



**Андрей Савельев**  
**НАЦИЯ И ГОСУДАРСТВО**  
Теория консервативной реконструкции  
**Москва - 2005**

Электронная версия  
Цена: 50 р.  
Покупка у автора: savliy@gmail.com

Ознакомительный фрагмент

Книга посвящена исследованию феномена государства и государственной власти в связи с процессами становления и развития нации. Методология анализа основана на концепции политического консерватизма. Особенностью исследования является рассмотрение государства как культурной ценности и политического инструмента выживания нации. Все аспекты теории нации и государства рассматриваются исходя из целей защиты национальной

безопасности России и сохранения жизнеспособности государствообразующего русского народа.

Работа автора адресована специалистам по теории государства, политикам и государственным деятелям, а также всем, кто ищет разрешения проблем современной России, путей сохранения ее самобытности и возрождения ее государственного могущества.

Текст, опубликованный издательством "Логос" в 2005 году, оставлен без изменений.

## Содержание

### [Предисловие](#)

### [Глава 1. ПРОЕКТ ПОЛИТИЧЕСКОГО](#)

[Границы политического](#)

[Схватка, а не свобода](#)

[Освобождение и обязывание](#)

[Научные тупики для нации и государства](#)

[Методологические замечания](#)

[Цели теории и цели России](#)

### [Глава 2. ТЕОРИЯ ГОСУДАРСТВА](#)

[Определение невозможно, смысл познаваем](#)

[Государство, похищенное у Небес](#)

[Государство идеальное и реальное](#)

[Ни регресс, ни прогресс](#)

[Собирание единства во множественности](#)  
[Неизбежность социальной иерархии](#)  
[Пределы права](#)  
[Общество против нации и государства](#)  
[Государства и пространство](#)  
[Россия как индивидуальное и особенное государство](#)

### **Глава 3. ВЛАСТЬ И СРЕДСТВА ГОСПОДСТВА**

[Власть: миф и приказ](#)  
[Фундаментальный феномен](#)  
[Теория господства](#)  
[Тирания – классическое господство](#)  
[Монархия - истинная власть](#)  
[Традиция над правом](#)  
[Этничность власти](#)  
[Аристократия и ведущий слой](#)  
[Внушение лояльности](#)  
[Особенности современных властных отношений](#)  
[Власть как задача управления](#)  
[Русская идея сильной власти](#)

### **Глава 4. СУВЕРЕНИТЕТ**

[Теоретические проблемы определения понятия «суверенитет»](#)  
[«Классическое» понимание суверенитета](#)  
[Народный суверенитет и суверен](#)  
[«Мягкий» суверенитет](#)  
[Радикальная концепция суверенитета](#)  
[Суверенитет и война](#)  
[Проблема внешнего и внутреннего суверенитета](#)  
[Русский суверенитет – теория и практика](#)

### **Глава 5. ЦЕНТРАЛИЗМ И ФЕДЕРАЛИЗМ**

[Под прессингом федерализма](#)  
[Разные федерализмы](#)  
[Федерализм европейский и российский](#)  
[Американский федерализм и его подражатели](#)  
[Пропасть мультикультурализма](#)  
[Имперский регионализм](#)  
[Принципы федерализма и практика этносепаратизма](#)  
[Концепции национального строительства и федерализм](#)

### **Глава 6. ЭТНОС, НАЦИЯ, НАЦИОНАЛИЗМ**

[Проблемы терминологии](#)  
[Цивилизация, нация, государство](#)  
[Национальная идентичность](#)  
[Этническое смешение и этногенез](#)  
[Национальное государство](#)  
[Нация и этническая иерархия](#)  
[Национальные меньшинства в судьбе государства](#)  
[Нация и национализм](#)  
[Язык нации и лингвистический этношовинизм](#)  
[Особенности русской нации](#)

[Русский национализм](#)  
[Этнополитическая доктрина для России](#)

## **Глава 7. ОБОРОНА И БЕЗОПАСНОСТЬ**

[Проблемы теории национальной безопасности](#)  
[Варварство, этницизм, нигилизм, космополитизм](#)  
[Мятеж бюрократии](#)  
[Революция-преступление и революция-возрождение](#)  
[Русская революция и русская нация](#)  
[Возможность войны](#)  
[Угроза глобального тоталитаризма](#)  
[Военная доктрина и национальная безопасность](#)  
[Армия победы](#)  
[Военное и чрезвычайное положение](#)  
[Духовно-нравственные проблемы войны и безопасности](#)

## **Глава 8. ПОЛИТИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ ГОСУДАРСТВА**

[Марксистское государство](#)  
[Либеральные взгляды на государство](#)  
[Европейский политический романтизм и консерватизм](#)  
[Государство и нация в доктрине «консервативной революции»](#)  
[Доктрина фашизма и пропаганда нацизма](#)  
[Русский консерватизм](#)

## **Глава 9. ПАРТИЙНЫЕ КОНЦЕПЦИИ ГОСУДАРСТВА**

[Партийное размежевание как дифференциация стилей мышления](#)  
[Социалистические и прочие «левые» модели государства](#)  
[Либеральная модель государства и нации](#)  
[Консервативная модель государства](#)  
[Этатизм «партии власти»](#)  
[«Клубные» концепции государства](#)  
[Консервативный прорыв](#)

## **Глава 10. СЛУЖЕНИЕ НАЦИИ И ГОСУДАРСТВУ**

[Культ создает нацию](#)  
[Верность и измена](#)  
[Русское служение](#)  
[Национальная традиция и общечеловеческая «ересь»](#)

## **ЗАКЛЮЧЕНИЕ**

[Ссылки](#)

**ПРЕДИСЛОВИЕ**

В государстве больше нет необходимости. Такое суждение вряд ли покажется разумным человеку, далекому от политической науки и политологической публицистики. Ему вряд ли придет на ум усомниться в том, что государство по-прежнему остается ведущим понятием, когда речь заходит о политике. Хотя в политологических учебниках понятие «государство» все еще считается центральным, в последние годы стремительно накапливается материал, где это понятие отодвигается на второй план: якобы, государство – вымирающая сущность, лишняя в современном мире. Его замещают «федерализм», «глобализация», «мультикультурализм», «культура мира» и пр. И даже если на слуху высказывания высших чиновников об укреплении государства, реальная политическая практика – это «вхождение в цивилизованный мир», «развитие федерализма», «общечеловеческие ценности» и т.д. Наука о государстве в современном мире сильно угнетена – с одной стороны, публицистикой, паразитирующей на антигосударственных темах, с другой, – новомодными научными веяниями, предвещающими конец государства в силу его ненужности в эпоху глобализации.

Общемировой политической процесс делит жизнеспособные государственные организмы, создавая на их месте мелкий дребезг государств, где политики становятся торговцами, а измена – профессиональным качеством государственного деятеля. Происходит унификация – мировой жандарм покровительствует триумфальному шествию беспринципной бюрократии, учреждающей фиктивные демократии со скрытым олигархическим стержнем. Полисная система отдаленных эпох восстанавливается в новом виде – без естественной социальной иерархии, жизнеутверждающего социального мифа, полноправных граждан, без государства. Территориальное государство медленно умирает, не умея защититься от наплыва виртуальных практик, изводящих под корень волю граждан к реальной государственной жизни. Нарастающая численность бюрократии, рассеивающей политическую энергию в усложняющихся бессмысленных процедурах, стирает из сознания смысл человеческой коллективности – индивидуализм сопровождается ростом паразитического слоя, обслуживающего политические имитации взамен реальным политическим процессам. Место гражданина – общественного существа – занимает «политическое животное». В таком распаде социальности иным ученым видится особая новизна,двигающая их к пересмотру всех прежних достижений человеческой мысли и обнаружению современности как изолированной от истории реальности, которую следовало бы даже называть постсовременностью.

Новация является врагом научного метода, когда она перевешивает традицию, а поток модернизаций смыкает прежние знания. Именно такие новации обрушились на политологию, превратив ее в большинстве проявлений в антигосударственную или просто праздную мысль. Столетия интеллектуального напряжения лучших умов человечества теперь составляют предмет для уничижительной критики либо избирательного цитирования вкупе с недобросовестными интерпретациями. Все – и история, и научная мысль – будто бы говорят против государства. И только занятая своими повседневными делами публика не замечает, что государство, в надежности которого привыкли не сомневаться, уже сдало свои позиции. Общественные нестроения относятся на счет непродуктивной политической конкуренции, эгоизма кланов и происки авантюристов. А исчезновение государства, происходящее на наших глазах, не затрагивает сознание.

Нигилистическое отношение к государству за десятки лет превратилось в дурную псевдотрадицию. Теперь соответствующие умозрения материализуются в законодательной практике и деятельности административного аппарата, подминающего под себя все элементы государства и лишая их прежнего содержания – парламент – не парламент, суд – не суд, армия – не армия... В России это особенно явно видно по ничтожности политического класса, отдавшегося в руки чиновничества и штампуемого законы, которые некому исполнять, а также по стойкой уверенности чиновников, что государство – это они.

Антигосударственная направленность современной политической науки требует одновременно восстановления в правах прежних представлений о государстве – только таким образом можно вспомнить о способах обеспечения жизнеспособности государства – и своеобразной «консервативной революции» – решительного возвращения к истокам знания и критического пересмотра множества новаций. Это особенно важно для российской государственности ввиду реальной опасности распространения нигилистических учений, которые питают общественные настроения, в свою очередь формирующих извращенную политическую культуру, ни в грош не ставящую русскую традицию. Насущной задачей для ответственного исследователя общественных процессов является восстановление традиции в своих правах – оправдания исторического пути русского государства и возвращения позитивных оценок мировой философской классики в области теории государства.

Теории государства приходится возрождаться на развалинах того социального строя, который становится отправной точкой для исследователя. И сегодня ясность теории во многом может определяться видением краха государственных систем, извращения политическими режимами самой сути государственности. Это тот «опыт зла» (И.А.Ильин), которому продолжает подвергаться человечество во все возрастающих и становящихся непосильными объемах. «Опыт зла» важен и для науки, но не всякий исследователь готов признать регресс, когда вокруг все говорят о прогрессе и общественность стремится доказать свою прогрессивность, чем подчеркнуть следование некоей «общечеловеческой перспективе».

Многомерность современного государства создает для политической теории немало проблем, прежде всего, проблемы удержания частного и всеобщего, общечеловеческого и самобытного, традиции и развития. Все они, как и многие другие, высвечиваются в теоретических подходах к концептам власти, суверенитета, нации, которые создают «магический треугольник» вокруг фрейма «государство», и, взаимодействуя, формируют некую теоретическую «ауру», без которой рассматривать государство невозможно (духовно-нравственную, общественную, правовую, территориальную, национальную). Ни одна из указанных характеристик не может не быть оспорена и сохраняется как важный аспект государства. Казалось бы, ни одна не может быть также и абсолютизирована, выдана за исчерпывающую или главнейшую характеристику во всех случаях. Тем не менее в теории государства существует выделенная позиция – проблема нации.

Состояние российской политической культуры таково, что термин «нация», если и стал достаточно часто звучать в риторике политических деятелей и научных публикациях, зачастую остается столь же расплывчатым и многозначным, как и термин «народ». У политиков термин «нация» также служит заменой термина «государство» (государство как бы делится на власть и нацию), а ученые используют его как наукообразную замену термина «население», «граждане» или (реже) «гражданское общество». Общим свойством данного словоупотребления является избегание всякой этничности и выделение этнических проблем в особую тему, где предметом изучения становятся в основном проблемы национальных меньшинств. В результате основа нации, государствообразующий народ с его традициями и идеалами исчезает из рассмотрения. Любая попытка вернуть его в научные и политические дискуссии вызывает совершенно несостоятельные обвинения в «национализме». Цена такого политизированного подхода – игнорирование огромного корпуса зарубежной и отечественной научной литературы, посвященной нации и этносу, национализму и национальному государству. Возвращение его в научный оборот – отдельная задача. Но и с точки зрения теории государства, обращение к идее о нации и исследованию национализма представляется чрезвычайно важным.

Уберечь разодранную смысловую ткань науки о государстве, восстановить значение понятий в их системной взаимоувязке – требование политической теории. И

основная задача – объединить нацию и государство, отлученные друг от друга и оплеванные в многотиражной публицистике и на страницах учебных пособий. Причем таким образом, чтобы вторичным результатом не оказалось разрушение апологетической концепции российской истории и русской культуры. Обратное означало бы предательство своего народа и собственного государства, на которое так легко идут иные критики российского исторического опыта.

Исходя из такого понимания научной задачи, придется направить свои усилия не к окончательному академическому виду теории государства, а напротив, к определенному авангардному проекту будущей России, к «русскому прорыву», в котором нация отвернется от заведомо тупиковых стратегий развития, оправданных только абстрактной «гуманностью» и досужими умозаключениями, рассчитанными на неискушенных любителей теленовостей и «желтого» чтива. Русский прорыв может быть только инициативой стратегической элиты, способной сформировать истинную аристократию – ведущий слой общества. И не убедить в бесплодных и бесконечных дебатах массу обывателей, а увлечь (если надо, и принудить) ее к спасению и сохранению России как к делу спасения и сохранения собственной жизни.

Кража смыслов, ставшая болезнью российской общественности, грозит любому понятию, прежде всего, со стороны примитивных либерально-гуманистических интерпретаций, которые перед лицом неизбежного снятия идеологических табу перехватывают политический дискурс и пытаются притянуть любое свежее слово к пропахшим двухсотлетним нафталином идеям Французской революции и эпохи Просвещения. Так же происходит и со словом «консерватизм», которое наперебой нагружают совершенно чуждыми смыслами, доходя до абсурда: консерватизм, мол, – то же, что и либерализм, только «покруче», поскольку находит-таки для государства достойную роль моськи на поводке гражданского общества.

Подмена консерватизма оторванной от традиции идеей «сильного государства» ничего не меняет ни в либеральных, ни в «левых» идеологиях. Они незыблемы и едины в главном – в отрицании исторической России и желании заменить ее проектом «новой России», отбросившей все, созданное нашими предками, как несущественное. Им не понять, что консерватизм – это жизнь традиции в современности, что государство существует не для удовлетворения частных капризов, а для воспроизводства нации. Поэтому их идеи по отношению к нации и государству – это перелицованные идеи нигилистов и анархистов.

Консервативная реконструкция государства сначала в теории, а потом в практике противодействия разлагающему нигилизму и анархизму требует энергичного обращения к понятию «нация», еще только приобретающему в публицистике и науке позитивную смысловую нагрузку, а до этого употребляемому исключительно в негативистском ключе. Мысль о нации должна подкрепить мысль о государстве и придать последнему сущностную определенность и конкретность прикладных аспектов, необходимых для видения стратегических перспектив России.

Реальность России – вот продукт теории нации и государства, в котором должна соединиться классика государственной мысли и современность – идеи и смыслы, востребованные самобытностью русской исторической славы и сегодняшним временем нашей гибели.

[К содержанию](#)

# Глава 1. ПРОЕКТ ПОЛИТИЧЕСКОГО

## Границы политического

Нужен ли нам критерий отделения политического от неполитического? Сама по себе задача выдвижения такого критерия едва ли может кого-то вдохновить. Но сопоставленное с доктриной политики, то есть с научной концепцией и ее понятийной структурой, понимание политического выглядит делом необходимым. Размытость границ и сущности политического означала бы размытость самой концепции и невозможность ее применения к жизни. Рассматривая политическое как характеристику, относящую к политике, мы одновременно очерчиваем и содержание политики, где протекают процессы и действуют институты, несущие на себе как политические, так и неполитические черты. Политическое оказывается важным для того, чтобы не рассматривать социальные процессы и институты исключительно как политические и видеть в них неполитическое (или то, чему не следует быть политическим). В то же время политическое невозможно расценивать вне связи с его конкретным содержанием (средствами), специфическими целями и ценностями.

Американский исследователь Дэвид Хелд отмечает, что узкая специализация политических исследований и их замкнутость на институциональных вопросах приводят к односторонности и ограниченности анализа, а порой и к неправильному объявлению источников и форм правления в обществе (1). Хелд делит исследователей на две группы: первая ставит политику выше власти и соединяют политику с другими формами человеческой деятельности. Политика универсализируется вне зависимости от институтов. Другая группа связывает концепции политики в большей мере с государством, его взаимоотношениями с другими государствами и с гражданами. В целом сфера политики оказывается неопределенной, поскольку научный дискурс включает обе группы исследователей, а также тех, кто мигрирует из одной группы в другую(2). Линия разделения во взглядах на политику, прочерченная проблемой политизации и деполитизации экономики (вплоть до утверждения полезности только сугубо частного владения средствами производства), проходит между марксизмом и либерализмом. Либерализм выделяет мир политический, обособляя его от гражданского общества, а экономику рассматривает как результат свободных частных договоров вне связи с государством. Марксизм, напротив, видит связь между экономикой и государством. Тем не менее, марксизм также выделяет политику, обособляя ее по другому критерию – по критерию классовых отношений. В частности, из политики исключаются межэтнические и этнические процессы, взаимоотношения бюрократии и ее клиентов, избирательный процесс и деятельность избирательных институтов. Оба идейных направления не ограждены от злоупотреблений в рамках собственных же доктрин: либерализм может сжимать политику до ничтожной сферы, в которой он готов видеть государство как «ночного сторожа», а марксизм склонен к внедрению политики во все сферы жизни за счет распространения на них классовых интересов. Обе эти точки зрения и оба варианта непонимания политического противостоят консервативной традиции, в рамках которой осознается подвижность границ политического и опасность как последовательной политизации, так и последовательной деполитизации общества.

Сужение понимания политического, с одной стороны, подрывает возможности учета сложного взаимовлияния различных проблем нации и межнациональных отношений. В то же время, «неограниченная» концепция политики чревата невольной политизацией всех сторон жизни нации и даже жизни частного лица. Разумно полагать, что «неограниченность» политики – ее потенциальное свойство. То есть, политику можно обнаружить всюду, но в некоторых отраслях общественной жизни ее не должно быть или она присутствует там от случая к случаю. В то же время есть и ядро политического, где политика присутствует всегда или должна присутствовать всегда. Таким образом, исследователь обязан делать выбор между изоляцией политического и ее расширением

применительно к конкретному случаю, в котором он оценивает 1) наличие политического в тех или иных сферах жизни в данный момент, предполагая как возможность присутствия политики во всех сферах жизни, так и возможность их деполитизации; 2) продуктивность политизации тех сфер жизни, где политическое фиксируется в данный момент и там, где оно отсутствует.

Влияние на политику того или иного жизненного аспекта означает, что политика затрагивает эту сферу жизни. К примеру, если конкретный частный интерес влияет на политику, то этот частный интерес, бесспорно, политизирован. Но где проходят границы политического? Похоже, в современном мире они перестают ощущаться и понимание политического исчезает, замещаясь в головах мыслителей и граждан странной смесью повседневного цинизма и морализаторства.

Немецкий социолог Ульрих Бек пишет: «...непременно возникающее сегодня в любой публичной дискуссии пугающее слово “глобализация” говорит не столько о закате политики, сколько о том, что политическое вырывается за категориальные рамки национального государства и даже из ролевой схемы того, что считалось “политическим” и “не-политическим”» (3). И здесь все вполне в духе постмодернизма, превратившегося из литературной экзотики в извращенную форму умствования. Политическое оказывается всюду и нигде, одновременно все и ничто.

Современная политическая теория и теория государства до сих пор не смогли ничего сказать толком о трансформации государства в эпоху глобализации. Прежние теории межгосударственных отношений (либеральные и марксистские) оказались для этого непригодными. Сложившаяся методология, обособляющая международную жизнь от внутригосударственной, непродуктивна именно в связи с глобальными процессами, стирающими грань между внутренним и внешним. Теория глобализации как бы не принимает во внимание государства и не требует его существования – перескочив через реальность, она стала утопией безгосударственного мира.

Непонимание политического превращает политическую науку в увлекательную игру - в поиск нового определения, которое должно отбросить как ненужный хлам тысячелетние усилия человеческой мысли. Зазнавшееся поколение политических философов последних десятилетий полагает, что открывает в человеке и обществе нечто принципиально иное. Между тем, амбициозные научные замыслы падают на почву, удобряемую бюрократией и системой массовой информации, которым совершенно не нужно понимать политического и желательно лишить граждан такого понимания – именно в таком состоянии подвластный наиболее удобен, поскольку превращен в бездумного потребителя организационных и информационных «услуг». Таким образом, научная мысль становится соучастником покушения на человека социального и на его мир – мир государств и наций. На свалку истории так называемая «современная наука» предлагает выбросить весь массив культуры, так или иначе отражающий сущность политического – историю государств и мысли лучших умов человечества о государстве. Больше всего не по нутру такой науке то, что сущность человека определяется через политику, а сущность политики – через нацию и государство. Соответственно альтернативной научной парадигмой является восстановление политических смыслов, начиная «от печки» – с осмысления государства.

Государствоцентричное определение политического идет от Платона, который видел политику как «царское искусство», как искусство управлять всеми иными искусствами (ораторским, военным, судебным и т.д.) и «уметь оберечь всех граждан и по возможности сделать их из худших лучшими» (Политик, 297 b). Центральным понятием в платоновском понимании становится *благо* – только «знание блага» дает в руки властителю искусство политики. И это – истинная политика, в отличие от публичных споров софистов. Причем речь идет только о государстве, которое присутствует всюду вне семьи–рода и храма. Чем и очерчивается область политического. Таким образом, должным (целью и ценностью) полагается благо, а инструментом его - государство

(который с некоторой натяжкой нам приходится считать у Платона сущим, сросшимся с содержанием политики).

Аристотелевская линия, напротив, расширяет понятие политического: поскольку политика составляет человеческую природу, человек есть существо политическое. Вместе с тем, сущность раскрывается не сама собой, а участием человека в общественной жизни, где реализуются все его достоинства и достигается высшее благо.

Древнегреческие философы понимали политическую науку как знание о правильном и мудром правлении. Средневековье подхватило эту установку, а в идеях Макиавелли «технизировала» ее до уровня универсальных рекомендаций, произвольных по отношению к ценностям и личным качествам правителя. Ценности оказались отделенными от управленческой эффективности, должное - от сущего. Главным содержанием политики становится борьба за власть, понимание политического приобретает конфронтационный смысл. Ключевым понятием политики определяется власть.

