почему же тогда полученное через отрицание «благо» снова превращается в «зло» — в свободу вечно воюющих и уничтожающих человечность как таковую государств?

²⁸ Бакунин это формулирует прямо: «С точки зрения государства добро рождается не из свободы, а, наоборот, из отрицания свободы» (Там же: 98).

Как знаток и ценитель Гегеля Бакунин мог усмотреть здесь отрицание отрицания, но его влечет иная — не диалектическая — логика. Он задается основным вопросом политической философии — вопросом о том, что есть «благо», или «добро»²⁹. Ведь все ограничения индивидуальной свободы, предполагаемые договорной теорией, имеют смысл только при условии, что в результате мы получим не «зло», а... хотя бы «меньшее зло», то есть относительное «добро». Но принципиальная ошибка договорной теории в том и состоит, что в ней не решен вопрос о благе — добре. Поэтому она допускает, как полагает Бакунин, запрещенную транзакцию: обмен части личной свободы на коллективную безопасность. Однако «свобода неделима: нельзя отсечь ее часть, не убив целиком. Малая часть, которую вы отсекаете, — это сама сущность моей свободы, это все»³⁰.

²⁹ Во всяком случае, именно так ее понимал Берлин: «Политическая теория — это ветвь моральной философии, начинающаяся с применения моральных категорий к политическим отношениям» (Берлин 2001а: 124).

³⁰ Бакунин 1989: 89.

Для Бакунина в этом нет ничего парадоксального, поскольку его ответ на основной вопрос политической философии таков: «Не существует добра вне свободы, а свобода является источником и абсолютным

условием всякого добра, которое поистине достойно этого слова, ведь *добро есть не что иное, как свобода*³¹.

³¹ Там же: 123.

Именно в этом радикальном тезисе можно почувствовать близость Берлина к Бакунину, поскольку именно здесь последний четко формулирует предостережение против смещения свободы «негативной» и «позитивной». «Может ли, — спрашивает Бакунин, — в свою очередь избыток добра или то, что обычно называется добром, породить зло? Да, когда добро выступает как деспотический, абсолютный закон, религиозный, доктринерски-философский, политический, юридический, социальный, — одним словом, когда, каким бы хорошим оно ни было или ни казалось, оно предписывается как отрицание свободы, а не является ее продуктом»³².

³² Там же.

³³ Сам Берлин выделял в личности и наследии Бакунина весьма несимпатичную ему «ипостась» — «Ставрогина в обличье Рудина» (см. Берлин 2001б: 126).

Но, только, конечно, близость, а отнюдь не тождество³³. Оставаясь либералом в самом лучшем смысле этого слова (то есть тем, кто подвергает рефлексии, сомнению прежде всего свои собственные посылки), Берлин никогда не присоединялся к той тотальной войне против государства, которая была смыслом жизни Бакунина. Пожалуй, ему ближе был поздний Герцен, который незадолго до смерти в письмах «К старому товарищу» предупреждал: «Нельзя людей освобождать в наружной жизни больше, чем они освобождены внутри. Как ни странно, но опыт показывает, что народам легче выносить насильственное бремя рабства, чем дар излишней свободы»³⁴.

³⁴ Герцен 1986: 544.

Ибо что иное, как не явный приоритет интериоризированной ценности свободы, означают эти слова: «Независимо от законов, мы признаем моральную значимость неких абсолютных запретов, когда речь идет о том, чтобы одни люди навязывали свою волю другим?»³⁵

³⁵ Берлин 2001а: 177.

Библиография

- Аристотель. *Политика*.
- Бакунин М.А. 1989. *Философия. Социология. Политика*. — М.
- Бердяев Н.А. 1990. *Душа России // Бердяев Н.А. Судьба России*. — М.
- Берлин И. 2001а. *Философия свободы. Европа*. — М.
- Берлин И. 2001б. *История свободы. Россия*. — М.
- Герцен А.И. 1986. *Сочинения в 2-х томах*. Т. 2. — М.
- Гоббс Т. 1991. *Сочинения в 2-х томах*. Т. 2. — М.
- Констан Б. 2000. *Принципы политики, пригодные для всякого правления // Классический французский либерализм*. — М.
- Платон. *Государство*.
- Поппер К. 1992. *Открытое общество и его враги*. Т. 1. — М.
- Руссо Ж.-Ж. 1998. *Об общественном договоре. Трактаты*. — М.
- Шмитт К. 2006. *Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. Смысл и фиаско одного политического символа*. — СПб.
- Ямпольский М. 2004. *Физиология символического. Кн. 1: Возвращение Левиафана. Политическая теология, репрезентация власти и конец Старого режима*. — М.