Продолжая интеллектуальную традицию Нового времени Макс Вебер определяет политику как лидерство государственного аппарата или влияние на это лидерство (или шире – как самостоятельное руководство политическим союзом (4)). Политика означает стремление к участию во власти или к оказанию влияния на распределение власти. И здесь должное уже не просто отделено, а заменено сущим – реальной картиной политики, в которой есть конкуренция, конфронтация, борьба. Также и у Маркса политика как борьба классовых интересов принципиально конфронтационна, а государство – лишь средство этой борьбы. Ключевым понятием политики остается *власть*.

Согласно древнегреческой традиции условием политики является *свобода*, ибо государство – союз свободных людей. Свобода не абсолютизируется – она лишь условие политики, а политика – лишь средство. Целью же является *благо*. Впоследствии европейская мысль поставила в центр понятийной схемы свободу, превратив ее в цель политики, а в практическом осуществлении ценностей свободы оказалось, что целью становится уже само средство – технические решения (власть), ситуативно понятая необходимость.

Понятие политического не может увязываться с другим единственным понятием, что просто замещало бы его. Поэтому, когда древние греки говорили о благе, они знали о процессах, препятствующих его утверждению. Также к понятию о власти прибавляется понятие свободы и складывается их оппозиция - стеснение и противодействие стеснению (стеснению стеснителя). Когда же свободу становятся центральным понятием, тогда властному стеснению отказывают в праве называться политическим и только за свободой от государства признают действительно политическое содержание.

Неконфронтационное понимание политического обуславливает выделение в политике определенной системы, в рамках которой объявляется достижение общих целей или общего блага. Подспудно предполагается, что есть нечто, препятствующее общим целям, - другие общества и политические организмы. Но их признают участниками политики только, если они готовы присоединиться к тем, кто уже достиг консенсуса. (Понятно насколько конфронтационным при этом будет «неконфронтационное» понимание политического!)

Коммуникативная модель политического также направлена на затушевывание конфронтационности - политика рассматривается как социальная коммуникация, в которой власть остается лишь одним из субъектов коммуникации с некоторыми дополнительными возможностями в правовых установлениях. В концепции Николаса Луманна (5) указывается, что власть выступает как медиум коммуникации. Это означает выделенность властной позиции и возможность борьбы как вокруг нее, так и с ее помощью.

Знаменательно, что свою работу «Понятие политического» (6) Карл Шмитт начинает с вопроса об определении сущности государства, которое затрагивает все

политические теории. И от этого вопроса о государстве переходит к более общему – о политическом: «Государство, по смыслу самого слова и по своей исторической явленности, есть особого рода состояние народа, и именно такое состояние, которое в решающем случае оказывается главенствующим, а потому, в противоположность многим мыслимым индивидуальным и коллективным статусам, это — просто статус, статус как таковой. Большого первоначально не скажешь. Оба признака, входящие в это представление: статус и народ, — получают смысл лишь благодаря более широкому признаку, т.е. политическому, — и если неправильно понимается сущность политического, они становятся непонятными».

Французский мыслитель Жак Эллиуль также понимает политическое как предмет и сферу общественных интересов, созданных и представленных государством, а политику – как деятельность относительно этого предмета, выраженную в поведении общественных групп (7). Поэтому политика мыслится им как состязание между группами, претендующими на разрешение поднятых в обществе проблем. Эллиуль соглашается с мнением других исследователей, согласно которому политика есть совокупность поведенческих моделей и институтов, регулирующих общественные отношения и создающих как сам властный контроль, так и конкуренцию за обладание силой власти.

Если в европейской политологии консервативная линия продолжает различать в конфликт и конфронтацию, то западная политология в целом стремится дать свое понятие политического и, возвращаясь к *должному*, удаляет из понятия политического конфликт, а вместе с ним – государство и власть, будто бы, принципиально не способные приблизиться к идеалу свободы. *Государство* и *власть* конфликтны и конфронтационны как вне, так и внутри себя – они сами собой представляют причину и инструмент *политической борьбы*, которую западная политология стремится заменить консенсусом и компромиссом.

Примером такого произвольного замещения и удаления власти и государства из политической теории является концепция политического Э. Фольрата, который называет для определения политического три критерия: общность, публичность и свобода (8). Тогда политической становится та политика, которая основана на законе, преследует общественные интересы и не покушается на свободу личности. «Политическая политика» противопоставляется недостойной называться политикой «неполитической политике». Образовавшаяся нелепость составляет некий невысказанный «консенсус» западной науки (а теперь уже и официальной российской науки), оторвавшейся от реальности.

Стремясь к конкретно-политическим исследованиям западная политология не желает вникать в такие проблемы, оставляя полемику по поводу понятия политического на обочине. Одной из работ, которая все же обращается к данной теме, является статья Агнес Хеллер «Пересмотренное понятие политического» (9), в которой критикуется подход Карла Шмитта как «полностью тиранический» и предпринимается попытка поглотить его за счет уравнивания миротворческой интерпретацией политики Ханны Арндт (политическое = пространство свободы, политика = свободное действие, власть = свобода) (10).

Шмитт, ссылаясь на Х.Плеснера, говорит: нет такой философии и нет такой антропологии, которые бы не были политически релевантны, равно как и нет, наоборот, философски иррелевантной политики. Потому что «философия и антропология как знание, специфическим образом направленное на целое, не могут, в отличие от какого-нибудь специального профессионального знания в определенных "областях", нейтрализовать себя против "иррациональных" жизненных решений».

Политический характер исследования, таким образом, будет определяться не темой, а направленностью в конкретной ситуации - «за» или «против» кого-то. Утрачивая актуальность, результат исследования остается политическим лишь в силу его применимости «за» или «против» кого-то в новой политической реальности или в руках нового политического субъекта. Универсальность политики, ее единотипичность во все

времена позволяет сохранять политический характер множеству произведений прошлого. Даже их критика (как критикует, например, Карл Поппер Платона) ничего не меняет – это выражение позиции «за» или «против», но лишь с изменением полюсов оценки. Политический характер критики сохраняется.

Различные концепции политического, переплетаются, или снова расходятся в опровержениях друг друга – дискуссия идет сквозь эпохи и культуры. И получается, что «чистая» концепция политического либо нечто совершенно далекое от политического мышления – некая пресная философская истина, либо «чистых» концепций несколько и весь политфилософский язык они понимают по-разному – в соответствии со сверхзадачами политических доктрин. Философия оказывается при обсуждении политического частью самого политического, и здесь угадываются фундаментальные разделительные линии.

Хеллер говорит о трех независимых логиках любого обсуждения: путь к столкновению, состояние сосуществования и состояние сотрудничества. В первом случае политическое ясно очерчено и видны проблемы современности – размывание представлений о политическом, деполитизация мышления, департизация политической конкуренции, бюрократизация государственной машины и др. В последнем случае «логика сотрудничества» затушевывает вопрос о целях сотрудничества и политизирует те вопросы, которые по смыслу должны иметь минимальную концентрацию политического. Промежуточный вариант «логики сосуществования», с одной стороны, лишает политическое конфронтационного содержания, с другой – тормозит выработку выраженного понятия о «своем». «Сосуществование» одинаково прохладно и к «своим», и к «чужим».

Если в первом случае мы имеем дело с конфронтационной логикой и органичными оппозициями мы/они, национальным пониманием политического, то во втором – с консенсусным, глобалистским, бюрократическим и поверхностным пониманием политического. Промежуточный случай чреват как неорганическими оппозициями (например, классовыми), так и поверхностной идеологией в сочетании с двойным стандартом, мечущимся между национальными и интернациональными ценностями.

Введение свободы в понятие политическое (политизация свободы или либерализация политики) означает деполитизацию мышления, департизацию политики и превращение политических институтов в фикцию, используемую денационализированной бюрократией, а научных понятий – в обыденные метафоры. В случае введения справедливости в качестве ключевого понятия в политическое, деполитизация мышления, очевидно, остается, но политика становится партийной и система управления политизируется, становясь частью партии – фиктивным становится мировоззрение, подменяемое омертвевшей и застывшей идеологией. Оба случая – скорее уж не логика, а политика, политическая позиция, намеренная прикинуться безопасной логикой.

Логика консенсуса и сотрудничества в политике отражает непонимание политического. В интегральной, расширительной схеме толкования политического конфронтационная «логика» говорит о сущности и понимании политического. Если речь идет о модели сотрудничества и сосуществования, понимание утрачивается. Непонимание политического начинает играть особенную роль – оно усиливает конфронтационность ввиду незнания о диспозиции сил, «своих» и «чужих», попыток выдвигать для тех и других одни и те же этические доводы, утраты представлений о ведущих политических субъектах и особенностях их функционирования.

К политическому относятся такие черты, которые объект нашего внимания приобретает в результате острого конфликта, имеющего публичное выражение, и доведенного до такой стадии, в которой претензии предъявляются не к идеям, а к личностям или политическим субъектам. Причем они выражаются на языке политических ценностей (национальное и антинациональное, государственное и антигосударственное; в ином идеологическом наборе – ксенофобия и солидарность, авторитаризм и демократия и

т.д.), в сюжетно оформленной политической парадигме – политическом мифе. Именно миф обеспечивает этическому противостоянию долговременность и системность. Но миф становится политическим, если проистекает из политического класса, который и определяет уровень политического сознания масс. Миф масс – ничто без магии вождей (12).

Война – квинтэссенция политического. Политика – всего лишь сублимированная война (13), она ищет иные методы уничтожения врага, когда запрещено применять открытое насилие. Только в кризисном обществе воинская служба становится аполитичной, поскольку *нация* забывает себя, утрачивая представление о собственных врагах. Если у нации нет врагов, то близится ее конец, а до этого – конец армии. Вместе с тем армия как институт является последним аргументом политики, единением нации, и в этом смысле в армии не может быть партийных страстей, иначе партийная склока сломает государство, призванное ограничить открытое насилие и учредить политическое как таковое в рамках государства.

Есть ли сферы жизни принципиально неполитические? К таким относится все частное, интимное, например, любовь, а также все, что предполагает искреннее сотрудничество, например, научное творчество, даже если оно совершается через спор. Или производственный процесс, труд как таковой. К неполитическому относится все, что использует для принятия решений консенсус и сотрудничество, где конфронтация подлечит систематичному изживанию. Бесспорно, вне политического находятся религия, традиционная семья, точные и естественные науки. Политического нет и в социальных науках, пока та или иная тема, поднятая учеными, не стала предметом обсуждения и публичного столкновения интересов, и в военной стратегии и не должно быть в управлении войсками. В противном случае умножение жертв среди своих солдат становится неизбежным.

Пока есть консенсус в восхищении или равнодушии, аполитична и культура. Если же культура делит людей на группы, расходящиеся в своих оценках к полюсам «безобразное»/«прекрасное» и публично выразивших свою позицию, политика проникает и сюда. В нормальном состоянии культура аполитична, когда она – классика, а смыкается с политикой только в авангардных экспериментах.

Сфера обыденного также является неполитической, даже если в ней присутствует повседневное чтение политических газет и просмотр политических телепередач. Обыденность носит частный характер. Только разрыв обыденности ведет индивида к участию в политическом процессе.

Понимание политического означает определенный выбор – требование не пустить политическое туда, где его заведомо не должно быть; регламентировать его проникновение туда, где оно может появляться от случая к случаю; наконец, не выпустить политического оттуда, где без него жизнь фальсифицируется и увядает. Последнее особенно важно в условиях кризиса, когда политическое иссякает там, где оно должно быть, прежде всего, в представлениях *нации* о самой себе и государстве, о своих интересах и средствах защиты собственной безопасности.

[К содержанию](#)

### **Схватка, а не свобода**

Консервативное понимание политического центральным понятием полагает нацию. И от этого понятия «вширь» выстраиваются разнообразные понятия, описывающие оппозиции с другими нациями, в «вглубь» - оппозиции между национальными и антинациональными, государственными и антигосударственными силами. Здесь логика и политика совмещаются в одно и понимание политического вполне логично. Логика

политики, в то же время, отличается от логики политической науки. Логика политики – политические мифы (11).

Популярная этическая позиция состоит в том, что мы боремся не с людьми, а со злом в них. Но является ли эта позиция хотя бы в каких-то аспектах политической? Политической она станет тогда, когда мы начнем бороться с конкретными злыми людьми – пусть и не различимыми в персональном статусе, но объединенными как персоны неким злым началом в деятельные группы.

Притом что «образ врага» всегда конкретен и персонифицирован, политический человек не может иметь индивидуальных черт – его позиция приобретает вес лишь в сочетании с аналогичными позициями, утратившими личную окраску. У политического лидера, приобретающего популярность, проявляются те личностные черты, которые отражают консолидированные чаяния его поклонников; в личности лидера теряется различие между личным и коллективным, его дар соединяет одно с другим. Интересы частного индивида могут быть прагматичными только в одном смысле – в смысле дезориентации политического противника.

Для Карла Шмитта критерием политического является некоторая интенсивность противоположности, которая приобретет политический смысл вне зависимости от изначального содержания противоположности – религиозного, морального, экономического, этического. Как только зафиксировано образование групп друзей и врагов, можно говорить о присутствии и политического.

Но этого мало. Шмитт выделяет два фактора, которые отделяют частную вражду от политической: враг, во-первых, есть борющаяся совокупность людей, противостоящая точно такой же совокупности; во-вторых, борющаяся публично. При этом у политики нет собственного содержания. Оно поставляется в политику той проблематикой, по поводу которой между группами ведется непримиримая борьба (внешне, возможно, корректная и регламентированная).

Шмитт не учел того, что публичность не исключает лукавства и тайных операций против врага. Если действие не имеет публичного измерения, канала, по которому сведения о тайном перетекают в область явного, то такое действие не может считаться политическим. Именно такие каналы являются источником лакомой информации для публики и политиков – к ним приковано политическое внимание, стремящееся расшифровать замыслы противника. Непубличность – особого рода политическое лукавство. Оно также может быть политическим, поскольку предполагает публичные изменения, но при скрытии их причин.

Публичность может быть востребована уже после того, как схватка состоялась и выявила новый расклад сил. Тогда результаты предъявляются публике, чтобы их легитимировать и соединить тайное и явное. Речь идет не о создании политического актом публичности, а о формировании нового политического субъекта, в котором политическое разных субъектов сливается в одно целое.

Хеллер также говорит о публичности как о критерии политического – все «становится реально политическим, если люди решат, что это должно обсуждаться, оспариваться, решаться в общественной сфере; подобным образом все может перестать быть политическим, если все это снять с общественной повестки дня» (14).

При этом американский политолог делает явную ошибку – публичность возникает не потому, что кто-то решается обсуждать. Акт терроризма совершается намеренно, публично и таким образом, что его нельзя снять с повестки дня. А политическое убийство вообще может не преследовать публичных целей, вносится в повестку дня независимо от чьей-то готовности его обсуждать. Состояние общества таково, что убийство обсуждается, попадая в область политического, и именно потому совершается, что непременно попадет в эту область.

Для Хеллер спор – лишь один из вариантов публичности, один из видов проявления политического. Для Шмитта спор – ключевой признак политического. Именно

за это звучит упрек в его адрес: за приписывание политическому акту бинарной и персонифицированной категории «друг/враг». И здесь сказывается противоречие в глубинных философских основах позиции, которые у двух авторов принципиально различны. Хеллер все время пытается подменить реально-политическое должно-политическим. Шмитт относит свою позицию к политической конкретности, требующей объекта приложения усилий и видимого ориентира для направления действий. Невозможно, например, бороться с бюрократией вообще, необходима конкретность института или персоны. «Что-то» может только дать импульс для неприятия «кого-то», но само «что-то» отходит на задний план, а «кто-то» становится средоточием многих «что-то» - образом врага.

Хеллер полагает, что к политическим понятиям можно отнести речевые акты, направленные на взаимное понимание. Шмитт, напротив, считает, что все эти, представления и слова имеют полемический смысл. Следовательно, как только политический текст направлен не на консолидацию «своего» и оппонирование «чужому», а на некое всеобщее понимание, он ослабляет свою политическую сущность или вовсе ее утрачивает (если не встречает сопротивления).

Представим себе два крайних сценария: 1) постепенное изживание конфронтационности в политике и превращение политики исключительно в публичные акты, направленные на взаимное понимание и совместное действие ради общего блага; 2) постепенное обострение политической конфронтационности до полного неприятия и отстранения от «чужого». В первом случае возникает наивная утопия единого человечества, во втором – мрачная трагедия фрагментации человечества на обособленные группировки, живущие сами по себе и не желающие иметь ничего общего с «чужими».

Обе указанные концепции реализованы в представлениях о политическом.

В книге «Открытие политического» Ульриха Бека (15) говорится о принципиальном изживании различий правых – левых, консерваторов – либералов, национального – интернационального (т.е., о слиянии и неразличении «своего» и «чужого»). Разделение, специализация и однозначность будто бы заменяются в XX в. сосуществованием, множественностью, неопределенностью, синтезом и амбивалентностью. Индивидуализм вытесняет традиционные политические институты, самоорганизующиеся группировки индивидов отстаивают свои интересы помимо государства. «Политическая констелляция индустриальной эпохи становится неполитической, в то время как то, что в индустриализме было неполитическим, становится политическим. Речь идет о категориальном смещении политического при постоянных институтах и сохранивших свою целостность властных элитах».

В концепции немецкого социолога Томаса Майера («Упадок политического») говорится, что политическое все больше устраняется из политики, жизнь и политика отчуждаются друг от друга. Органическое единство утрачивается вследствие нарастания специализации и раздробленности, политические процессы рассогласуются и автономизируются. И здесь также нет места схватке, борьбе, конфликту интересов.

Объявление прежних политических институтов и явлений низложенными и введение в политику исключительно новых элементов (низложение истории, но в сочетании с печальным признанием фатального расхождения жизни и политики), говорит об утрате политологической мыслью связи с живым током истории, с реальной политикой, которая не знает разграничения между минувшим и современностью. При всей поляризации взглядов и различиях в отношении к действительности между либералом Бекем и социал-демократом Майером, они видят ее одинаковой: один ужасается трагедии углубляющегося раскола мира, другой видит в множащемся разнообразии предвестник новой эпохи, когда политикой будут заниматься транснациональные партии «граждан мира», а не государства.

Обе концепции можно считать образцами непонимания политического – в них не признается возможность обращения процесса вспять: от разделения к объединению, от

единения к отчуждению и т.д. Но именно такой возвратный процесс и есть признак политического – группы «своих» постоянно образуются и распадаются, имея против себя такие же то возникающие, то исчезающие группы «чужих». И ни один из поворотов этого процесса, с точки зрения стороннего наблюдателя, не подлежит этической оценке: он не плох и не хорош, он реален. И только при отнесении себя к одной из групп, можно огорчаться по поводу утраты единства или радоваться укреплению такого единства. Что мы и видим в исключительно «партийной» позиции вышеуказанных авторов. Отказываясь признавать политическую схватку (по разным причинам), они тем не менее остаются участниками такой схватки.

Политическая схватка между сторонниками различных концепций достигает определенной интенсивности и тем самым становится фактором политики. Но в какой момент чисто научная публикация приобретает политическое звучание? Только тогда, когда она организует группу «своих» и «чужих» и интенсивное противостояние между ними. Напряженность противостояния производит политическое, как только оппонировавшие группы начинают добавлять в полемику этические оценки – это и означает, что необходимая интенсивность противоположности достигнута, и аргументация уже работает не на понимание между оппонентами, а на противостояние. Но политика идет дальше – от этического неприятия противника к обвинению его в умственной неполноценности и до физического отвращения к врагу – враг всесторонне безобразен и является как бы подделкой под человека. Разрешенный конфликт, выявивший победителя, возвращает противостоящим сторонам человеческие черты – победитель оказывается уже потому прав, что победил, поверженный вновь обретает человеческие черты потому, что был в состоянии противостоять победителю.

Этические оценки в политике очень часто смущают ученых, которые именно в этике начинают видеть политическое. При этом единство этического языка выдается за потенциальную возможность предотвратить любой политический конфликт и путем переговоров признать общность позиций и интересов. Упускается из виду, что этические оценки лишь оформляют конфликт и выражают неприятие противника, когда кончаются иные аргументы в обосновании своей позиции.

В неполитических сферах жизни привлечение этических категорий означает вполне возможное приобретение предметом нашего внимания политических характеристик. Для того, чтобы выразить именно политическое, этические нормы должны представляться, во-первых, в определенной системной форме, во-вторых, прилагаться не только к какой-то конкретной ситуации, но и иметь определенную «историю». Только тогда получается, что плох не аргумент «врага», а сам «враг», все доводы которого систематически не выдерживают критики. «Враг» становится элементом «картины мира», а не причиной случайного раздражения или стычки.

Публичные спортивные состязания носят обычно легкий политический оттенок, когда представляют собой борьбу за национальный престиж. Как только речь идет не об отдельных спортсменах и не результатах, а возникает тема представительства той или иной страны, можно ожидать явления политического. Но пока нет этических претензий к соперничающей стороне, политического в спорте все же нет.

Политика может вторгаться везде, но в неполитической сфере она либо разрушает сами основы жизни (например, семью), либо носит случайный и временный характер. Добиться системности и конкретности этических претензий к «врагу» можно только формируя политический миф – аналог архаического мифа, потенциально присутствующий в любой человеческой практике.

Для политической философии в целом трудно согласиться с концепцией «друга/врага» как слишком уж овеществленной. Враг индивидуален, а индивидуальность вещи или явления требует уникального описания. И тогда философия переходит в миф с уникальным и варьируемым контекстом и своими героями.

Обратная проблема у политической науки – абстрактность и избыточный охват всех типов конфликтности в отношениях «свой/чужой» как бы уводят конкретно-политические исследования от результата, от анализа институтов и процессов, которые в современном мире кажутся увязанными в систему, удобную для кодифицированного изучения.

Об этом пишет Агнес Хеллер: «Понятие политического пришло спасти политическую философию после того, как она стала жертвой слишком большого количества наук, слишком многих компромиссов, слишком многого реализма» (16). Тем самым мифологическое возвращается в политику через философию, и это совсем не по душе американской исследовательнице: «...парадигма коллективной сознательности (или коллективного бытия) разрешает подавление индивидуального сознания и свободы. Понятие коллективного экзистенциального выбора мифологично, потому что оно воспринимает современную коллективность, например нацию или класс, в терминах индивидов, одиночного человека гигантского измерения, с мощной силой и единой волей. В этой философии мир переносится на новый Олимп, где разыгрываются героические драмы. Если довести ее до логического конца, то эта концептуальная операция в результате приведет к полному краху ощущения реальности» (17).

Для Карла Шмитта связь теологических и политических предпосылок мышления совершенно ясна. Эллюль также отмечает, что чувство религиозного обновления теперь подменено участием в политике. Партии подбирают то, что теряет церковь, и заменяют религиозное чувство политическим суррогатом. И тогда человек обретает способность «чувствовать абсолютно необходимую ему общность, которой он не находит ни в своей семье, ни среди компании соседей, ни в своей работе: общая цель, некий великий народный порыв, подхватывающий человека, становящегося частицей общего, товарищество, особый язык, объяснение окружающего мира. Политика дает ему эти радости, эти символы и эти невидимые глазу выражения общности» (18).

Как же все это может совмещаться с политическим абсентеизмом, который захватывает современное общество? Дело в том, что вслед за партиями остатки религиозного чувства начинают подбирать СМИ, которые потом оттесняют партии от формирования чувства единства людей, подменяя относительно устойчивый партийно-политический миф иллюзорным единством хаотизированных рассудков, принимающих политическое, в основном, под воздействием информационного потока. Деполитизация современного человека на самом деле есть, прежде всего, денационализация, деидеологизация, департизация и продолжение отхода от практики мышления в пользу практики впечатления. Общие воззрения теряют политическое измерение, и политикой начинают называть совершенно лишенную идеологии и безответственную предвыборную пропаганду.

Политологи мечутся между признанием реальности политического мифа и его отвержением как не соответствующего рациональным представлениям о действительности. Возникает миф об отсутствии политического мифа, миф «неполитической политики», деполитизированного государства. В то же время действительность не желает быть разумной, а разумное никак не обретает формы действительного – иррациональность обескураживает повсеместным вторжением в политическое. Поэтому, пока мы не признаем действительность политического мифа, невозможен никакой политический проект, в котором рационально учитывается иррациональность современной политики, ее подверженность древним архетипическим мотивам.

Архетип может пробуждаться неполитическими средствами. Но инструментарий публичной политики полностью задействует мифологические категории и прямо формирует по древним шаблонам современные мифы.

В архаическом мифе политическое присутствует только в том смысле, что миф – человеческое проявление, а аристотелевский человек – «политическое существо».

Архаический миф и политика в древнем мире представляли собой единое целое, как и сегодня. Но в те времена миф был реальностью, верой, а сегодня выродился, стал только впечатлением. Аристотелевский человек имел устойчивую картину мира - если не социального, то духовного. Современный человек живет, путешествуя по мирам, созданным впечатлениями от ежедневных телепрограмм. Миф царствует в политике и становится одним из ключевых признаков политического – с одной стороны, как возможность возвращения к религиозной вере, с другой, – как условие непрерывных причудливых трансформаций политического сознания.

Сделать разумное действительным – огромный соблазн для политического философа. И тогда, вопреки очевидности, утверждается, что «современность есть поворотный момент истории в том смысле, что и там, и тут универсальные ценности становятся политически эффективными. То, что до сих пор происходило только в философии, может и происходит сейчас в политической практике и жизни» (19).

Уже несколько десятилетий исследователи отмечают избыточную политизацию жизни, когда все проблемы становятся по виду политическими, так или иначе затрагивая область политики. А политические методы позволяют разрешать те проблемы, которые считались сугубо неполитическими. При кажущейся сплошной политизации в науке возникает засилье приверженцев анализа текущих фактов, в поверхностных интерпретациях противостоящих все более угнетаемой политической метафизике. Политическое становится случайным, а потому лишенным смысла – в нем исчезает систематический конфликт и остается спонтанная реакция. Схватка концепций и групп заменяется склокой политических персон, отражающей частную и спонтанную свободу выбора, которую политология пытается умиротворить призывами к консенсусу. И тогда смысл политического сужается до этических наставлений в адрес склочных политических персон.

Политические отношения веками были делом крайне немногочисленного политического класса и затрагивали ограниченный круг людей. Деятельность масс, их действительный вес в политике начинается с XIX века. Но в XX веке массы отвлекаются от политики иллюзией, продолжая полагать, что с ними все еще считаются. И это заблуждение подкрепляется мифом о сплошной политизации жизни.

Сплошная политизация – это попытка утаить от скептического взгляда деятельность технических кадров (бюрократии), которые все отдают в управление государственному аппарату, оставляя для нации театр политических склок. Бюрократия, лишенная понимания политического, обесмысливает политику, превращает политическое в фальшивое. Нация оказывается под пятой чиновника, выедающего государство изнутри до безжизненной оболочки.

Отвлекаясь от сиюминутной жизни, мы полагаем, что только государство может сохранить порядок, но возвращаясь к ней, обнаруживаем, что бюрократические агенты государства как раз утверждают хаос – они гипертрофируют регламентирующую роль государства до запрета на реальную политическую схватку. В то же время бюрократия политизирует эмоции, ибо становится врагом всех, – даже самим себе, низводя управление до бесплодной суеты и превращая политику в аппаратные интриги. Поэтому возникает желание олицетворить государство с популярным лидером, а аппарату отказывать в доверии. Возникает суррогат политического в сознании, когда политика видится разорванными фрагментами в сюрреалистической картине мира.

Наше мышление кажется составленным из политики и подчиненным только политике, а повседневная жизнь – деполитизированной. В действительности мышление освобождено от политики, но существо современного человека наполняется политическими впечатлениями. Политика же становится отвлеченным мифом в самой низкопробной форме – в форме анекдота. Всюду обнаруживается политическое, но крайне трудно найти политику – то, что преимущественно составлено из политического и включает ценности и метафизические истины (концептуальный политический миф).

Дурная политизация, примеры которой приводит Эллюль, связана с тем, что ценности не воспринимаются всерьез, пока они не наполнены политическим содержанием. Им намеренно придают политическое описание: свободу рассматривают только в связи с представительством интересов в государстве и со способностью уклоняться от государственного воздействия; справедливость видят исключительно как социальную справедливость, за достижение которой должно отвечать государство. При этом человек, не имеющий права опускать бюллетень в урну, просто не считается личностью, а женщины причисляются к роду человеческому, когда они получают политические права. Именно это и считается свободой, основным содержанием политики.

Обратная сторона процесса дурной политизации жизни – деполитизация мышления, которая приводит к резкому сокращению сферы стратегического планирования и рассасыванию ценностных ориентаций власти. Эллюль пишет: «Единственная область, где политика все еще способна действовать, - это текущие события, т.е. сфера эфемерная и неустойчивая. В результате утратилось ощущение подлинной серьезности политического решения. Становящееся зримым есть теперь уже не что иное, как видимость. Ничтожность результатов действия в этой пустоте компенсируется лишь крайней возбужденностью политиканов. Таким образом, решающим обстоятельством, характеризующим современную политику, выступает некая «смесь» из двух противоречащих друг другу элементов: необходимого и эфемерного» (20).

Практика управления политическими системами становится predetermined техническим действием и деполитизируется, а чувственная сторона переживания политики наполняется обрывками мифов – пропагандой и потоком неструктурированных новостей, отключающих сознание. В первом случае избыточный рационализм заставляет управленцев и политиков смотреть исключительно под ноги, во втором - иллюзия, оторванная от жизни, либо сводит человека с ума, либо воспринимается как идущий на периферии сознания спектакль о какой-то иной реальности. И там, и там моментальность реагирования (на ситуацию или на предлагаемый образ) лишает человека ценностей и смыслов – у него не остается времени на сопоставление действительности с должным. Политическое в таком варианте становится бессмысленным, ненужным дополнением к социальным процессам и управленческим решениям. Политика расплзается в иные сферы, маргинализируется, а собственное ядро, исконная территория политического ослабляется – политика оказывается одновременно везде и нигде. Индивид чувствует свою причастность к политике через свободу, но отчужден от реальной политической схватки – в его жизни есть только переживание политики, но нет самой политики.

Можем ли мы сегодня обозначить пространство, где политическое отсутствует? Таким пространством наверняка является религия, ценности которой, бесспорно, превышают политические – ни один истинно верующий не скажет, что для него ценности государственности выше ценностей религиозной истины. Религиозная догма вне политики, хотя она может оказывать на политику заметное воздействие. Вне политики и этические ценности, которые, непременно используются, но не порождаются в политике. Они скорее захватываются политикой.

Можем ли мы обозначить пространство, где политическое доминирует? Вероятно, это пространство политического мышления, идеология, а также политическое действие, где решается судьба государства и нации. Здесь мы фиксируем политические ценности – суверенитет, национальное единство, национальная безопасность, власть и т.д. Размывание их означает недостаток политики, понимания политического. Диффузия политических ценностей в неполитические сферы, подмена политических ценностей этическими с политизацией последних – свидетельство неверного, расширительного (и одновременно «разбавленного», бесконфликтного) толкования политического.

Политические ценности, в отличие от этических, прямо отсылают к институциям (что вовсе не означает рационализации «картины мира», которая в политике составлена,

возможно, из рационально познаваемых фрагментов, но по законам мифа). Попытка придать этическим ценностям институциональный характер превращает жизнь человека в политику и не дает ему здравого понимания политического. Вместо политического, реальной политической схватки и участия в ней ему предоставляется свобода потребления информации – прежде всего, политических скандалов и новостей – и свобода профанных суждений, не обремененных размышлением над политическим.

Политическая эффективность универсальных ценностей – крайне опасное заблуждение. Оно может быть охарактеризовано как самообман или обман. Политика легче всего усваивается обыденным сознанием в военных терминах. Обыденное сознание обманывается проповедью этических ценностей и отвлечением от реальной политической схватки захватывающими сенсациями и скандалами. Таким образом, борьба за понимание политического – та же самая схватка концепций: концепции свободы и концепции схватки.

[К содержанию](#)

### **Освобождение и обязывание**

Агнес Хеллер пишет, что понятие политического «должно указывать, какая эта вещь, позволяющая, если добавить ее к другим, сделать их "политическим", и/или оно должно указывать область, где любая входящая в нее вещь преобразуется в "вещь" политическую. Это понятие должно включать в себя и выявлять напряженность между *должно быть и есть* в его существовании и модус операнди современных обществ» (21). В качестве *должно быть* выбирается понятие свободы как «наиболее поливалентное»: «Свободы могут эффективно использоваться как "термины долженствования" во всех своих интерпретациях, как только деятели начинают применять их в качестве регулятивных и конструктивных практических идей» (22). Хеллер заключает: «Практическая реализация универсальной ценности - свободы - в общественной сфере является современным понятием политического» (23). «Практическая реализация свободы может иметь место в форме борьбы между другом и врагом, а также в ансамбле сотрудничества или дискуссии или же в некоторых других формах и на иных путях» (24).

«Поливалентность» дает широкий простор для интерпретаций политики, а точнее – различных форм ее непонимания. Понятийное поле наполняется большим числом определений, которые трудно объединить в систему. К понятию «свобода» легко привязываются любые характеристики, способные создавать неразрешимые противоречия. Все это мешает ясному политическому мышлению, а в экспортном варианте - легитимируют собственные политические устремления и дисквалифицируют или деморализуют противника. То есть, непонимание может быть лукавым розыгрышем.

Слабость доводов Хеллер состоит в том, что место свободы может быть заменено любым этическим императивом – справедливостью, равенством, солидарностью, рациональностью. И это требует поиска совершенно иного понятия, в котором политическое имело бы максимальную концентрацию политического, не порождая множественности «логик», но сохраняя возможность для множественности «политик».

Унификация «политик» продемонстрирована уже в умозрительном методе Канта. Кант определил идеал общественного устройства как максимально возможное удовлетворение интересов большинства индивидов, в котором обеспечена свобода каждого члена общества, равенство и самостоятельность граждан. Соответствующие принципы составляют систему права, где свобода каждого ограничена только свободой другого - соединением свобод (25). Таким образом, право – это системно организованная свобода, а свобода – это право. Плюс к тому свобода связывается с властью, будучи подчиненной внешним законам. Источником права, то есть свободы и власти одновременно, является общая воля народа, устанавливающая законы, согласно идеям

разума, в котором сливаются воедино понятия свободы, равенства и единства коллективной воли (26).

Кантовский метод исследования предельных оснований, выводимых внеэмпирически непосредственно из разума, смутил многих исследователей, которые не увидели в нем всего лишь мысленный эксперимент человека, крайне далекого от политики вообще. Его метод вскрыл направление мысли профанного разума, лишённого жизненного опыта, не помышляющего ни о чем другом, кроме личной свободы и возмущенного традиционными иерархиями как несправедливыми «по трезвому размышлению».

Схема Хеллер, по такому же «трезвому размышлению» порождает плюрализм политических логик в рамках единственной выбранной политики: «Скептическая версия может видеть современный мир как поле битвы противоречивых реализаций этой ценности, где одно стирается и переписывается другим. Нигилистический сценарий может проектировать на экран будущего картину самоуничтожения свободой, и все они могут поддерживать понятие политического, которое именно здесь предлагается. Это понятие современно в том смысле, что оно может сопровождаться различным видением истории» (27). Но при этом легитимируется только одна форма политики (а точнее – политической риторики): «Рациональность, равенство и мир, кроме того, много других ценностей относятся к арсеналу политически активных ценностей, если, и только если, их конкретизация - прямо или косвенно - связана со свободой...» (28). Политик может говорить на ином языке – лишь бы он пользовался теми же понятиями. Иначе его исключают из политического дискурса и снимают с «великой шахматной доски» современной политологии.

Хеллер в своих рассуждениях допускает явную ошибку – пытается оправдать внесение этических ценностей в содержательное определение политического лишь тем, что эти ценности «приобретают силу политически действительных понятий, потому что они сильны и как воображаемые институты, и как институционализованные формы права». Здесь неявно присутствует пресловутая идея «естественного права», которая должна унифицировать все правовые системы в соответствии с либеральными ценностями. При этом должна институализироваться не политика, а этика.

Классический либерализм (Вольтер, Монтескье и др.) отождествляет свободу с личной безопасностью и независимостью индивида от произвола властей. Социализм предпочитает задержаться на дуализме свободы и равенства, имеющем более глубокие онтологические и метафизические корни. Соответственно различаются и типы демократии – безопасность доходит до желания порядка в сочетании с чувством личной физической неуязвимости, равенство – до исключения частной жизни. Равенство или безопасность должны обеспечить разворачивание принципа свободы и при этом снять конфронтацию, убрать образ врага или заставить его исчезнуть (это, правда, грозит конфронтационным потоком, поскольку враг становится несовместимым с картиной мира).

Совершенно иная правовая и ценностная система складывается в традиционном государстве, где религия и авторитет регламентируют политику, обращаясь к понятию «свобода» далеко не в первую очередь. Если всю политичность «оттянуть» к этому понятию, то традиционное государство оказывается вообще аполитичным. Вместе с тем такой теоретический подход может быть разоблачен как риторическая уловка. Именно на этом настаивает Карл Шмитт, когда говорит о ложной мягкости либерализма в его требованиях нейтрализации, деполитизации и свободы. На деле вся эта риторика остро политизирована, поскольку направлена против определенного государства и его политической власти. Здесь речь уже не о теории государства, а о политической задаче.

Либеральная идеология относит понятие свободы только к личности и именно личность рассматривает как носитель политического. Личность должна перехватывать у государства политическое, конвертируя ее в различные федеративные образования –

внегосударственные и вненациональные. Консервативная традиция видит коллективистские модели свободы, прежде всего связанные с реальностью нации, для которой свобода есть коллективный выбор. Социализм сохраняет коллективистский выбор, но в безнациональной форме.

Шмитт подчеркивает: «Покуда народ существует в сфере политического, он должен — хотя бы и только в крайнем случае, но о том, имеет ли место крайний случай, решает он сам — самостоятельно определять различие друга и врага. В этом состоит существо его политической экзистенции. Если у него больше нет способности или воли к этому различению, он прекращает политически существовать. Если он позволяет, чтобы кто-то чужой предписывал ему, кто есть его враг и против кого ему можно бороться, а против кого — нет, он больше уже не является политически свободным народом и подчинен иной политической системе или же включен в нее» (29).

Эллюль говорит, что свобода необходима нации для принятия решений.

Реальность нации регламентирует свободу политического выбора для тех, кто поставлен ею принимать решения — выбор должен быть связан в основном лишь чувством ответственности перед нацией. Это не означает всеобщей неограниченной политизации. Политика остается профессией политического класса, власти. Политическое в данном (национальном) смысле означает возможность и обязанность власти перешагнуть через необходимость (возможно, сначала теоретически, идеологически, но потом — непременно и фактически), а для подвластных — подчиниться новой необходимости новой реальности, созданной этим шагом.

Нация является понятием из другой, неэтической сферы. Но оно-то и может дополняться, нагружаться множеством этических характеристик. В этом смысле оно «поливалентно», но уже не по отношению к неясному множеству понятий, а по отношению к политическим категориям.

Полагая нацию ключевым понятием для определения политического, мы избегаем тавтологических комбинаций этических понятий и бесплодных рассуждений об их взаимоотношениях. Нация всегда имеет конкретное выражение, и ее свобода также может обсуждаться как вполне ясная политическая задача. Кроме того, нация всегда имеет внутреннее и внешнее измерение (содержание нации и отношение к иным нациям), чего не скажешь о свободе. Если конечно же не касаться антигосударственной направленности теории либерализма, которая имеет либо внутреннюю направленность — против своего государства, либо внешнюю — против иных политий, куда либерализм направляется в качестве идеологического экспорта. Нация всегда конфронтациона, она выражает некоторую исторически индивидуальную идею государства. Свобода требует от любого государства универсального компромисса, нация — только компромисса среди «своих» против «чужих». Нация — это внутреннее обязывание, требующее внешней свободы.

В концепции политической свободы подразумевается универсальная ценность частного индивида, который всегда скрывается за понятием «свобода», когда о частном говорить неудобно — проще подменять защиту частного интереса игрой этическими понятиями. Либеральная автономия личности реализуется как неполная форма ответственности (либо полной безответственности). Ей отвечает политика «сниженного» уровня и федералистского типа — терминологически миролюбивая, призывающая к деполитизации (и прежде всего, к деполитизации экономики, которая рассматривается как обособленная сфера жизни со своими нормами поведения). Национальная консолидация, напротив, выдвигает на первый план ответственность личности, а этическую свободу считает частным и исключительно неполитическим состоянием, духовной ценностью.

Нация — ядро понятия политического, поскольку деполитизируясь, она мгновенно исчезает. Нация осуществляется только политически, чего не скажешь о государстве, которое способно существовать в формах самой униженной зависимости — в условиях иллюзии суверенитета или все еще возможного суверенитета. Но в то же время государство сохраняет потенциальную возможность нации, превращения подданства в

гражданство. Поэтому в иерархии понятий государство ниже нации, но выше всех прочих политических институтов.

Макс Вебер определял нацию через специфическое единство, «данную в чувственности общность», выраженную в стремлении к собственному государству. Это определение отталкивается от цели, а не от состояния. При этом цель возникает из жесточайших схваток не на жизнь, а на смерть, в которых рождаются общие воспоминания, подчас более существенные, чем культура и язык. Напротив, язык, культура, общие этические нормы вытекают из общей политической судьбы.

Этические нормы могут стать элементом политики, будучи используемы противостоящими политическими группами. Но сами по себе этические нормы – достояние нации. Ими создаются рамки политики, в которых неизбежная конфронтация групп не разрушает национального единства. Если же исключить понятие нации, этические нормы оказываются формой деполитизации мышления и разложения политической прагматики – они заставляют уступать абстрактным соображениям, позволяя человеку оставаться сиюминутно порядочным, но отстраняясь при этом от последствий своей «порядочности» для нации. Последовательно проведенная политическая философия свободы всегда доходит до осуждения нации. И это снова подталкивает нас к тому, чтобы понимать политическое именно через нацию.

Хеллер, комментируя наиболее политизированные работы Хайдеггера, упрекает его в том, что он отбирает экзистенциальный выбор у индивида и передает его коллективу. Она делает обратную операцию – отказывает сообществу в возможности выбрать само себя. Так свобода индивида входит в противоречие со свободой нации, искажая смысл и назначение этических норм.

Современный атомизированный человек хочет «выбирать себя абсолютно», не связываясь (или не чувствуя связи) с нацией. И в этом аполитичном выборе ему способствует либеральная мысль о том, что именно частное и есть политическое, а коллективное – вторичный продукт личной экзистенции.

Лишение человека памяти в потоке ежедневных новостей («утренняя газета заменяет утреннюю молитву») не дает ему сформировать образ врага, понять политику как противостояние добра и зла, как схватку с врагом нации. И тем самым человек перестает быть свободным – он отрешен от выбора добра и зла в частной жизни, исключается из коллективной воли нации, перестает быть человеком политическим. А это значит, что он забывает свой род, который он должен продолжить до конца времен, отражая агрессию врагов.

Управленец также лишается свободы, поскольку забывает за текущими делами и техническими решениями об интересах нации, поддаваясь диктатуре момента. Он не видит дальше своего должностного круга обязанностей и текущих исполнительских задач с их повседневной суетой. Не зная «своего» и «чужого», не понимая политического, управленец всю свою деятельность превращает в одну большую стратегическую ошибку.

Хайдеггер говорит об экзистенции нации в национальной революции, которая становится фундаментальным политическим фактом (аналогичным факту чрезвычайного положения, которым государство утверждает свой суверенитет – по Шмитту). Причем, это не означает непереносимой войны, а только решительное избавление от диктата «чужого», которое в общей перспективе так разграничивает нации, что они могут жить в вечном мире. Война остается как возможность, вероятная перспектива, к которой надо быть готовым, чтобы не исключить себя из политики.

Экзистенция нации – это прорыв к собственной сущности, сбрасывание с себя «чужого» и обретение свободы. Только таким образом может возникнуть и весь прочий комплекс этических понятий в политике – через волю нации, решимость сделать выбор и стать «мы», направив этические аргументы против «они».

Частная экзистенция ко всему этому имеет самое малое отношение. Как пишет Шмитт, «если граждане некоего государства заявляют, что у них лично врагов нет, то это

не имеет отношения к вопросу, ибо у частного человека нет политических врагов». То есть, враги у нации остаются, а человек просто вне политики – он не участвует в противостоянии групп и никаким группам не интересен.

Отрицание нации в угоду частной свободе носит, бесспорно, политический характер и отражает определенный проект будущего человечества – это федералистский проект, согласно которому национальные сообщества надо сначала полностью раздробить, а потом предоставить атомизированным индивидам самопроизвольно (а на самом деле – в соответствии с настойчивыми советами современных гуманистов) ассоциироваться, забыв о нации.

Противоположный проект должен соединить свободу и нацию – политическим будет в этом случае не то, что связано со свободой, с борьбой за нее, а то, что связано с борьбой за свободу нации. У нации есть «свои» и «чужие», и в этом смысле шмиттовское определение политики сохраняется. Но в свете того, что некие силы объявляют себя вненациональными и целью всеобщую ассимиляцию и деполитизацию государства, это следует воспринимать как агрессию «чужого» против «своего» – как посягательство на собственную нацию.

Современная политическая наука, кичащаяся своим рационализмом, изгоняет из социальной действительности не только нацию. Отождествляя расу с расизмом, политическая наука чурается всякого биологизма (30). Даже если нацию в какой-то степени впускают в политику, то стараются принять ее без этнических характеристик – исключительно по модели подданства/гражданства, что и приводит к противоречию с жизнью практически везде.

Часто в ход идут некорректные домыслы о том, что человек биологически отличается от обезьяны на каких-то 5%. И это вопреки элементарным представлениям о ценности тех самых «процентов», которые дают нам отличие от обезьяны, легко угадываемое зрительно. Вне этой очевидной разницы человека трудно отличить и от червя. И в некотором смысле это так, поскольку методы социобиологии и биополитики угадывают в животном мире аналоги человеческих политических процессов – живая природа оказывается натурным экспериментом, полезным для понимания человеческого общежития. Самого человека его «природа» также обязывает.

И все-таки человек очень далек от животного мира своей антиприродной разумностью. Это можно утверждать без научного глубокомыслия – просто признав очевидное. Точно так же можно легко отличить и человеческие расы, что при отсутствии комплиментарности между народами становится самым простым методом идентификации «своего» и «чужого». И здесь разумность человека, объединенного в коллективы, отходит на второй план, уступая место явлениям, имеющим аналоги в животной стае.

Другим некорректным оборотом, используемым учеными, является представление о беспорной смешанности всех ныне живущих народов. На указание очевидного различия, которое само по себе свидетельствует о незначительности многовекового «смешения народов», отвечают, что такое смешение происходит – теперь еще быстрее в силу глобализации. Между тем, другие исследователи отмечают повсеместный рост локальной идентификации, которая теперь может возникать вдали от родовых ареалов. Обратной стороной глобализации оказывается локализация, подкрепляемая повсеместной возможностью создания обособленных в расовом или культурном отношении общин.

Абсолютное разделение биологического и политического все время сталкивается с неравенством природных задатков людей, которые имеют различную предрасположенность к разным видам деятельности. Существует, соответственно, и предрасположенность человеческих сообществ к определенной иерархии, в которой частные склонности получают органичное развитие. То же самое можно ожидать и при рассмотрении склонностей тех или иных народов, в которых всегда присутствует такая же склонность к вполне определенным отличиям по сравнению с другими народами,

предопределяемая природно-биологическими факторами. При этом индивид может переступить через эти факторы, благодаря заложенным природой особым волевым задаткам. И тогда существует возможность формирования некоей «сборной команды» из разных расовых групп, которые складываются в тип, приспособленный к определенной профессии (например, управлению современным самолетом). Но и здесь неизбежно возникает своя иерархия, которая выдвигает вперед представителей какого-то более дееспособного в данном виде деятельности племени.

Важным фактором для понимания политического является видение стратегической ценности демографических процессов. Одни народы, уступая пространство другим народам, уносят в небытие целые культуры вместе с их политическими особенностями. И только бюрократии все равно какими народами управлять – бюрократия, без понимания ценности нации, лишена и понимания ценности соответствующего природно-биологического материала как носителя данного типа культуры. Именно поэтому бюрократия является биологическим врагом нации, и жизнеспособность нации зависит от того, насколько она способна выявлять и уничтожать этого врага. Причем актуальность видения в бюрократии врага при сохранении лояльности государству и нации становится в современном мире особенно актуальным при стремительной денационализации политических элит.

Современная политика пока не готова к тому, чтобы увидеть свою задачу в управлении биологическим фактором, в аккуратном и тонком применении евгенических законов и выращивании здорового и адаптированного к определенному типу жизни индивида, задатки которого проявляются в раннем возрасте и направляются в нужное русло. Отказ политиков от принятия на себя ответственности за биологическое выживание нации обуславливает нарастание вала генетических болезней, жизненных драм запутавшихся в своих склонностях людей, в деформации сложившихся этнополитических пропорций, ведущих к вражде между этносами, потерявшими способность к существованию в едином государстве. Кроме того, помимо воли политиков, биологическое врывается в политику, становясь уже неконтролируемым фактором, перекрывающим по значимости все прочие. Биологическое становится обязывающим законом, даже если его пытаются не пустить в политику, объявляя глупость и беспамятство истинной свободой.

В политике обязывание повсеместно, поскольку оно формирует общность «мы» и ее оппозицию к «они». При этом основания для обязывания могут быть самыми различными. Исторически данное обязывание – нация, природно предопределенное – этничность, расовая принадлежность, харизматический дар. Освобождение в политике для частного лица может быть связано только с возникновением нового измерения жизни, определенного обязыванием. Соотнесение себя с группой дает жизни объем. Попытка же представить свободу как выход из сферы обязанностей означает обеднение личности. Для политического процесса насаждение такого представления влечет за собой снижение уровня политического сознания и замену политики фикцией – участи наблюдением, схватки балаганом и т.д.

[К содержанию](#)

### **Научные тупики для нации и государства**

Важность теоретического осмысления основ российской государственности и становления современной политической нации в настоящее время стало настолько неоспоримой, что практически любое серьезное выступление аналитиков или государственных деятелей затрагивает соответствующий круг проблем. Вместе с тем нарастающий в течение многих лет отрыв теории от практики привел к тому, что целые пласты теоретических достижений в области теории государства до сих пор оказываются

невостребованными, либо используются в конъюнктурно-пропагандистской и поверхностной форме. Результатом небрежного отношения к мировому и отечественному интеллектуальному наследию явились неясность правительственного курса, хаос законодательной практики, невнятность внешнеполитического курса.

Как пишет современный исследователь проблем российской государственности, «восприятие действительности сквозь призму якобы самоочевидных установок более чем что-либо иное блокирует сегодня любые позитивные сдвиги в области этнополитики и, напротив, консервирует в конструкции российской государственности мощные конфликтогенные напряжения» (31). Действительно, много «самоочевидного» накопилось в политической науке, когда она касается государства, - неявно запрещенных тем для дискуссий и табуированных терминов.

Как отмечал Иван Александрович Ильин, «только неиспуганный, свободный дух может подойти к проблеме честно, искренно, зорко, все додумать и договорить, не прячась трусливо и не упрощая, не заговаривая себя словами аффектированной добродетели и не увлекая себя ожесточенными жестами» (32). Этот свободный дух науки, кажется, в массе ученого сообщества России все больше выветривается, а творческий поиск подменяется пересказом и лояльным комментарием бюрократических нормативных актов.

Быстрое преобразование марксистской школы политической философии в либерально-западническую показывает их близость и привязанность к общим заблуждениям. Общий их источник – утопические идеи эпохи Просвещения. Беда отечественной политической науки состоит в том, что она в значительной степени оказалась не способной понять, что общественные идеалы этой эпохи рухнули перед лицом тоталитарных режимов XX века и обнажили несостоятельность надежд идущей от Просвещения традиции политической философии. Некоторые случайные черты в развитии Европы были приняты ею за доминирующие, а более веский опыт всего остального мира и иных эпох, столь трагически ворвавшийся в Европу двумя мировыми войнами, оказался проигнорированным.

Примером неадекватного восприятия теоретических разработок в последние несколько лет стало расширенное использование термина «национальная безопасность», который, где нужно и ненужно, стал внедряться в аналитические разработки и нормативные документы. Значение этого термина остается в большинстве использующих его разработок столь расплывчатым, что не позволяет доводить их до прогнозных оценок или продуманных практических рекомендаций.

Другим примером является обусловленное случайными факторами забвение термина «нация», без которого политическая теория становится ущербной и перестает описывать ряд важных государственно-политических процессов. Попытка то подменить термин «нация» превратно понятым термином «этнос», то заменить проблему нациестроительства проблемами гражданского общества существенно уменьшают возможности творческого поиска и ведут к использованию деградированной теории государства, отбросившей важнейшие достижения целого ряда выдающихся мыслителей.

В фундаментальном труде «Современное положение науки о государстве» русский философ и правовед начала XX века Николай Николаевич Алексеев указывает, что современная теория государства была построена в период европейской истории, в течение которого наблюдалась утрата чувства реальности государства (33). Вслед за Н.Н.Алексеевым можно уверенно утверждать, что всплеск популярности теоретических положений XVIII века был связан с катаклизмами первой половины XX века и ужасом европейского сообщества перед авторитарными и тоталитарными режимами. Утопические конструкции эпохи Просвещения стали для Европы мобилизирующим фактором в борьбе против фашизма и в противостоянии «советской угрозе». Именно этим обусловлено сегодняшняя унитарность западной политической философии, выбирающей в качестве действительной и разумной лишь одну из «политик».

То же самое можно сказать и о представлениях о государстве в современной российской науке, которая восприняла договорную теорию государства как непреложный факт именно в тот период, когда стоял вопрос о существовании России. Текущая политическая конъюнктура объясняет стремительное распространение европейских воззрений на государство и нацию. Между тем, эти взгляды во многом носят формальный, схоластический характер и не претендуют на изменение политики жесткой защиты национальных интересов, которая свойственна каждому европейскому государству вопреки любым теоретическим изысканиям. В России же пустопорожние теоретические представления догматизировались и вошли в законодательство, которое только в последние годы стало осмысляться как неэффективное и разрушительное для государства и общества. Государственное строительство развитых стран, которые многие рассматривали как пример для России, имеет мало общего с тем, что реализуют идеологи государственно-правовых и экономических реформ в России. Оказалось, что из европейской правовой традиции эти реформы заимствуют только формальную сторону, которая в Европе выражена почти исключительно во внешнеполитической риторике и отвлеченной научной публицистике и почти не присутствует в реальной политике.

Один из ведущих немецких философов Курт Хюбнер пишет: «Абстрактная политическая философия исходит из понятия человека как родового существа, неважно имеет ли это место в свете метафизики или стремления к воплощению идеальной утопии. Напротив, конкретная политическая философия рассматривает человека как существо, укорененное в определенной национальной культуре, а тем самым в состоянии неразложимой общности с другими. Общности, которая лишь в государстве может обрести свое объективное существование и гарантии. И действительно, уже у греков мы можем обнаружить глубинный образ этого противоречия, которому суждено будет господствовать во всей последующей истории политической философии. Речь идет о противоречии, которое снова и снова прорывалось в фундаментальных политических темах “Гражданин и Государство” или “Нация и Государство”» (34). Более того, «идея нации стала белым пятном в политической философии современности» (35).

Положение в российской политике последнего десятилетия XX века как нельзя лучше характеризуют слова Н.Н.Алексеева, сказанные им в 20-е годы того же века: «Вместо властного союза, требующего подчинения и жертвы, была поставлена человеческая личность с ее интересами. Личность эта не признавала никакого общественного целого, которое не представляло бы собой совокупности во всех отношениях самоопределяющихся личностей. Личность оторвала себя от общества и государства, стала независимой, самостоятельной, не нуждающейся в обществе величиной. Нация, государство превратились в агрегат наделенных правами отдельных личностей, этих «безвкусовых выдумок XVIII века». Личности эти были чисто отвлеченными, не определялись ни историческими условиями, ни социальными различиями, ни каким-либо иным положением в обществе. Такая личность и заслонила собою государство, заставила идейно забыть о нем» (36).

В XX веке наука решила опровергнуть государственную практику наиболее успешных государств, встав к ним в конфронтацию и превратив в объект аналитического расчленения. Будучи не в состоянии объяснить современной государственности и процессов национальной идентификации, политическая философия поистине стала формой шарлатанства (37), дорогостоящей забавой, разрешенной лишь ввиду воспоминаний о заслугах древних авторов.

Предчувствуя этот пагубный поворот науки, русский общественный деятель и публицист XIX века Михаил Никифорович Катков писал: «В вопросах государственного свойства все должно оцениваться с точки зрения государства, и притом не какого-нибудь, не отвлеченного, но действительного, живого, одного из всех, того, которому мы служим, во всей совокупности связанных с ним интересов. Мы ничего не утратим, не причиним ущерба никакому ценному для человека интересу, когда будем последовательны и тверды

в вопросах государственной важности, когда в этих вопросах будем руководствоваться только истинной пользой государства, только действительными потребностями нашего Отечества, когда мы будем вполне и безусловно национальны в наших суждениях и действиях».

Отторжение науки от практических задач государства и нации и обращение к иллюзиям, названным идеалами, обуславливает кризис и в практических делах – принципы принятия оптимальных решений затмеваются идеальными абстракциями.

Далее М.Н. Катков утверждает: «...непоследовательность и полумеры в государственном деле всегда сопровождаются вредом и пагубой для всех охраняемых государством интересов. Результат всегда оказывается противоположным тому, чего мы искали, меняя точку зрения и вовлекаясь в область иных соображений. Церковь, например, есть величайший для человека интерес, но она находит себе верное обеспечение только в государстве, которое, охраняя ее, знает себя и умеет отличать желательное от обязательного. Интерес экономический имеет бесспорную важность, но исключительно им нельзя руководствоваться в государственном деле. Рядом с системой экономических интересов есть порядок нравственный, есть порядок юридический, и с точки зрения государственной каждому порядку дается свое место, каждый принимается в уважение и при правильном ходе дел каждый выигрывает, приходя в соглашение с другими. Филантропия есть прекрасное чувство, но никаким побуждением, хотя бы и прекраснейшего свойства, нельзя оправдывать уклонение от государственного долга. История свидетельствует, что дело, происходящее из наилучшего источника, но уклоняющее нас от долга нашего служения, ведет роковым образом к нежеланным и ненавистным для нас самим последствиям. Тысячи жертв могут поплатиться за доброе чувство, которое ошиблось в пути. Милосердие к людям требует не поблажки, а решительного противодействия тому, что их губит великая ошибка — вступать в сделку с направлениями, существенно враждебными государству, и надеяться замирить их уступками» (38).

Наука в XX веке, увы, предпочла направлять мораль, экономику, филантропию, против государства и тем самым становилась антинациональной.

Аберрация политической философии, зародившаяся в XIX веке, была перенесена и на постсоветскую политическую науку, сохранившую догматизм прежних времен и укрепив его ссылками на европейский опыт. Так безапелляционно были приняты идеи европейского Просвещения, которые подменили понятие «нации» многоликим и произвольно трактуемым в зависимости от текущих задач того или иного автора понятием «общество». Тем самым в стороне оставляется огромный пласт европейской культуры, который, собственно, и создал Европу. Поэтому тот кризис национальной идентичности, который в связи с разрывом этих культурных нитей нарастает в Европе (и это показатель того, как научные заблуждения в конце концов калечат социум), обнаруживается и в России, которая также утрачивает связь с собственной историей и собственным мировоззренческим наследием, т.е., связь нынешнего населения с исторической нацией.

Современная российская наука о государстве повторяет болезни европейской науки, которая, по словам Н.Н.Алексеева, использовала реставрационные идеи Берка, де Местера, Гегеля, Карлейля лишь отвлеченно-формально, вдохновляясь при этом революционными мифами Руссо, Монтескье, Сийеса, Мабли – идеями народного суверенитета, неотчуждаемых прав, самоуправления народа и др. Вместе с тем и этот революционный дух на российской почве оказался очень недолговечным, и государственная теория свернула на тропу немецкого юридизма, в рамках которого право заслоняет государство, отождествляя его с нормой права. Государственно-правовые учебники унаследовали советский формализм, не выявляя той огромной области жизни государства, которая находится вне пределов права и формирует право как таковое. При этом и право коснеет – правовая норма отделяется от реальности и, как отмечает Алексеев, переносится из мира сущего в мир должного, т.е., приобретает черты

политического диктата, пренебрегающего живым социальным творчеством и живой исторической традицией. Политический диктат в России обычно быстро скатывается к диктату бюрократическому, регулирующему жизнь в интересах чиновника за ширмой либеральных правовых установлений.

По сравнению с таким положением дел марксистская теория, объявившая государство совокупностью классовых отношений, выглядит более реалистичной, поскольку имеет веские основания высмеивать руссоистские мифы об отвлеченной человеческой личности и противопоставлять юридическому догматизму живое видение социальных процессов. Однако, даже этот, плодотворный шаг назад в политической теории – к суженному представлению о государстве как об исторически преходящей организации классового принуждения, сегодня предпринимается с тем же формальным юридизмом, который свойственен либеральной мысли. В обиход широко введено представление о государстве как об управленческом аппарате, противостоящем обществу. Договорная теория трансформируется в несколько иную форму – договор теперь заключается как бы между управленческим аппаратом и гражданским обществом.

Определенный оптимизм по отношению к перспективам развития теории российского государства можно испытывать в связи с наметившееся в последние годы пробуждением ощущения государства. С постепенным уходом в небытие политического наследия ельцинизма начинают приобретать плоть и кровь понятия «национальный интерес», «национальная безопасность», «задачи государственного строительства» и др. В этой связи, как нельзя кстати, приходит органическое представление о государстве, выраженное Алексеевым следующим образом: «Государство не механическая совокупность отвлеченных граждан, но живая целостность; государство не отвлеченный субъект права и не совокупность юридических норм, но конкретная форма жизни; государство не придаток правопорядка, но развитие витального принципа самосохранения и развития; государство не надстройка над общественной реальностью, свойственная известной ступени жизни человека, но реальная необходимость, требуемая самим началом жизни» (39).

Теория государства и нации крайне важна для судеб государства, которое и в прежние времена испытывало не себе тяжкие последствия политических заблуждений. Военный теоретик, один из ярких мыслителей русского зарубежья А.А.Керсновский приводит ряд примеров такого рода последствий. Интересна, например, его интерпретация итогов наполеоновской политики: «Внутренняя его политика столь же катастрофична. Его гражданское законодательство, составленное в анархическо-индивидуалистическом духе утопий Руссо, с сохранением якобинской централизации управления, разрушило семейные устои Франции. Те сотни тысяч французов, что Наполеон погубил в своих красивых, но в конечном итоге бесполезных сражениях — ничто в сравнении с миллионами и десятками миллионов французов, которым он своим законодательством запретил родиться. "Code civil" погубил французскую рождаемость. Известны слова лорда Кастльри на Венском конгрессе — "Зачем нам добивать Францию? Предоставим это ее законодательству!"» (40).

Отсутствие ясного видения национальных интересов дорого обошлось России в Первой мировой войне: «Русская стратегия Великой войны, при всей своей посредственности, не была так уж плоха, как то может показаться по ее результатам. Но она была связана по рукам и по ногам плачевнейшей политикой. Россия беспрекословно подчинялась самым абсурдным требованиям своих союзников, приносила безоговорочно насущные свои интересы в жертву их самым мелочным, меркантильным расчетам (под фирмой "общесоюзного дела"). Мы играли жалкую роль. По первому приказанию союзников — мы бросались для них в огонь» (41).

Керсновский пишет также, что анархичность Белого движения стала причиной его гибели: неустройство занятых местностей, неиспользование их человеческих ресурсов (при населении контролируемых территорий в 60 миллионов - на фронте всего 22 тысячи

штыков), упущенный момент для создания регулярной силы воссозданной государственности. Таким образом, отсутствие ясных представлений о государстве и государственности может катастрофическим образом сказаться на судьбе тех или иных политических субъектов. Такой субъект, как Россия нам слишком дорог, чтобы оставить надежду добиться ясности в соответствующем вопросе.

Сегодня кризис российской государственности во многом связан с кризисом в разработках теории государства. Представление о том, что практическое применение теории государства в современных условиях может быть обусловлено только одной из ветвей традиции Просвещения, имеющее хождение в научной литературе и в государственных органах, серьезно подрывает перспективы России как на мировой арене, так и при формировании эффективной системы государственного управления внутри страны. Такая «политкорректность», ставшая своеобразным аналитическим стилем, не может быть принята как научно обоснованная и требует критического анализа, законодательных решений, политических программ и правительственного курса.

Для исследования современных условий российской государственности необходима теоретическая база, которая в последние годы была серьезно обеднена. Не случайно теория государства стала сегодня преимущественно уделом правовых учебников, утратив серьезный научный дискурс и достойную по масштабу и широте поиска научную публицистику.

В рамках сокращенной «политкорректностью» понятийной базы, усеченного ею «коридора возможностей» крайне затруднена разработка таких стратегий государственного строительства, которые использовали бы все источники управленческой эффективности, все средства мобилизации для преодоления препятствий развития, которые в XXI веке встают на пути России. Напротив, снятие искусственных барьеров позволит по достоинству оценить перемены, произошедшие в России в течение последнего десятилетия XX века, и построить систему аргументированных рекомендаций по ключевым направлениям государственной политики.

Теория государства и нации является настолько непростым предметом, что требует определенной решительности по отношению к тем теориям, которые описывают государство или незаметно лежат в основе тех или иных политических концепций. Говоря словами Пьера Бурдьё, «...если мы хотим осмыслить государство, — которое все еще мыслит себя через тех, кто силится осмыслить его (например, Гегеля или Дюркгейма), — то нужно стремиться поставить под вопрос все предположения и предварительные построения, вписанные в действительность, которую мы хотим анализировать, и в само мышление анализирующего». «...мы можем получить какие-то шансы действительно осмыслить государство, которое все еще мыслится через тех, кто пытается его осмыслить, только при условии, что прибегнем к некоторого рода радикальному сомнению, направленному на пересмотр всех предположений вписанных в анализируемую реальность и в саму мысль аналитика» (42).

И далее: «Особая трудность вопроса о государстве состоит в том, что большая часть текстов, посвященных этому предмету, хотя и имеют внешние признаки анализа проблемы, на самом деле участвуют более или менее непосредственно и продуктивно в его строительстве, а следовательно, — в самом его опыте. Это относится, в частности, к юридическим текстам, которые, особенно на стадии формирования и укрепления, обретают свой истинный смысл только тогда, когда в них видят не один лишь теоретический вклад в познание государства, но также и политические стратегии, имеющие целью внушить специфическое видение государства, отвечающее интересам и ценностям, связанным с частной позицией их производителей в становящемся бюрократическом мире».

Гегель отмечал: «Вообще мнение ввело в обращение такое несказанное множество превратных представлений о народе, государственном строе и сословиях, что приводить, пояснять и исправлять и здесь было бы напрасным трудом» (43). Следуя этой позиции, мы

должны ограничить исследование лишь базовыми направлениями, которые важны для теории государства и нации в современном виде и имеют практическую значимость для государственно-правовых реформ России и обеспечения ее национальной безопасности.

Главным моментом должна быть апология знания, выброшенная на свалку современными поклонниками методологии, заложенной Просвещением. Масштабно эту задачу формулирует Курт Хюбнер: «Если окинуть взором историческое развитие от Платона до современности, как это я и пытался осуществить, обозреть духовные схватки за идеи государства, нации, индивида и общества, если проследить обострения проблем современного государства в Просвещении, попытки их решения в романтизме, последующую за этим трагедию упадка и искажения всего, что было достигнуто, или хотя бы того, чего желали и на что надеялись, только тогда можно осознать весь масштаб упущений нынешней политической философии. Она — реакционна в том смысле, что оказалась позади романтики. ... То, что никто вообще не воспринял наследие романтической философии, — первостатейный научный скандал» (44).

Разумеется, европейский философский романтизм — лишь частность. Подлежит защите от нелепых нападок также и наследие античных и средневековых авторов, которых считают чуть ли не предтечами тоталитаризма, навешивая на прошлое политические ярлыки современности. Чего стоит одно попперовское издевательство над Платоном, чьи идеи две тысячи лет лежат в основе всей европейской науки.

Помимо восстановления в правах целых направлений европейской мысли, теория нации и государства должна взять все полезное и от русских авторов, которые в современной российской действительности находятся в своеобразной резервации и отданы на откуп не всегда внятной «почвеннической» публицистике.

Наиболее масштабной задачей в реанимации политической философии является возвращение к адекватной методологии. Рационализм Просвещения должен быть признан полезным лишь для решения частных и специализированных задач. Современная наука должна выйти из подросткового возраста, куда ее загнали догматики либерализма и марксизма. Пора прекратить «слепое топтание философов на почве классического Просвещения» (45).

Как указывает Хюбнер, «философия Просвещения в целом покоится на теоретико-познавательной и философско-научной догме абсолютизированной научной онтологии и отождествленного с ней разума. Этой догме следует возразить так: *существуют мифические разум и онтология, а также и мифическая форма опыта, в то время как рациональность является чисто формальной логической способностью и во всех аспектах действительности работает одинаковым образом.* И там, и здесь на основе онтологических предпосылок осуществляется логический вывод, и homo sapiens во все времена «размышлял» одинаково хорошо, но лишь о других содержаниях и предметах.

Онтология — это *система опыта*. Поэтому миф, вопреки все еще широко распространенному мнению, является такой же системой опыта, как и наука, но лишь с совершенно иным содержанием» (46).

Вероятно, современный опыт подводит нас к той же мировоззренческой революции, которую совершил Платон — с одной стороны, увидеть слабость Логоса и Рацио как чисто формальной процедуры, с другой — развенчать миф, застывший и утративший содержание, и ритуал, формализованный и неспособный оказывать чувственное воздействие на людей. С одной стороны, это — осовременивание Логоса метафизикой, почерпнутой из прежде живого мифа, с другой, — оживление мифа в политическом процессе, его «логофицирование» (47). В целом, требуется возврат к абстрактному политическому мышлению, открытому Платоном (теоретический уровень) в сочетании с практицизмом национального мифа и связанными с ним задачами государственного управления.

Политическая философия должна работать именно с теми забытыми (или скрытыми от публики) содержаниями, которые прямо и открыто или подспудно

внедряются в массовое сознание политическими мифами, политическими технологиями. В современном мире политический миф – такая же реальность, как в древних сообществах культурный миф. Просвещенческий рационализм не может решать проблемы современности, потому что ему чужды иррациональные мотивы в поведении людей. Не будучи в состоянии объяснить и оправдать их, современный научный рационализм объявляет их либо недействительными, либо подлежащими всяческому подавлению. Между тем политический рационализм лишь делает вид, что следует научному мифу, давно превращенному в ритуал. Политический рационализм давно живет производством и переработкой политических мифов – политическими технологиями.

[К содержанию](#)

### **Методологические замечания**

Государство является (и признается практически всеми учеными) основным объектом политологических исследований, однако теория государства в современной науке как следует не разработана. Даже отдельные отрасли политического государствоведения не продвинулись дальше аристотелевской методологии, а в научной добросовестности остались далеко позади Аристотеля. Пытаясь быть современными, иные «прогрессивные» ученые стараются отыскать какую-нибудь новую методологию, чтобы избавиться от укоряющего примера древних мыслителей и списать их в музей.

Существенной новизной по сравнению с аристотелевскими временами является принципиальное усложнение самого подхода к понятию в гуманитарном знании. Этот подход уже не может опираться на имитацию естественнонаучного эмпиризма – задача состоит не в описании ограниченного множества политий с набором классифицируемых переменных, что составляло политику времен Аристотеля, а в анализе каждой политии, каждого государственного организма, которые вобрали в себя всю сложность социального устройства, прежде как бы распределенного в относительно чистых типах городов-государств (или при смешении малого числа идеальных типов). Типы государств стали неясны в отрыве от типов цивилизаций, которые в силу глобализации, оказались различимы лишь в соотнесении с ведущими нациями, подтягивающими к себе цивилизационную периферию. Так возникает увязка теории государства и теории нации, которая не сложилась в отдельную отрасль социального знания.

В связи с переплетением проблематики государства и нации оказывается очень продуктивным подход Хюбнера, предлагающего при исследовании национальной идеи вернуться к ее истокам – философской романтике, противостоящей безнациональному эмпиризму и органично (а не формально!) связывающей научную мысль с древней философской традицией (48). Идея ускользает от точного определения, а потому требует целой сетки понятий

Курт Хюбнер говорит: невозможность дать некоему явлению однозначное и точное определение еще не означает, что не существует определение иного рода.

«Фундаментальный пример – идентичность некоторой личности, которая никогда не может получить однозначного и точного определения через свои качества. Кто-то считает характерными чертами одни качества, а кто-то другие. Эти различные определения могут частично дополнять друг друга, частично друг другу противоречить» (49).

Так же мыслит и российский социолог А. Филиппов, отметивший у современного исследователя своеобразный рецидив утопического подхода к действительности: современный исследователь («наблюдатель империи») не может и не хочет рационально обосновывать свои социальные модели, но может и хочет их рационально конструировать. Действительно, пример России показывает, что ее «тело» (пространство) неопределимо через официально признанные государственные границы – история нашей страны и нашего народа не завершена и не может быть рационально прописана (50).

Поэтому будущее может лишь моделироваться в силу позиции исследователя. Филиппов пишет: «Важно понять, что “проверка фактами” здесь вообще невозможна. Понятия, с которыми нам приходится работать, суть одновременно (хотя и не в одном и том же смысле) и научные, и политические понятия. Это не означает, что проблема научной достоверности тем самым элиминируется; но ставится она по-другому. Данные берутся из области политической жизни, политической коммуникации, а здесь факт и его широкая политическая интерпретация чаще всего намертво сращены друг с другом» (51).

Еще одной характеристикой «романтической» методологии становится учет диахронной идентичности понятия. Понятие оказывается сложным и многомерным: «Если исходя из уже названных причин трудно установить синхронное, то есть актуально данное многообразие качеств некоторого человека, то гораздо более трудно охарактеризовать его диахронную идентичность, то есть его единство в течение всей его жизни» (52). Нация и государство определяются историей и миссией, личность – биографией и судьбой. А к прошлому непросто подойти с мерной шкалой. Отсюда возникает необходимость определенной реконструкции целостной идентичности – расшифровка некоего политического мифа. До конца понять этот миф можно, соединив его с собственной жизнью, погрузившись в него.

И здесь мы подходим к тому пределу плоско-рационального знания, который наука все время переступает, но стыдливо старается не замечать своего «грехопадения». В особенности это касается социальных наук, которые переступают через собственные выводы непрерывно, но сохраняют оболочку классических форм фиксации знания – все должно быть однозначно, основания абсолютны, описания системны.

Честный взгляд на здание современной науки должен зафиксировать его зыбкость, изменчивую и «воздушную» плотность и признать, что социальная наука никогда и не покидала пространства метафизики и мифа. Беда лишь в бедности и невзрачности метафизики и этого мифа, который не предоставляет современным мыслителям, в отличие от древних, широкого культурного контекста.

Сущность сложного знания, которое, в отличие от примитивной регистрации фактов (в действительности – их видимости, нагруженной определенным теоретическим багажом), требует определенных логических схем, возводимых от исходных аксиом-предпосылок. Самим аксиомам невозможно дать никакого обоснования и соотнести с дихотомией истина/ложь, само знание запутывается в длинных логических цепях и заменяет их мифологиями или обозначает достигнутые результаты некими знаками и тем самым плодит целый веер мифологем или просто этимологических несурзаци.

Ученым все-таки приходится подбирать не исходные основания (до которых докопаться трудно, да и вряд ли оправдано тратить на это силы), а соглашаться с тем, что в рамках диалектического рационализма принятие или отбрасывание аксиом-предтеч вытекает «из случайных исторических связей и внешнего исторического контекста, которому они обязаны своим появлением» (53). Если это касается нации и государства, то мы никуда не уйдем от истории, метафизики и мифа, а в попытках дать целостное видение объекта исследований – и от религии, религиозного откровения и истинности его исходных «аксиом». Историческое измерение нации и государства требует видеть не только рационально систематизируемые правила, повторяющиеся в истории всех народов или одного только народа, но и такие «ненаучные» явления как случайность и судьба (54).

Объяснение с помощью правил, фиксируемых при анализе исторических событий, должно где-то прерваться, а это значит, оно неполно и не объясняет все до конца. Но если нам повезет и исторический материал будет достаточным, то мы пойдем дальше по логической цепочке и доберемся до аксиом – легендарного момента рождения истории, рождения народа, нации, государства. И здесь снова придется говорить о судьбе (и тайне!), не поддающейся научной рациональности. Напротив, эта рациональность становится просто служебным подспорьем, чтобы увидеть, как из исторической сингулярности разворачивается предопределенная ею историческая последовательность.

Тайна рождения и недетерминированность исторической динамики становится главными отличительными элементами идентичности, если дело касается нации и государства.

К этому добавляется еще и измерение нации и государства вглубь: «Религия, миф, искусство, ремесло, нравы и обычаи — назовем только некоторые элементы, — конечно, в известной связи также могут становиться предметом рационального или морального рассмотрения, но их *субстанциональное содержание* никогда этим не исчерпывается. Тот, кто подобно Нозику хочет четко отделить от этого государство и общество, высасывает из них плоть и кровь, оставляя лишь безжизненную личинку, далекую от действительности фикцию» (55).

Чтобы усвоить невероятную сложность современной социальности, мы должны перейти от привычного в науке : от анализа (всегда неполного и чаще всего имитируемого) к синтезу, начиная с самых простых элементов.

Хьюбнер предложил три метода описания мифологической действительности (и действительности вообще), выявляющие онтологические структурные связи: паратаксис, гипотаксис и синтез. Паратаксис не выявляет связей между объектами, описывая их изолированно и фрагментарно, набрасывая картину мира. Когда нет возможности охватить (или преподать) картину в целом, она дается набором фрагментов, а образное восприятие само достраивает недостающие элементы. Так может «склеивать» общее представление набор ярких примеров. Гипотаксис дает описание через построение отношений к стержневому образу или идее – это уже не метод преподнесения учения (целостного мифа через его фрагменты, притчи), а скорее метод прикладной науки, идеологии, политической мифологии: на ключевую определяющую форму «нанизываются» все прочие объекты. Наконец, синтез – достояние фундаментальной теории, где требуется создать понятийно-образную сетку, выявить бытийные формы во взаимоувязке. В гуманитарном знании отыскивается гештальт – интегральная сумма объектов, которая означает больше чем чисто механическое их сложение. И тут оказывается, что мы снова впадаем в миф и сталкиваемся с проблемой невыразимости социального бытия, ограничиваясь его интерпретациями – пусть даже и целостного, интегративного характера. Анализ и синтез становятся взаимодополняющими приемами, переплетенными настолько, что между ними теряется разделительная граница.

Для аналитического расчленения объекта, необходимо, чтобы он не исчезал, разобранный на мелкие детали. Поэтому рационалистические методы исследования никак не могут обойтись без мифологического синтеза. Ремифологизировать объект не так просто, и исследователь неизбежно отдает предпочтение аналитическому расчленению. Возможность ремифологизации заключается в выборе априорных политических ценностей для самого исследователя. Для русского ученого это – Россия, русская культура, русский народ, православная вера.

Беда современной политической науки состоит в очарованности результатами аналитических методов и наивной вере, что эти методы всюду пригодны и непререкаемы. Поэтому так востребованы этические доводы, лишенные национальной почвы – с их помощью любой объект, вплоть до родного государства, может быть расчленен аналитически (а потом и политически) и разоблачен этически как не соответствующий абстрактному идеалу.

Вера в этическую аналитику предполагает опровергнутым и преодоленным любой мифологический подход к действительности. Миф, а с ним и научный синтез, рассматриваются как пережитки, выход за рамки науки. Рациональный аналитизм перестает видеть сложные объекты и предпочитает заниматься деталями (обломками) уничтоженного им объекта, теряясь в каждом случае, когда требуется поднять глаза к Небу и ответить на вечные вопросы, «вдруг» становящиеся на повестке дня в условиях глобального кризиса. И тогда мифологическая онтология волей-неволей все-таки принимается – мифологические конструкции берутся уже готовыми, нация и государство в определенном контексте принимаются как абсолютные ценности.

Хюбнер пишет: «...историческая наука имеет дело с двумя субстанциальными событийными пластами одним, рационально объясняемым на основе исторических правил (и законов природы), и другим, который с равным теоретическим правом можно характеризовать как определяемый и случайностью, и судьбой. ...Для политики, как и вообще для жизни, опыт судьбы все же является не просто доказательным антропологическим феноменом, который стремятся заболтать искусственными интеллектуальными аргументами. Вера в судьбу — это также и практический постулат. ...Если ученый историк говорит о судьбе, он движется в буферной зоне: там, где начинается миф и заканчивается история. Миф и наука перекрываются в своих областях. Мифическое, тем самым, становится уже интегральной составной частью научно-исторического мышления» (56).

Политическая философия и политология страшатся выхода за пределы привычной методологии – вплоть до боязни употреблять мифологические имена (на это указывает Хюбнер, когда говорит об отсутствии слова «нация» даже в предметных указателях научных трудов (57)). Преодолеть этот страх перед сумеречной областью, где рациональная наука и иррациональная мифологическая действительность равнозаконны, – задача современной политической науки.

В то же время современная политология не должна увлечься постмодернистской игрой слов и связать себя «тиранией понятий», которая уже в определении какого-либо термина дает исчерпывающую и одновременно удивительно бедную картину действительности. Понятия не могут быть выше действительности, жизни национально-государственного организма. В связи с этим следует обратить внимание на пожелание М.Н.Каткова: «Наши понятия, наши воззрения — злейшие враги наши; они пуще всего сбивают нас с толку, заводят не туда, куда показывают, и дают не то, что обещают. Они коварно подставляют нам один предмет вместо другого, и мы в полной уверенности, что поступаем разумно, можем совершить дела крайнего неразумия, можем сделать то, чего не хотим сделать, и попасть туда, куда не хотим попасть, можем готовить себе пагубу, утешая себя мыслью, что спасаемся от всех бед в тихом пристанище» (58).

В этом «тихом пристанище» либеральных воззрений и общедемократической риторики корабль российской государственности оброс ракушками и сел на мель. Иным теоретикам только этого и надо, чтобы доказать свою правоту в прогнозе безусловной гибели России и в оценке всей нашей истории как исторического анахронизма. Неподвижность России им выгодна – так проще разбирать ее на детали и издеваться над нелепостью и нежизнеспособностью каждой из них, вырванной из еще дышащего тела. Наша цель противоположна – интеграция идеи российской государственности и русской нации. За мысленной разборкой должна осуществиться реальная сборка «проекта Россия» с указанием того, какие элементы погибли, какие требуют реанимации, какие пригодны для возобновления исторического пути.

Стандартный вопрос о практической применимости теории имеет стандартный ответ: «Нет ничего практичнее хорошей теории». В то же время практичность для теории зависит от готовности какого-либо политического субъекта сделать ее своей для понимания и объяснения политического, а затем – и для применения на практике. Последнее упирается в невозможность широкой трансляции теории без популяризации и идеологизации. Как пишет Джон Данн, «мир современной политики представляется слишком сложным и туманным, чтобы кто-то его очень ясно понял. И он фактически выходит за пределы познавательного пространства людей, находящихся в неблагоприятном положении, для осознания ими большинства его аспектов, а также оказывается вне постижения лицами, имеющими мало склонности попытаться себя как-то лучше осознать» (59).

Таким образом, понимание политического – внутреннее дело политики как профессии. Невозможно представить себе мир политического во всех деталях, невозможно знать намерения и склонности всех людей. Поэтому понимание

политического складывается в рамках замкнутой корпорации. Отделенность от мира позволяет существовать мысли об этом мире. Причем поверхностная демифологизация общества приводит у плюрализму политических мифов, но вовсе не к рационализации политики в целом. Только группа может быть рациональной – да и то в рамках своей внутренней утопии, сложившегося в ней политического мифа и понимания политического. Собственно, сила политической группы состоит в том, чтобы сформировать для себя подлинный миф, а вместе с ним получить подлинное понимание политического. Слабость группы (государства) – в упоении лжемифом или иллюзией полной рационализации.

Практичность политической теории состоит в том, что она способна предложить объяснение политики, превосходящее по продуктивности объяснение неспециалиста (60). От более глубокого понимания следует ожидать и большего практического успеха. Но только в том случае, если наука действительно опирается на продуктивную методологию, а политика последовательно строит на ней свою стратегию. Увы, ни то, ни другое в современной России не наблюдается – политическая наука существует в отрыве от политики, путая, прежде всего ценностно-нормативное с проблемно-реальным. Выводам науки политики не доверяют, потому что видят в ней попытку заставить их делать то, что их страшит или противоречит их интересам. Наука в качестве субъекта политики выдвигает на первый план иные сущности, чем отпугивает политика, желающего видеть себя деятелем, а всех остальных – подвластными такому деятелю объектами.

Встречный процесс сближения теории и практики должен потребовать от науки прояснения выгод политика, а от политика – готовность признавать существование как других деятельных субъектов, так и не зависящих от его воли процессов, к которым следует приспособляться. Такой процесс возможен только в опыте сотрудничества – то есть, в стороне как от «чистой» академической науки, так и от правителей, кажущихся себя если не всевластными, то вполне осведомленными в ситуации. «Средний» (прикладной) слой науки должен соединиться со «срединной» политикой, еще способной воспринимать научные разработки и селекционировать их по признаку продуктивности. Пока процесс сближения науки и политики не запущен, наука все же может дать политической практике важное подспорье – язык коммуникации, позволяющий формулировать привлекательные идеи и вербовать их сторонников. Например, наука может дать интерпретацию государственной и национальной традиции, что политика самостоятельно делать не в состоянии – примеров тому множество: как в нелепых партийных манифестах, так и в риторике лидеров общественного мнения.

В целом задачи политической теории можно определить из формулы Дэвида Хелда: «Политические схемы повседневной жизни, как и политические теории профессиональных политологов, являются комплексными сетями предположений, утверждений и идей, а также мнений о природе, целях и характеристиках правительства, государства и общества, о возможности и приемлемости политических изменений и способностях действующих в политике лиц. Поэтому проект политической теории должен включать ряд отдельных задач: во-первых, философских, занимающихся прежде всего концептуальным и нормативным; во-вторых, эмпирико-аналитических, посвященных в первую очередь проблемам понимания и объяснения; и, в-третьих, стратегических, направленных на первоочередное решение проблемы оценки выполнимости движения от того, где мы сейчас находимся, туда, где нам хочется быть. К этому надо добавить историческое, проверку меняющегося со временем значения политического объяснения – ключевых понятий, теорий и задач. Без исторического вряд ли возможно представить себе, как озарения и недостатки прошлых поколений можно включить в коллективную мудрость нынешних» (61).

Эта программа построения теории крайне сложна для выполнения и игнорируется в силу имитационных привычек, распространившихся в социальных науках. В то же время

она выполнима только как авангардный проект – как апология нации, ее истории и ее государственности.

[К содержанию](#)

### **Цели теории и цели России**

Угнетению мысли о государстве в России служит убеждение, что наше государство неконкурентоспособно – отстало навсегда от ведущих держав и держится среди них только благодаря ядерному потенциалу. Забывается, что кроме ядерного потенциала у России есть и культурный потенциал, который в современном мире приобретает особое значение – его наличие открывает перспективу развития, его отсутствие – пресекает даже те перспективы, которые кажутся обеспеченными с экономической и военной точки зрения.

Теория становится бессмысленной, если для собственного государства и собственной нации не ставит стратегических целей и не видит путей для национальной перспективы. Предмет теории государства и нации в России – это практическая разработка ориентиров и путей реализации того потенциала, который не замечается или намеренно игнорируется при «вычислении» перспектив России в XXI веке.

России действительно «не светит» в ближайшее время вырваться вперед в экономике и обеспечить достаток граждан по высшему стандарту стран Запада. Но это не означает, что страны Запада сохраняют нынешнее положение, делая ставку преимущественно на развитие хозяйственных признаков своей цивилизации. Даже хозяйственная оптимальность системы в данный момент времени может оказаться вредной в исторической перспективе – например, в связи с утратой собственной идентичности, которая грозит, прежде всего современной Европе.

Россия может вырваться вперед по сравнению с другими ведущими странами мира (в том числе и в экономике), используя свои обусловленные историей преимущества. Но вопрос в выборе стратегических приоритетов – в чем вырваться и для чего? Этот вопрос о некоем замысле о России – для чего она? В прежние времена ответы на этот, безусловно, религиозный вопрос были даны в разных вариациях. Мы их тоже ищем, в конце концов повторяя уже давно звучавшие мысли, пристраивая современность к вечному. Вечная «картина мира» – важнейший момент для понимания того, что нужно России сегодня, чего требуется от политической теории.

Отложив обсуждение вопроса о «картине мира», мы можем прямо обратиться к тому, что предопределяет эту «картину мира» и позволяет не торопиться с формулировками. Речь идет о понимании того, чем располагает Россия – что у нас есть здорового и достойного, что оставлено нам в качестве уникальных ресурсов развития и полноценной жизни. «Инвентаризировав» наследие предков, мы легко поймем, что нужно делать и чего можно добиться, какие цели реальны с этим багажом.

Наполеону приписывают фразу: Бог всегда на стороне лучшей артиллерии. Иначе говоря, в схватке выигрывает тот, кто к ней лучше готов. Кто рассчитывает на бесплотную «духовность», всегда проигрывает. Дух только в своей «телесности» может противостоять «лучшей артиллерии» – это факт, доказанный войнами всех времен и народов. «Телесность» определяет возможный «коридор событий», границу принципиально возможного; дух прикладывает к этому невозможное – стратегический резерв, о мощи которого изначально никто толком и не подозревает. Реализация этого резерва, порой, воспринимается как чудо. Это и есть чудо – божественное вмешательство в логику событий. «Телесность» же национального проекта требует: чудо Божье надо готовить и к нему готовиться. Раб Божий – соработник и сотворец. А значит, «на Бога надейся, да сам не плошай». Забота о телесности – один из признаков здорового духа.

Стратегия для России означает план реализации естественных преимуществ - того, что у нас есть, а у других мало или совсем нет:

1. Православие. Россия - ядро русско-православной цивилизации. Формализация и вырождение религии в христианских странах очевидно. У нас – сочетание этого же с религиозным возрождением. Соответственно, стоит задача сохранить позитивную тенденцию и подкрепить ее разработками концепции взаимодействия Русской Православной Церкви и государства.

2. Интеллект. Русские умеют быстро и неординарно мыслить. Пока это ведет только к тому, что одни бегут на Запад, другие спиваются, чтобы заглушить свой творческий порыв. Соответственно, стоит задача наладить производство интеллектуалов - до такой степени, чтобы мир наполнился русским интеллектом, а вместе с ним и русским менталитетом. Для этого русское зарубежье необходимо связать с истинной Россией.

3. Пространства, природа и полезные ископаемые. Мы не умеем пока их использовать для себя, значит выгодно пока законсервировать все это для потомков. Это диктует приоритеты экономической политики – преодоление сырьевого статуса нашего хозяйства.

4. История. Россия – единственный наследник исторической Империи, способный стать ее естественным, «аутентичным» продолжением. Есть символичный ряд, способный выстроить единое мировоззрение и удержать нацию в системе глобальных сетей. Этим мы можем спастись от растворения в общечеловеческом, грозящем многим другим народам и государствам. Исторические символы являются для нашего народа родными, величайшие события истории человечества - историей нашего народа. В Европе Древней Греции и Риму наследуют все подряд, не понимая, что наследуют. Мы же ведем свое наследие из древности через Византию. Имея Российскую Империю как колоссальный опыт, мы можем его использовать для того, чтобы во всех глобальных сетях встречать «наших». Нация оказывается тогда привязанной не столько к территории, сколько к культурно-историческим кодам.

Все четыре наших «ресурса» – это одновременно и цели, и ценности, которые объединяются возвышающейся над всеми стратегиями задачей обеспечения самотождественности (самоидентичности) России. Это и цель, и условие для осуществления любых стратегических замыслов. Ее присутствие означает глобальный стратегический проект для России: «Нам нужен мир. Желательно весь». Проект русской культурной экспансии – это ответ на глобализацию, это православный универсализм, реализуемый в современной истории.

Соответственно мы имеем ряд теоретических задач: духовно-нравственные и культурные аспекты нации и государства, интеллектуальная и ресурсная теория жизнеспособности государства, роль исторического наследия в формировании современной идентичности нации и государства, безопасность России в глобализирующемся мире.

Устремленность к самоидентичности и экспансии ставят перед Россией как государством и перед русскими как нацией три взаимосвязанные задачи:

1. Внутреннее воссоединение – ликвидация федерализма как тупиковой государственной модели. Административно-территориальное деление без всяких конституций – по экономико-географическим районам. Ликвидация политической субъектности регионов и крупных городов. Одна страна, один парламент, один президент. Моноцентричность государственной власти. Но в то же время – мощное местное самоуправление с собственными бюджетами. Имперская модель управления периферией и нерусскими провинциями и анклавами.

2. Внешнее воссоединение – воссоединение исторической России. Только эта цель может вдохновлять граждан и облагораживать политику, привлекать союзников и выявлять врагов.

3. Заселение, освоение и защита пространства исторической России. Соответственно – демографическая и миграционная политика, сохраняющая этнические пропорции и преимущество русских как государственностроительной нации. Нас должно быть 500 миллионов и по три ребенка в семье. Гражданство и трудовая миграция только для лиц, идентифицирующихся с русской культурой. За Полярным кругом и за Уралом в обозримом будущем не может быть налогов на труд и инвестиции. Военная политика – исходя не из возможности, а из неизбежности войн.

Все сказанное совершенно не ново и новым быть принципиально не должно. Не нашему поколению формулировать новые цели России – оно слишком много уступило и должно пока хотя бы вернуть свое. В нашем поколении нет никакого прорыва в освоении смыслов бытия, но нам они даны в Традиции. Этим нам дан шанс спасти страну и заслужить уважение потомков. Традиция же дает нам смелость судить о том, что нет и не может быть никаких принципов государственного строительства, чтобы ради них можно было погубить Родину.

С Третьим Римом ничто в современном мире не сравнится. Третий Рим должен быть достроен, наш внутренний Карфаген (торгашески-стяжательский тип) разрушен, а грядущий кровосмесительный и уравнилельный Вавилон (богоборческий нигилистический тип) задавлен еще в проектных разработках. Третий Рим как русский реванш должен быть возрожден сначала для самих себя через воссоздание традиции, а потом для всего мира как образец иного мира, как реализация русской исторической миссии.

[К содержанию](#)

## Глава 2. ТЕОРИЯ ГОСУДАРСТВА

### **Определение невозможно, смысл познаваем**

Проблема определения политологических терминов является весьма важной для системы образования. Вместе с тем, попытки отыскивания однозначных и общепринятых определений в значительной мере перенимают этот методологический принцип из области естественных наук, где исследователь имеет дело с неизменными законами природы. В гуманитарных дисциплинах требование однозначного определения достаточно обосновано лишь в сфере юриспруденции. Любая поисковая задача так или иначе потребует подхода к объекту изучения с разных сторон, а значит, постоянного развития изначально выдвинутых в качестве гипотез идей и соответствующих определений или постоянного пополнения набора определений. Что касается теории государства, то начинать ее изложение или анализ с какого-либо определения, значит заведомо ограничить возможности в применении ее как к современной ситуации, так и к общим и различным теориям и практикам государств прежних эпох.

Гегель указывал, что такого определения и не может быть. Он писал, что государство есть организм, т. е. развитие идеи в своих различиях. «Природа организма такова, что если не все его части переходят в тождество, если одна из них полагает себя самостоятельной, то погибнуть должны все. С помощью предикатов, принципов и т. д. так же нельзя достигнуть суждения о государстве, в котором следует видеть организм, как нельзя с помощью предикатов постичь природу Бога, жизнь которого я должен созерцать в самом себе» (62). Добавим, что подобные затруднения будут и при попытках определить человека или, скажем, черепаху или бактерию.

Современный исследователь пишет: «Попытка дать точную и исчерпывающую дефиницию государству заранее обречена на провал. Десятки и сотни таких попыток в лучшем случае раскрывали какую-либо сторону государства, его структур или функций,

описывали его публично-властные функции или влияние функциональных свойств на жизнь людей и т.д.» (63).

В то же время расчленение теории государства по отраслям знания, каждая из которых высвечивает лишь некоторый аспект государства (паратаксис), приводит к тому, что «...изучаемый предмет множится в нашем умственном зрении, разлагаясь на несколько вполне самостоятельных предметов. Совершается рассеяние предмета, деконцентрация его существенных свойств. Предмет растекается сквозь пальцы исследователя, как вода. О какой же еще реальности государства можно при этом говорить? Социолог имеет дело с одной реальностью государства, юрист — с другой, а какова истинная реальность, не знает ни тот, ни другой» (64).

Отсюда возникает методологический принцип, соответствующий метод философского синтеза: «Государство должно быть взято во всей его богатейшей природе как непосредственный предмет умственного созерцания. К изучению государства должен быть применен тот интуитивный метод, который столь популярен в современной философии. Теория государства должна пережить конкретную целостность государства во всем богатстве ее живых проявлений, должна погрузиться в логику самой государственной жизни и почувствовать в ней истинно существенное в отличие от случайного» (65).

При ограниченности возможности всеобъемлющего синтеза приходится согласиться на гипотаксис, выявляя стержневую идею в понятии государства, которая позволила бы соединить фрагментарно набросанную различными исследователями картину в нечто связанное, выявляющее наиболее существенное.

Чтобы осмыслить государство, как главный феномен политики, наука должна «опредметить» его, рассмотреть в различных ракурсах и аспектах, не теряя в то же время целостности объекта исследования. И это возможно, по всей вероятности, только путем анализа конкретного государства, в котором сочетается общее всех государств и ярко высвечиваются индивидуальные и особенные его аспекты. Практическую значимость теория государства приобретет для нас, если в качестве конкретного государства мы выберем Россию, в истории которой так разнообразно проявилась идея государства, что мы можем не беспокоиться о какой-либо ограниченности исследования или упущении важных аспектов, требующих разработки теоретических подходов.

Таким образом, гипотаксис,двигающий нас к синтетическому объемному видению феномена государства, требует в качестве одного из вариантов стержневой идеи использовать идею исторического своеобразия конкретного государства и соотнести с этим всеобщие закономерности, которые отличают данное государство от других.

Понятие о многомерности государства сталкивается с текущей политической практикой его примитивизации и упрощения до какого-либо убогого принципа. «В связи с этим попытки ухватиться за одну словесную формулу, например, правовое государство, социальное государство, вульгарно и прямолинейно их интерпретировать, а тем самым редуцировать до некоего мифа могут иметь исключительно негативные последствия — самообман и дезориентацию собственного мышления, навязывание согражданам нелепых и разрушительных утопий» (66).

Жак Эллюль описывает политическую иллюзию государства, поселившуюся в душах людей XX в. (67):

- соотнесение политики исключительно с государством, а зрелой личности — исключительно с политикой; размещение государства в роли центрального фактора жизни людей;
- представление об истории как функции государства;
- апелляция исключительно к государству при любых обстоятельствах, придание государству мистических способностей разрешить любую ситуацию;
- представление о власти как о силовом факторе, который единственно способен обеспечить безопасность гражданам, защищая самое себя;

– монистическая идея власти, которая сама есть источник любой власти, и при которой невозможна никакая властная автономия.

Все это образует миф государства, дополняемый при определенных обстоятельствах «верховным божеством» – обществом, которое имеет государство на посылках и обязывает удовлетворять его запросы. Эта либеральная модификация мифа государства ничего в нем не меняет и не позволяет отделять его от мифа тоталитарного государства.

Эллюль пишет: «Мотивы, обряды, таинства, которые заставляли человека принимать религию и ожидать, что Бог совершит то, чего не может сам человек, приводят его ныне в политику и побуждают к упованиям на государство, от которого ожидают тех же самых свершений» (68). И это частичный, ложный миф обыденного сознания, выключаящий человека из соучастия в социальном процессе. Однако интегральный миф, найденный в самобытной истории, а не навязанный ей иждивенческой психологией, дает возможность если и не свести результаты исследований к короткой формуле, то хотя бы наметить план реконструкции государства и создания его теоретического проекта как политического воплощения нации.

Последствия разнообразных утопий, к которым многократно пытались подтянуть Россию, ее народ прочувствовал за последнее десятилетие настолько интенсивно, что возникшие в связи с этим результаты затмили утопические опрошения прошлого (в том числе и советского). Поэтому задача снятия барьеров, замыкающих теорию государства в рамках упрощенных подходов, является важной научной задачей сегодняшнего дня. Сложность состоит в том, чтобы показать связь со стержневой идеей многообразия реальных политических задач, связать национальный миф с практикой национально-государственного строительства.

Утопизм, развившийся сверх национального мифа, черпающий «вдохновение» уже не из души нации, а из догматизированных элементов произвольно привнесенного политического учения, вызывает к жизни определенную научную методологию, в которой дедукция затмевает все другие методы познания. Все явления, не укладывающиеся в сконструированную «картину мира» просто исключаются. Соответственно, государство и нация приобретают застывшие черты, легко пробуждающее по отношению к ним нигилистическое отношение. Как отмечал Иван Александрович Ильин, коммунист воспитывается именно на дедуктивном мышлении, которое является «самым легким, самым пустопорожним, отвлеченным, мертвым и пассивным». «Дедукция знает все заранее: она строит систему произвольных понятий, провозглашает «законы», владеющие этими понятиями, и пытается навязать эти понятия, «законы» и формулы – живому человеку и Божьему миру».

Предельная рационализация Logos вплоть до формально-логического вывода, по сути дела, исключает интуицию, чувственное восприятие (Aisthesis) и угнетает индукцию – само познание (Episteme). Кончается все это властными велениями насилия и террора.

Ускользнуть от соблазна догматического конструирования государства возможно только в связи с признанием истины национального мифа и отнесением дедуктивных методов в финальные, заключительные процедуры исследования. В связи с этим теоретическое осмысление понятия государства не может быть продуктивным, если пытаться начать его с жестких формулировок, делающих все дальнейшие рассуждения лишь оправданием догматически выдвинутого тезиса.

Единственное определение, которое можно допустить в силу его тавтологичности состоит в том, что государство есть политически организованное общество. При этом обозначение принадлежности государства к сфере политики лишь фиксирует в нем обстоятельства публичности и борьбы вокруг сферы общественных интересов и власти – ничего более. Государство во внутренней и внешней сферах означает возможность присутствия «чужого», «врага», который в безгосударственной ситуации должен был бы просто уничтожаться всеми силами. Именно поэтому государство, а также воплощенная

этика – только этика дает человеку силу терпеть чужого и даже пытаться его понять и ассимилировать в своем сознании. Эта возможность возникает только при монополии на насилие – никому не дозволено уничтожать своего «врага» без санкции государства. Таким образом, в определении государства как политически организованного общества скрыто присутствуют другие его определения и вся прочая проблематика, которая разворачивается по мере разъяснений тех или иных терминов, включаемых в определение первого, второго и т.д. уровней. В отличие от естественных и точных наук, здесь совершенно иная схема построения понятийного аппарата – в языке общества нет неопределимых понятий, а потому парадоксы носят совершенно иной смысл – в них скрыта не новая теория, а новые смыслы.

[К содержанию](#)

### **Государство, похищенное у Небес**

Платон находит в мире идей идею Бога, которая, выражая совершенство, не может приобретать множество ликов. Идея платоновского Бога монотеистическая и нравственная: «Бог — это, конечно, нечто простое и правдивое и на деле, и в слове: он и сам не изменяется и других не вводит в заблуждение ни на словах, ни посылая знамения ни наяву, ни во сне». В «Законах» идея монотеизма выступает как «политическая теология» - единый Бог должен господствовать и в государстве. «Государства, где правит не Бог, а смертный, не могут избежать зол и трудов».

Бог Платона, как мы видим, далек от сообщества греческих мифических богов и скорее сходен с некоей абсолютной идеей. Что отражает систематизацию Платоном «картины мира», в котором государство должно стремиться к такому же идеалу, который может быть помыслен в идее Бога как совершенства. Реальное государство вокруг Платона было в упадке и не могло служить источником философского вдохновения, греческий миф также угасал как живое явление, и также не поставлял новых образов, исходя из которых можно было строить систему представлений об обществе. Поэтому дух философа припал к абстрактной идее, извлеченной из собственного ума. Лишившись при этом связи с жизнью, он открыл некоторые аспекты этой жизни – холодные и безжизненные, подобно греческой статуе, но совершенные в своей форме.

Идея меры (соразмерности, числа, равного и неравного) для Платона носит божественный характер и всегда ведет к Благу, которое символизируется Солнцем и позволяет видеть вещи в их несокрытости (А-летейя). Нарушение меры есть чувственная разнузданность, не скованная Сверхчувственным. Вожделения ведут к упадку любой общественной конструкции. Властолюбие, алчность, честолюбие и анархия доводят любой политический режим до абсурда и реформируют его на иных принципах: олигархия превращается в демократию, демократия – в тиранию, тирания – в аристократию и т.д. Иными словами, есть естественно-божественная иерархия в государстве-обществе и ее извращение в отступлениях от божественного. Совпадение с божественным остается в памяти о классическом греческом полисе, где нация была единством граждан на форуме, какие бы споры между ними не возникали. Физическое пространство полисного единства, каким бы холодным оно ни было оказывается действительным замыслом национального единства и национальной иерархии (если говорить о государстве Платона современным языком).

Религиозные основы государства проявляются в учении Платона. Он рекомендует не увлекаться законами – вместо «хороших законов» нужны «хорошие люди». И тогда людям оказываются не нужны законы о сделках и торговле, о ссорах и обидах, о суде. «Ведь большую часть того, что надобно определить законом, они, конечно, и сами легко откроют» (425сг1). Зато «величайшие, прекраснейшие и первые из законоположений» суть религиозные. К оракулу и надо прибегать с важнейшими вопросами. И эти

величайшие, прекраснейшие и первые законы «относятся к сооружению храмов, к жертвам и иному чествованию богов, гениев и героев, также и к гробницам умерших и ко всему, что должно совершать, чтобы боги были нашими заступниками, ибо таких-то вещей мы сами не знаем... да не обратимся и ни к какому иному истолкователю, кроме единственного бога» (427bc). Законодатель, по Платону, должен ориентироваться на такие цели-ценности, как Красота и Истина.

Не закон должен зависеть от воли людей и находиться в их услужении, но люди должны рассматриваться как слуги божественных законов. Право не может определяться волей сильнейшего или выгодой власть имущего. Оно измеряется масштабами установленных Богом законов. Платон видит неизбежность гибели государства там, «где закон не имеет силы и находится под чьей-либо властью. Там же, где закон владыка над правителями, а они – его рабы, я усматриваю спасение государства и все блага, какие только могут даровать государствам боги». Без религиозной веры немыслима сама идея справедливого государства, в противном случае закон зависит лишь от власти имущих, а нравственная мотивация — от политической конъюнктуры, когда правильным оказывается то, что социально значимо и выгодно. Задача законодательства состоит в том, чтобы по возможности преодолеть эту разобщенность и превратить религиозно-нравственные нормы в нормы социальные, а нравственное поведение сделать общепринятым.

Платоновская идея государства, как и идея Бога, заключена в некоем идеале. Если о совершенстве платоновского Бога ничего нельзя сказать, поскольку он – начало всего, то по поводу государства можно представить себе, что есть замысел, который описывается также некоторыми неопределимыми понятиями – Истина, Красота и т.д. Так в холодном платоновском мифе государства объявляется сконструированная утопия, все обоснование которой состоит в том, что она эстетически совершенна.

Алексей Федорович Лосев отмечал, что платонизм мыслит всех людей как богочеловеков. Напротив, в христианстве «только однажды единый и неповторимый Бог воплотился в человеках субстанционально, а все остальные люди воплощают в себе бога только энергийно, только идеально. В платонизме же люди - субстанциональные, ипостасийные воплощения божеств. Боги в платонизме не личности, но мистически мифологизированные идеи» (69).

Характеризуя учение Платона о государстве, А.Ф.Лосев писал: «В платонизме тело живет такой идеей, которая не есть идея чего-нибудь духовного или нетелесного, но телесного же. Сама идея нетелесна, но это идея — телесного. Идея осмысляет бытие только в смысле телесности, т. е. схематизма. Итак, кто признает существование только тела и для кого тело есть только тело, тот не может увидеть и самого тела в его подлинной жизни, а видит в нем лишь схему, так как всякое тело не может быть только телом; и в полной мере тело оно только тогда, когда есть и еще что-то, в отношении к чему оно — тело. Итак, культ тела и прельщенность телом диалектически приводят к проповеди тела как пустой схемы, тела как голого факта, которому несвойственно ничто личностное и духовное. Факт тела признается и поощряется, а смысл его отрицается. Такова диалектика всякого материализма. Такова диалектика и того вида материализма, который есть язычество» (70).

Тем не менее схематизм духовно-нравственного источника государства у Платона дает картину последовательного конструирования государства исходя из высших ценностей – это первая, детски наивная рефлексия, которая возводит и человека, и общество к отвлеченному Богу-идее. И так совершается интеллектуальная революция, выход из состояния зверства, описанного в греческих мифах и иудейских преданиях как повседневная практика государственной жизни.

Совершенно иной подход к идее и идеалу государственности присутствует у Аристотеля. Религиозные основы государственности фактически удаляются, ибо считается, что мир божественный бесконечно удален от мира человеческого.

Соответственно на место этики полиса приходит попытка сформировать универсальную этическую доктрину как часть политики, то есть, самого процесса управления обществом (71). Аристотель увязывает понятие добродетели с интересами (благом) государства. Вместе с тем совершенная добродетель – нечто более высокое, чем гражданская, ибо существует множество типов государств, которые свидетельствуют о множественности типов гражданской добродетели. Но совершенство единично. Иными словами, добродетель выходит за пределы полиса и установленных в нем законов. Дело не в замысле Бога о государстве, а в замысле Бога о человеке, который создает земное государство по собственным планам – во всем его разнообразии. Аристотель по сравнению с Платоном отступает к языческому политеизму, обслуживая в дальнейшем культурную задачу эллинизма.

Логика Аристотеля прерывает свое действие, останавливаясь на пороге развития этики территориального государства и государства-империи. Этические основы государства должны были быть обоснованы уже вне связи с полисной общиной, вне прямого межличностного общения, где замысел Бога о человеке реализовался зримым образом во взаимодействии «общественных животных». А это значит, что в обоснование гражданской этики должны были быть снова привнесены религиозные мотивы – уподобляясь Богу, гражданин сближался с другими гражданами, стремящимися к такому же уподоблению через идею личного Бога. В этике территориального государства воздаяние за добродетель уже не может планироваться как непосредственное и неизбежное и переносится трансцендентный мир. Соответственно радикальным образом меняется идея государства как идеального замысла Бога.

Августиновское государство разъединяет мир божественного государства и мир светского государства, но одновременно превращает их в конкурентов – римский папа становится хранителем священного государства, а император – светского. Душа человека и тело человека получают каждая свое прибежище и свою ответственность перед государственным принципом. Западнохристианская конструкция государства, родоначальником которой был Августин Блаженный, таким образом, создает не иерархию и функциональную ответственность властителей, а их столкновение в борьбе за государственную власть – светские и духовные властители в зависимости от ситуации могут вступать в союзы или объявлять друг другу войну. Тем самым нарушается фундаментальный христианский принцип «всякая власть от бога», власть императора узурпируется властью папы, а его полномочия в конечном счете присваиваются светскими суверенами. Мир-империя заменяется мирами абсолютистских государств, где принцип властвования подчиняет себе духовно-нравственные идеалы.

Теория государства Фомы Аквинского прямо продолжает учение Аристотеля, полагая, что государство возникает из естественной необходимости человека жить в обществе. Фома Аквинский также судил о месте церкви и веры в государстве по тому, что государство может быть «неправильным». Суждение о законности происхождения и использования власти принадлежит церкви. Церковь может призвать народ к сопротивлению тирану. Но в идеале церковная и государственная власти соотносятся как душа и тело, и духовная власть оказывается выше светской.

В борьбе с папской властью у европейских монархов сформировался «социальный заказ» на доказательство примата имперской светской власти над папством. Одним из философов, реализовавший этот заказ, был Жан Жанден («Страж мира», 1324), доказывавший, что государство стоит над церковью и вместе они опираются на принцип верховенства народа. Соратник Жандена Марсилиус Падуанский увидел в государстве разновидность «общественного договора», а идеальной формой правления считал монархию с пожизненно избираемым правителем («Защитник Мира», 1324-1326 гг.). Выветривание духовного содержания из теории государства демонстрируется уже в учении Марсилиуса, который полагал, что государство создается добровольным объединением людей, которые самостоятельно определяют характер правления и

передают правителю власть над собой. Теряя божественное предназначение, теория государства утрачивает культурную идею и становится всего лишь конструкцией договорного типа, в которой нация не просматривается.

Философ не может смириться с таким возвращением к языческой дикости и многоликости идеала, который присваивается властителями, рвущими друг у друга престолы. Поэтому мы встречаем совершенно иное понимание взаимоотношений светского и духовного в учении Данте о монархии (72) (XIV вв.). Миссия церкви диктует отделенность духовной власти от государства – папа ведает путем в царство не от мира сего, а потому не может и не должен конкурировать с императором в светских делах. Авторитет империи абсолютно независим от церкви, а император лишь оказывает церкви светское покровительство. Иными словами, Данте продолжает линию Аристотеля, полностью разъединяя мир божественный и мир человеческий. При этом связь между этими мирами все-таки остается, осуществляясь посредством взаимной поддержки папы и императора. Государство остается за императором и ему доверяется план идеального государства. А духовная власть надзирает лишь за божественным замыслом о человеке. Увы, такого рода модели отношения церкви и государства, идущего от Византии, не было шансов реализоваться. Она обрела свою опору только на Руси.

Европейская мысль развивалась преимущественно в другом направлении – вслед за политикой. Схематический материализм Гоббса воплощается в его учении о государстве, согласно которому люди отказываются в пользу государства от своей свободы, чтобы соперничество, недоверие, жажда славы не выливались в постоянную войну между ними. Божественное еще остается в государстве, но уже отстраненно, не вмешиваясь в дела «земного бога»: «Таково рождение того великого Левиафана или... того смертного бога, которому мы под владичеством бессмертного бога обязаны своим миром и своей защитой». Просвещение – впоследствии доминирующая политическая утопия – полностью порывает с божественным, полагая возможным все объяснить естественными отношениями между людьми. Впоследствии и эта «гипотеза» оказывается ненужной. Либерализм в конце концов жертвует и «естественным правом», чтобы не оставить никаких оговорок и возможностей оправдать родовые привилегии и права, доказавшие свою естественность длительностью существования. Возникает идея государства, получившая дальнейшее и полное развитие в марксизме.

Консервативная и романтическая традиции, сосуществуя с либеральной, имели широкие возможности для критики безбожных моделей государства и защиты традиционных государственных форм, в которых традиция подтверждала присутствие божественного и связанных с ним этических норм. Для Гегеля государство есть «нечто божественное в земном» (73) – платоновская идея, спустившаяся на землю. «Государство есть действительность нравственной идеи — нравственный дух как очевидная, самой себе ясная, субстанциальная воля, которая мыслит и знает себя и выполняет то, что она знает и поскольку она это знает. В нравах она имеет свое непосредственное существование, а в самосознании единичного человека, его знания и деятельности — свое опосредованное существование, равно как самосознание единичного человека посредством умонастроения имеет в нем как в своей сущности, цели и продукте своей деятельности свою субстанциальную свободу» (74).

Государство осуществляется в нравах и самосознании, т.е., в жизни нации. И только в нации индивид осуществляет свою телесную свободу, наполненную духом божественного замысла. В нравах нации государство конкретно и индивидуально, но в этой индивидуальности воплощается и единственная нравственная идея.

Великие мыслители в поисках связи земного государства с высшей небесной сущностью пытались понять, множественны ли мысли Бога о государстве или эта множественность порождается только человеческой природой – либо уклоняющейся от божественного своим произволом, либо исполняющей свою земную миссию.

В немецкой философии божественное угадывалось в уже существующей нации, которая именно поэтому получала права на жизненное пространство – на строительство соответствующего задаче нации государства. В русской философии такая самохвала нации не была возможной, поскольку достойное нации государство было дано русским в православном царстве, а затем – в православной империи. Миссия русской нации заключалась в том, чтобы вырасти до соответствия этой идеальной земнобожественной сущности и поддержать ее существование как закон собственной жизни.

В русской философии христианская мысль достигла понимания того, что нравственная идея может быть и является разной у народов и воплощается в различных государственных формах, каждая из которых подходит более всего именно данному народу. Для каждого народа идеал такой формы единственен и народы – суть мысли Бога, как и государства. В то же время воплощение духовно-нравственного идеала всегда исторически конкретно, как конкретна должна быть оценка уклонений от него. Утрата государства, модель которого далеко опережала способности нации, вернула русских к положению немцев – расчлененному состоянию и необходимости обрести хотя бы такое государство, которое соответствовало интересам выживания русской нации. Немцы же, пройдя до конца путь национальной катастрофы, обрели гармонию в скромном государстве и скромном национальном самосознании, где нет места размышлениям о какой-то самостоятельной миссии и отличной от общезападной «немецкой идеи».

Ощущение сакральности государства (обычно без внятного представления о его «земном» измерении и даже без особого интереса к этому измерению) – неотъемлемая черта русского самосознания, а также того «коллективного бессознательного», которое всегда присутствует в решениях политиков, в их риторике и символических действиях. Поэтому проблема осмысления духовно-нравственных основ государства и соотнесение с ними его «земных» деталей становится научно-практической задачей. «Материализация» государства как бездушного механизма, представление о нем как о безыдейном (в платоновском смысле) инструменте прямо противоречит менталитету широких слоев русского общества. При доминировании такого рода взглядов, наблюдаемых сегодня в политических и экономических «верхах» означает, что государство теряет свою онтологию, выпадает из системы сверхматериальных ценностей, оказывается вне системы этических ориентиров. Отсюда недалеко до отрицания ценности государства как такового, радикального противопоставления интересов личности интересам государства, антигосударственного нигилизма. Это и есть характеристика глобализирующихся «верхов», потерявших связь как с небесным, так и с земным Отечеством.

Теория государства должна ясно различить духовную природу государственности, соотнести ее действительные формы с божественным замыслом о нашем народе. Без этого все усилия ученых будут пустой тратой времени, собиранием обломков национального мифа, который в их трудах никогда не сложится в осмысленную картину и останется либо незавершенным паратаксисом – бессвязными элементами разрушенной мозаики, либо неначатым гипотаксисом – попыткой подбирать только те фрагменты мозаики, которые соответствуют только собственным представлениям ученого и достойны внимания.

[К содержанию](#)

### **Государство идеальное и реальное**

Порок современной политической науки – постоянные попытки вывести реальное государство из умозрительных посылок, выстроив логическую цепочку от придуманного государства к государству недалекого будущего. Бесплодность поисков идеального государства как изобретения, не имеющего связи с историческими прототипами и аналогами, до сих пор не осознана. Логический позитивизм упивается мнимой научностью, ошибаясь уже в своей первой посылке. Политическая жизнь меж тем ищет

оптимальных решений, не обращая внимания на ходульно-идеальные схемы, которые подбрасывает наука (75). Цинизм политиков в данном случае является благим принципом по сравнению с заносчивыми мечтами ученых о социальном эксперименте с целью повесить на шею народу непосильный идеал.

Реализм и утопизм в классической теории государства всегда стоят рядом. Например, Аристотель, как реалист, прекрасно знает, что идеальные представления о государстве на практике редко достижимы. Поэтому неизбежны извращенные формы государства, например, когда демократическая анархия пресекается сильной личностью тирана. Аристотель пишет, что «хороший законодатель и истинный государственный муж не должны упускать из виду как подлинный наилучший вид государственного устройства, так и относительно наилучший» (1288b) (76).

С этой точки зрения политика – искусство возможного, а с точки зрения мифа, культурной общности, в которой укоренилось государство, искусство невозможного. Возможное и невозможное, реальное и идеальное соединяются в политическом мифе. Политический миф создавал греческий патриотизм, заставляющий быть, например, приверженцем Афин вне зависимости от государственного строя. Тот же миф невозможного отразился в общеэллинской солидарности, так и не вылившейся в единое государство, которое, по мысли Аристотеля, могло бы господствовать над всем миром (1327b) (77).

Аналогичным образом синтез реального и идеального мы можем проследить в истории России, которая для многих исследователей остается исторически невозможным государством. В истории России чудятся непрерывные поражения, которые делают величайшее государство мира следствием нарушения причинности – Россия кажется погибающей почти во все времена своего существования, но одновременно дает миру такие образцы щедрости и жизнелюбия, такой мощной экспансии, которые ожидаются только в моменты расцвета и торжества над врагами.

А.Ф.Лосев выделяет в греческой философии четыре периода: «В первом, *натурфилософском*, периоде философ погружен в созерцание всеобщей Стихии, называемой им то Водой, то Воздухом, то Числом, то Беспредельным, и в спокойную решимость покинуть жизнь перед лицом этой стихии. *Во втором* периоде, у софистов и Сократа – несколько иной пессимизм. Релятивистический субъективизм софистов совершенно обесценивает принципиальную ценность общественной и государственной жизни; у Сократа же спокойное благодушие перед властями и родиной смешано с беспощадной и принципиальной идеалистической критикой отдельных сограждан. *В третьем* периоде, у Платона — ожесточенная полемика против «дурных» форм государства и стремление найти пристанище в утопии, у Аристотеля — тот же примат «созерцания» перед «действием», затушеванный научно-реалистическим тоном исследователя. *В четвертом* периоде, у эпикурейцев, основное требование морали — «не участвуй в политике», у стоиков — превознесение мирового Закона и государства перед земным и национальным, у скептиков — традиционное изгнание политики. *Принципиальное* презрение к государству, однако, везде совмещается с удивительно живым и бодрым фактическим в нем участием» (78).

Два первых периода отчетливо лишены определенности идеального в государстве, а потому мысль разрабатывает проблемы частных, не касаясь принципов или не приводя принципов в какую-то систему. Софистика стала своего рода антифилософским («политологическим») течением, поставившим под вопрос основы идеологии полиса – представление о морали и учреждениях города-государства как соответствующих божественному правопорядку (Дике). Платон во многом перенял пренебрежение к реальному государству у софистов. У софистов номос или отражает право более сильного, как считает Фразимах у Платона («Государство», 338), или является результатом зависти со стороны слабых, которые объединившись, стараются заставить соблюдать право более сильных, как заявляет Калликл в диалоге Платона «Горгий» (483 b). Гиппий так говорит в

платоновском «Протагоре»: «Мужи, находящиеся здесь! Я думаю, что все вы родственники, ближние и граждане не по закону, а по природе, ибо подобное по природе сродно подобному, а закон — *тиран человеков, он часто насилует природу*». По мнению софистов, государственные учреждения основаны не на принципах разумного миропорядка, а на произволе законодательства.

Платон уходит от тотального нигилизма софистов и пытается наряду с критикой полиса создать некую идеальную модель государства, осмысливая идею государства как такового. Философы, как считает Платон, «неизменно любят ту науку, которая была бы, которая открывала бы им бытие всегда сущее, а не блуждающее между становлением и разрушением» (485 ab). И он находит идею государства за пределами сущего.

Хотя Платон скептически относился к попыткам затормозить процесс социального гниения, его научная методология была построена именно на том, что совершенное устройство общества должно быть полностью ограждено от каких-либо изменений. Следовательно, нужна тщательная разработка этого устройства и гарантий торможения любого социального процесса. Платон исходил из общей посылки, которая гласила, что чувственным сущностям, подвергающимся деградации соответствует совершенная сущность, не знающая упадка. Эта сущность – идея или форма – даже более реальна, чем текущие вещи, поскольку они подвержены разложению, а идея совершенна и неизменна. Идея, существующая вне времени и пространства, есть оригинал, «добродетель», причина существования текущих вещей. С этим оригиналом и следует соотносить реальное государство.

В платоновском идеальном государстве не может быть никакой истории, никакого прогресса. В условиях, когда царит вечность, не может быть каких-либо нововведений и улучшений. Но реальное государство может и должно улучшаться в меру своего несоответствия идеалу и в направлении к нему. При всем скептицизме Платона в его учении угадывается надежда на возможное движение к нерушимому согласию общества. Он предлагает органическую теорию государства, которое «чувствует» каждого члена, как орган, болеет этим органом, когда он болен, и наслаждается, если он здоров. Единство и знание каждым своего места – вот платоновская гармония. «Есть ли у нас для государства зло более того, которое расторгает его и делает многим вместо одного, или добро более того, которое связует его и делает одним».

«Телесность» идеи государства приводит Платона к мысли о вполне земных причинах его существования. Он приходит к заключению, что государство создают потребности. В его изложении звучит тезис Сократа: «Государство... возникает, как я полагаю, когда каждый из нас не может удовлетворить сам себя, но нуждается еще во многом... Каждый человек привлекает то одного, то другого для удовлетворения той или иной потребности. Испытывая нужду во многом, многие люди собираются воедино, чтобы обитать сообща и оказывать друг другу помощь: такое совместное поселение и получает у нас название государства, не правда ли?»

Платон говорит о нужде людей друг в друге. Но недостаток в ресурсах (пастбищах и пашнях) ведет к тому, что между соседними государствами, даже если они мыслятся как идеальные, начинается «бесконечное стяжательство» – война. То есть, даже в идеальном государстве следует планировать существование войска, сословия воинов.

В дальнейшем платоновские представления о реальном государстве как сообществе людей (идеальном или реальном) развиты Аристотелем, основавшим соответствующую философскую традицию. Вслед за Аристотелем Цицерон видел в государстве объединение людей (граждан), связанных друг с другом «согласием в вопросах права и общностью интересов» (79). Человеческие общества, развиваясь, достигают качественно новой формы общежития – гражданской общины, которая и есть государство. Сама же общность предстает совокупностью материальных и социальных факторов, создающих принадлежность граждан к общине: «форум, храмы, портики, улицы, законы, права, правосудие, голосование» (80).

Аналогичным образом продолжали аристотелевскую традицию и мыслители Нового времени. Почти цитируя Аристотеля, Гуго Гроций в сочинении «Три книги о праве войны и мира» определял государство как «совершенный союз свободных людей, заключенный ради соблюдения права и общей пользы» (81), обладающий «собственными законами, судами и должностными лицами» (82). Локк в «Двух трактатах отправления» определил государство как любое независимое сообщество людей – вне зависимости от формы правления (83). В философском проекте «К вечному миру» Кант пишет: «Государство – это общество людей, которое само распоряжается и управляет собой» (84). В «Метафизических началах учения о праве» содержится фактически аналогичный по композиции портрет государства: «Государство есть объединение людей под эгидой правовых законов» (85).

Аристотелевская линия предполагала видение идеального позитивного образа государства в любом варианте его существования. По Аристотелю, государственность всегда есть благо: она всегда существует «ради достижения благой жизни», «для самодовлеющего существования» (86). Хотя известны факты дурного применения власти в государстве и его «неправильные формы», но даже тирания не лишена позитивного смысла.

Аристотель стремится никогда не упускать из виду идеальную цель государства – достижение благородной жизни, блага и справедливости. Государство – общность благородной жизни семей и родов ради приносящей удовлетворение жизни и независимости (1280b) (87). В то же время идеального замысла государства в этой линии, завоевавшей в Новое время главенствующее положение, уже нет.

В рамках христианского вероучения различия между идеальным и реальным государством рассматривал и Августин Блаженный, который видел в истории государства два типа – богомерзкое и богоугодное. В первом преимущества имеют и управляют делами тем, что «живут по человеку» (град земной), во втором – те, что «живут по Богу» (град Божий) (88). В граде земном правит бал человеческая похоть, эгоизм и своеволие. В действующих государственных системах Августин видел определенный позитив (по сравнению с безгосударственным бытием) только в отношении удовлетворения некоторых экономических потребностей и поддержании общего порядка (89).

Для Фомы Аквинского государство в своей идеальной ипостаси есть священное, боготворимое явление, часть миропорядка. Поскольку в большинстве реальных государств священное не просматривается, это приводит мыслителя к убеждению, что все государства не относятся к миропорядку, имеющему священную санкцию. В них либо форма государственной власти, либо способ пользования власти противоречит божественной сущности государства – системе социальной иерархии и отношений господства-подчинения.

По Гегелю государство – это «шествие Бога в мире», «земнобожественное существо», «всеобщая и объективная свобода», «действительность конкретной свободы» (90). Гегель выделяет идеальное в каждом реальном государстве: «Каждое государство, пусть мы даже в соответствии с нашими принципами объявляем его плохим, пусть даже в нем можно познать тот или иной недостаток, тем не менее, особенно если оно принадлежит к числу развитых государств нашего времени, содержит в себе существенные моменты своего существования. Но так как легче выявлять недостатки, чем постигать позитивное, то легко впасть в заблуждение и, занимаясь отдельными сторонами, забыть о внутреннем организме самого государства. Государство — не произведение искусства, оно находится в мире, тем самым в сфере произвола, случайности и заблуждения; дурное поведение может внести искажения в множество его сторон. Однако ведь самый безобразный человек, преступник, больной, калека — все еще живой человек, утвердительное, жизнь существует, несмотря на недостатки, а это утвердительное и представляет здесь интерес» (91).

В идеальном государстве, как мы видим, высвечивается его духовно-нравственная природа, а случайность, по Гегелю, подрывает эту идеальность, не затрагивая, благо в самой идее государства. Идеальная схема государства для христианских и консервативных мыслителей, очевидно, существует.

Римская традиция, увлекаясь внешними формами, начинает видеть идеальное государство в гармонично уравновешенных институтах. Так, Цицерон усматривает идеальное государство в смешанном устройстве власти республиканского периода, когда властные функции распределялись между консулом (монархический элемент *karitas*), сенатом (элемент превосходящих способностей и качеств немногих лучших) и наконец народным собранием (элемент свободы каждого) (I, 46). В этом смысле идеальна схема берется не из идеала, гармонирующего с Космосом, а из наилучшего порядка управления.

Полибий считает причиной объединения в государство страха, а римскую смешанную форму правления – идеальным рецептом снятия страха, поскольку она предполагает всеобщий контроль, противовесы любым попыткам политического диктата. Полибий замечает: «Хотя каждая из частей... (консулы, сенат, народ) ...обладает властью чинить друг другу неприятности и помогать друг другу, тем не менее во всех критических ситуациях они взаимодействуют столь единодушно, что лучшую государственную форму вряд ли можно сыскать... Ибо если одна из трех частей переступает границы ей отведенного, примеряя на себя большую власть, чем ей подобает, то здесь сказывается то преимущество, что ни одна из них не является самодержавной, но находит в других свой противовес, который препятствует ей в ее притязаниях. Ни одна из них не может подняться слишком высоко, ни одна из них не может перелиться через все дамбы» (92).

Институциональный идеал пренебрегает источниками римской формы правления – историей и культурой. Иными словами, Цицерон и Полибий перестают видеть за формой правления нацию, связанность граждан единым мировоззрением, для которого формы правления – лишь вторичный фактор единства. Исчезновение нации из политической мысли – опасная тенденция, говорящая о том, что нация перестает узнавать себя. Это свидетельствует не только о кризисе общественнознания, но и о кризисе самой нации, об утрате идеальных ориентиров.

Подмена культурной конкретности нации институциональной конкретностью лишает государство нравственной санкции. Идеал становится выхолощенным и привязанным к переменчивым формам правления, но не к принципам. Уходя от абстрактного трансцендентализма Платона, римские мыслители стремились полностью оставить всякую трансцендентность, удалить божественное от человеческого, тем самым утрачивая способность видеть конкретность нации, неразличимую вне ее трансцендентальных проявлений.

Соединить абстрактную идею божественного и конкретную культурную идентичность современного государства попытался Данте. Теологическая идея государства Платона и его общезначимая конструкция идеального государства сочетались у Данте с конкретной имперской идеей Средневековья и христианской верой. Античная идеальная абстракция и христианский универсализм слились в реальности конкретного государства, в его институциональных принципах, способных воспитывать нацию и поднимать ее до своих институтов.

Эта конкретность, по мысли Данте, призвана доказать необходимость универсальной монархии, которая реализует идеальные цели человеческого рода. Мир человеческий уже не отстранен от мира божественного, но может сблизиться с ним как аналог божественной империи. Рим как основатель земной империи движет человечество именно к этой цели, доказывая это хотя бы судьбоносной ролью Пилата как легитимного судьи в искуплении Христа.

Чтобы познать достоинства идеи государства, следует отвлечься от конкретности, случайных сторон, от мирских искажений. Но здесь возникает проблема: не останемся ли мы ни с чем, отбросив все конкретно-реальное? Если мы не хотим такого финала

теоретических изысканий, то должны признать, что в истории реального государства есть такие проявления, которые связывают его с идеальной конструкцией – идеей блага, небесным Градом и т.д. Что-то ценное должно остаться и в тирании. Задача поиска этого «что-то» стоит при анализе реального и конкретного государства, даже в условиях самого плачевного его состояния.

[К содержанию](#)

### **Ни регресс, ни прогресс**

Современный мир все больше разочаровывается в идее прогресса, которая охватила ведущих мыслителей XVIII-XIX вв., живших в эпохи бурных перемен и исполненных надежд на то, что человек по своей природе добр. А значит, добронравие рано или поздно возьмет верх над злонравием и восторжествует идеал общества, к которому человечество ведут исторические законы.

Параллельно с гуманистической верой в прогресс всегда существовало прямо противоположное воззрение, сопровождающее эпохи упадка и кризиса. Воспоминания о прежнем величии государства и уважение к деяниям выдающихся предков заставляли людей думать о том, что все лучшее позади и мечтать не о быстром прорыве в «царство свободы», а о том, чтобы как-то удержать в настоящем крохи дорогого сердцу прошлого.

Древние были преимущественно пессимистами, поскольку философская мысль начинала работать только тогда, когда упадок был налицо. Рассматривая историю как нарастание негатива в окружающей жизни, философы начинали искать образ истинного государства, который остался в далеком прошлом. Так, идею платоновского государства можно проследить обратным путем через его концепцию истории, сутью которой является процесс утраты элементов идеального государства, когда-то представленных в божественной полноте, а впоследствии потерянных в процессе всеобщего регресса от состояния «золотого века».

На смену совершенному государству, согласно теории Платона, приходит «тимархия» или «тимократия» – господство благородных воинов, сражающихся за честь и славу. Данное устройство общества Платон соотносит с традициями, частично сохранившимися в Спарте и на Крите. Затем наступает правление олигархии – власть богатых семейств. «Скопление золота в кладовых у частных лиц губит тимократию; они прежде всего выискивают, на что бы его употребить, и для этого перетолковывают законы, мало считаясь с ними: так поступают и сами богачи, и их жены... Затем, наблюдая, кто в чем преуспевает, соревнуясь друг с другом, они уподобляют себе и все население». «К власти не допускаются те, у кого нет установленного имущественного ценза. Такого рода государственный строй держится применением вооруженной силы или же был еще прежде установлен путем запугивания». Олигархии соответствует социальный конфликт: «государство, находящееся в подобном состоянии, заболевает и воюет само с собой по малейшему поводу. Причем некоторые его граждане опираются на помощь со стороны какого-либо олигархического государства, а другие – на помощь демократического; впрочем, иной раз междоусобица возникает и без постороннего вмешательства».

Из олигархии происходит демократия – царство свободы, характерное беззаконием. Платон демократов называет распутниками, скупердяями, наглецами и бесстыдниками, рабами своего каприза, живущими ради удовольствий и удовлетворения нечистых желаний. «Но крайняя свобода для такого рода государства состоит в том, что купленные рабы и рабыни ничуть не менее свободны, чем их покупатели... Если собрать все это вместе, самым главным будет то... что душа делается крайне чувствительной, даже по мелочам, все принудительное вызывает у них возмущение как нечто недопустимое. А кончат они... тем, что перестанут считаться даже с законами... чтобы

уже вообще ни у кого и ни чем не было над ними власти». Подобием такого государства для Платона были Афины, пытавшиеся отменить рабство.

Наконец, наступает тирания – «самое крайнее заболевание государства». Переход осуществляется народным вождем, играющим на социальных антагонизмах и создающим собственную армию. Задачей тирана, порабащившего подданных, будет постоянное вовлечение граждан в войны, «чтобы народ испытывал нужду в предводителе». Данный тип государства Платон знал по личному опыту службы у сиракузского тирана Дионисия Старшего, где свои идеальные представления философ намеревался воплотить в жизнь.

Платоновская идея идеального государства, возникшего в момент Творения, не смогла устоять перед знанием европейской цивилизации, открывшей многообразие моделей общества и дикость – как первосостояние, а не результат деградации многих народов. В связи с этим акт Творения должен был содержать в себе механизм саморазвития, который совершенствует человеческие отношения. В то же время невозможно закрыть глаза и на явные признаки деградации и разрушения государств. Следовательно, прогресс и регресс должны составить две стадии одного и того же процесса. Соответственно, обязательно должна присутствовать и стадия расцвета. Такую картину развития после акта Творения и последующего упадка можно увидеть, например, в романтической доктрине Шарля Фурье («Судьбы мира и человечества»), а позднее – в концепции развития государства Константина Николаевича Леонтьева или в гипотезы этногенеза Льва Николаевича Гумилева.

Конечность всего сущего не может не приводить философа к пониманию смертности не только организмов, но и государств. Так, К.Н.Леонтьев считал, что законы органической и общественной жизни заставляют все живое в своем развитии проходить три стадии — первичную простоту, цветущую сложность и, наконец, вторичное упрощение, смешение и упадок (93). Трех стадиям развития государства соответствуют свои системы организации государственной власти: «...в начале развития государства всегда сильнее какое бы то ни было аристократическое начало. К середине жизни государственной является склонность к единоличной власти (хотя бы в виде сильного президентства, временной диктатуры, единоличной демагогии или тирании, как у эллинов в их цветущем периоде), а к старости и смерти воцаряется демократическое, эгалитарное и либеральное начало» (94).

Стадия цветущей сложности соответствует полному раскрытию замысла, оформившегося на первой стадии после акта Творения. Сложность соответствует сильному организующему началу, дифференцирующему и упорядочивающему все элементы системы, чему служит принцип деспотии внутреннего единства – дисциплины порядка, иерархии, разделенности и самобытности социальных слоев. Вторичное упрощение на стадии упадка отмечено утратой социальной специфики и дифференцирующих социальные слои признаков. Упрощение касается, прежде всего, самих систем государства, утрачивающих различие и понимание специфики своих функций в единой структуре. Происходит смешение и усреднение, расплываются строгие морфологические очертания. Именно здесь, на стадии упадка, торжествуют идеи равноправия, прав человека и личной свободы, неизбежно ведущие к вырождению государственной формы.

Помимо «одноразовых» схем историософии государства существуют циклические. Первая из таких схем была разработана Полибием, отметившим, что «правильные» и «неправильные» виды государственного устройства поочередно сменяют друг друга.

Вико («Основания новой науки об общей природе наций») соединял однофазовую и циклическую концепции. Он полагал, что народ, как и человек, переживает три периода – детство, юность и зрелость. Для народа эти стадии соответственно означают божественную, героическую и человеческую эпохи. Государство возникает в героическую эпоху (господство аристократии) и увядает в человеческую эпоху (демократия). Затем

совершается круговорот в новом цикле. Вместе с тем это уже другая история – история другого государства.

Прогрессистские историософские идеи обычно составляются представлением о ступенчатом развитии народов и государств. Гегель в «Философии истории» пишет об истории народов, как о ступенях сменяющих друг друга эпох всемирной истории, каждой из которой свойственны системы нравственности, государственности, искусство, религия, философия. Хотя, Гегель готов был признать, что в истории не раз вместо развития наблюдалось уничтожение огромных культурных приобретений прежних эпох, его мысль не могла отпустить на волю концепцию саморазвития абсолютной идеи. В отличие от природы, где нет направленных изменений, в человеческой истории все время осуществляется поступательное движение, считал Гегель. И даже если нас смущает туманность или отсутствие представлений о целях этого движения, то с этим вопросом нам должны помочь разобраться философы, которые так или иначе приходят к мысли о «конце истории» в конкретной модели государственного правления. Именно так гегелевская историософия остановилась на современном ему германском государстве, как достигнутом в общем и целом идеале.

Историософию марксизма также можно отнести к прогрессистским, но без ясно прослеженного и очерченного в своих признаках финала-апофеоза марксистской идеи. Она представляет собой пять последовательно сменяющих друг друга общественно-экономических формаций, причем каждая последующая является прогрессивной по отношению к предшествующей: первобытно-общинный строй, рабовладение, феодализм, капитализм и коммунизм. Законом исторического прогресса является действие его движущей силы – противоречия между производительными силами и производственными отношениями, выраженные в форме классовой борьбы. Переход на следующую ступень развития (к следующей формации) происходит через революции. Последняя революция по Карлу Марксу должна завершить прежнюю историю, которую он расценивал только как «предысторию». Затем должно начаться нечто новое, невиданное и не описанное марксистами.

Если у Полибия и Вико циклические стадии связываются с государством, то у Гегеля и Маркса последовательный прогресс начертан общечеловеческой историей в целом. Прогресс заставляет все государства и народы идти по одному и тому же пути, пусть и с разной скоростью. Поэтому одна схема не противоречит другой – быстрые циклы государственной истории могут происходить на фоне длинных исторических эпох, поднимающих человечество на новые и новые высоты своего развития. Эти идеи приводят к мысли о развитие по спирали, в которой материализуется гегелевская схема развития абсолютной идеи. Такими малыми циклами можно оправдать движения цивилизации вспять, и подкрепить анализ исторических процессов разнообразными аналогами, поставляемыми будто бы с других витков развития и иллюстрирующими современные процессы.

Принципиально иной подход связан с отказом видеть какую-либо ценность или осмысленность в общечеловеческой истории. Цивилизационный подход требует прогноза и оценки судеб народов, а не человечества в целом. Николай Яковлевич Данилевский считал, что черты одного культурно-исторического типа не передаются другому типу. Каждый тип, развиваясь самостоятельно, проходит периоды роста, расцвета (цветения и плодоношения) и увядания. При этом культурно-исторический тип уходит из жизни навсегда. В славянах Н.Я. Данилевский видел особый культурно-исторический тип, у которого еще все впереди. XX век неоднократно ставил под вопрос этот вывод, сохранив неопределенность славянского будущего и в начале XXI в. Но в целом мысль об органической судьбе всего сущего, включая цивилизации, государства, нации становится для ученых важным мировоззренческим выводом, которым можно оправдать как наблюдаемые упадок (мол, народ «выработал свой ресурс»), так и расцвет (мол, нация молода и энергична).

Освальд Шпенглер («Закат Европы»), пользуясь этим методологическим подходом, предсказывал гибель западноевропейской цивилизации. Если западноевропейская цивилизация исчерпывается, то русско-сибирская только начинает пробуждаться. Как и Вико, Шпенглер проводил аналогию между человеческой жизнью и жизнью культуры. При всем разнообразии культур они проходят одни и те же фазы: 1) «Весна» - ландшафтно-интуитивная стихия, мощные творения, сверхличное единство и полнота; 2) «Лето» - созревающая сознательность, ростки гражданско-городского и критического движения; 3) «Осень» - интеллигенция больших городов, кульминация умственного творчества; 4) «Зима» - начало космополитической цивилизации, угасание душевной творческой силы, этико-практические тенденции иррелигиозного и неметафизического космополитизма.

Идеи Шпенглера приобрели необычайную популярность в первой половине XX в, но были отброшены или забыты после войны, по завершении которой оказалось, что гуманистический прогресс возможен. И хотя для народов других континентов прогресс все еще был под вопросом, европейская мысль, догоняя мысль североамериканскую, стала убеждать жителей Запада, что история закончилась в определении своих ценностей и продолжается только в порядке их самораскрытия. Этот ремейк гегелевской идеи многим пришелся не по душе. В частности, тем, кто рассчитывал экологические нагрузки на окружающую среду, наблюдал политические процессы в Африке, Латинской Америке и Азии. Если общечеловеческий прогресс мог быть всеобщей надеждой, то он никак не подходил для того, чтобы возбудить оптимизм у государств и наций.

Арнольд Тойнби отмечал, что каждая цивилизация имеет свои исторические фазы: возникновение, рост, надлом, упадок, разложение. В первых фазах цивилизацией движет энергия «жизненного порыва», следующие три фазы характерны истощением жизненных сил. Естественный конец цивилизации может наступить и до полного исчерпания всех фаз – в силу исторических причин.

Теория Л.Н.Гумилева предполагала более дробные субъекты истории – этносы, которые также проходят фазы, аналогичные фазам жизни человека, и складываются в историю этноса протяженностью в полторы тысячи лет. (К обсуждению этой теории мы вернемся в главе, посвященной проблемам нации.)

Таким образом, популярные историософские теории не обещали прогресса для всех – у всечеловеческого прогресса, как оказывалось, будут неизбежные жертвы. Но это не опечалило западных мыслителей, которые в конце концов пришли к мысли о естественности борьбы и гибели цивилизаций. А это значит, что одним историей обещано вкусить плоды прогресса, а другим – нет. Но для каждой нации важно не стать жертвой, не опустить руки перед лицом исторической неизбежности, выдуманной историками. Поэтому любой национальный мыслитель всегда сможет подобрать модель развития, в которой его собственный народ не лишен перспектив выживания. А христианская историософия говорит о том, что перед Божьим судом прогрессистскими соображениями не оправдаться и причастностью к «наиболее развитым народам» грехов не искупить. Финал будет общим, как бы ни бросало народы и государства вперед-назад по указанному прогрессистами пути. И современный мир подтверждает: риски все более денационализируются, и заносчиво причислившим себя к «золотому миллиарду» вряд ли суждено прийти к Божьему престолу с иным качеством жизни, чем остальное человечество.

Материал истории, который закладывается в основу любой историософской теории, пользуется историей государства – на первых стадиях развития культур, цивилизации или этноса преобладают примеры становления государств; в эпохи могущества – примеры государственной мощи, в эпохи упадка – примеры разложения и гибели государств. Грандиозная история государств-цивилизаций, служащих могучим источником культурных стандартов, совпадает с историей культурно-исторических типов или суперэтнических образований. Малые народы и государства, напротив,

демонстрируют возможность кратких исторических сюжетов – утрату и обретение государственности, взлет и падение мощи под покровом или прессом государств-цивилизаций. Все это говорит в пользу того, что историософия тщетно пытается встать над историей государств-империй и не замечать истории малых государств и народов. История человечества все-таки пишется государствами.

Представление о прогрессивном или регрессивном состоянии того или иного государства или человечества в целом позволяет до некоторой степени описывать и систематизировать события прошлого, но ничего не дают для анализа текущего состояния нации и государства. Надежды на объективную данность прогресса лишь порождают ненужные иллюзии, представления об упадке цивилизации – беспочвенный пессимизм. И то, и другое мешает реальному национально-государственному строительству.

[К содержанию](#)

### **Собирание единства во множественности**

Гегель считал, что для Платона гражданин имел значение, скорее, не как отдельный индивид, а лишь как элемент совокупности всех людей. «Что же касается... исключения принципа субъективной свободы, то это одна из главных черт платоновского государства. Дух последнего состоит существенно в том, что все стороны, в которых утверждает себя единичность как таковая, растворяются во всеобщем, — все признаются лишь как всеобщие люди». В платоновской республике, как отмечает Гегель, подавляется принцип единичности. Так как для Платона принцип индивидуальности есть не что иное, как политическое зло, субъективности и индивидуальной нравственности нет места в его государственном организме. Платон отказывается от признания присущего государству раздвоения всеобщего и отдельного в гражданине и человеке и отрицает субъективную свободу.

Платон, усматривая в индивидуальности и субъективной свободе зло, не мог прийти к идее государства, которую проповедовал Гегель с его диалектикой всеобщего и индивидуального, опосредующих друг друга. Абсолютный дух Гегеля в себе самом расставлял все по местам, зная место особенному и предвещая свое явление в человеческий мир, как религиозная совесть. Тут-то, мол, и станет ясно, куда девать частного индивида во всеобщем государстве, индивиды сами устремятся ко всеобщему, а всеобщее воплотится в индивидах. Пока же – до появления истинной религии – не может быть и истинного государства. В дальнейшем в этой гегелевской мысли нашли упоение марксисты, представив себе общество будущего как единый организм, где нет необходимости в политических институтах – все регулируется само собой и самым позитивным образом.

Да, Платона не занимала судьба абстрактного индивида. И тому были причины исторического характера. Идея абстрактного индивида показалась бы древнегреческому философу дикостью. Разве можно считать человеком нечто, лишенное родовых и общественных уз? У Платона идеальное опосредование всеобщего и индивидуального уже состоялось само собой – до такой степени, что не было смысла обсуждать это. Речь шла лишь о том, куда катится это единство личного и общественного – как быть с выпирающим частным эгоизмом, опосредующим всюду разлагающееся государство? И Платон искал ответ не в бесплодном теоретизировании по поводу соотношений индивида и власти, а в общей модели совместной жизни людей, где отсутствуют признаки неизбежного разложения и гибели. Его волновала мысль о тех институтах, в которых людское множество составило бы надежное государственное единство. Он шел к общей идее от конкретности окружающей жизни, в то время, как упрекающий его Гегель, стремился под свои идеи подогнать понимание политических процессов.

Ближе к институциональной идее государственного единства находился Жан Боден, который, будучи идеологом светского, независимого от церкви государства, не нуждался в отвлеченных идеях государственного единства. Боден отрицал божественное происхождение власти монарха и обосновывал идею конституционной монархии, одновременно полагая его высшим арбитром. В государстве он видел не множество, а единство взаимозависимых частей под властью суверена. Суверен создавал единство, приближая государство к органичному бытию. В то же время Боден признавал право народа на убийство тирана, господство которого, по сути дела, уже не составляет государства. Ведь государство трактуется Боденом как справедливое управление, которое отличается от шайки воров или разбойников, чье единство непригодно ни для заключения союзов, ни для ведения войны. Соответственно, единство достигается способностью суверена справедливо управлять. Но возникает вопрос, что значит управлять справедливо? Во всех ли случаях и для всех ли государств это одно и то же?

Один из универсальных ответов Бодена, заключается в том, чтобы развести частное и общее, провести между ними четкую границу. Смысл справедливого государства, чтобы предоставить ему «то, что является общественным, а каждому - то, что является его собственностью». Тогда никакой проблемы единства нет, поскольку единство уже присутствует в индивиде – в стремлении человека жить в обществе. При этом индивидуальность остается неизменной, поскольку владеет и распоряжается своим имуществом и ведет сугубо частные дела.

Боден рассматривал государство не как союз индивидов, а как союз семей. Отдельные личности, как предсказывает Боден, просто должны вымереть. И здесь он отчасти следует древним мыслителям, не видевшим в оторванном от семьи и рода индивиде ничего человеческого.

Полемизируя с идеей Платона об общности имущества как средстве предотвращения гибели государства, Боден выдвигает следующий аргумент: «подобная общность всего имущества невозможна и несовместима с семейным правом. Ведь если семья и город, собственное и общее, частное и общественное смешиваются, то нет ни государства, ни семьи». Вместе с тем такое устройство государства «противоестественно и аморально, общее достояние всех не может вызывать чувства привязанности и... общность влечет за собой ненависть и раздоры... Ведь обычно наблюдается, что каждый пренебрегает общими делами, если из них нельзя извлечь выгоды лично для себя». Вслед за Аристотелем, считавшим государством единство во множестве, Боден говорит о том, что нельзя сделать все имущество общим. Иначе государство перестало бы быть государством, общим делом, ибо, когда нет ничего частного, не может быть и общего.

Имущественный вопрос для Бодена оказывается куда более существенным, чем для Платона и Аристотеля. Последним невдомек было придавать ему такое значение. Имущество могло быть общим и частным, но главное, что платоновская идея государства требует определенного отвлечения гражданина от имущества. Только то в человеке, что не связано с его частными имущественными интересами, может составлять «полезный материал» для государственного единства. В идеальном государстве человек вообще независим от имущества, в реальном – его жизнеспособность зависит от того, насколько он избавлен от заботы о своем добре. Чем меньше у него хлопот по этому поводу, тем проще ему быть гражданином и исполнять общественный долг.

Вопросы справедливого распределения материальных благ занимали многих мыслителей, и здесь многим виделся ответ на вопрос о высшей справедливости. Но это был только мираж – как Бодену, так и его последователям в данной области ничего не удалось сделать, поскольку государство они считали учреждением исключительно человеческим и подвластным только человеческой воле. Во многом именно из этого очеловечивания государство возникает договорная теория, где общее создается просто соглашением между частными индивидами. Для Бодена символом этого соглашения был суверен, для других мыслителей – конституция, парламент или что-то еще.

Боден считал, что государство ведет свое происхождение либо «от семьи, которая постоянно размножается, либо сразу учреждается посредством собирания народа воедино», а также путем «согласия одних людей добровольно передать в подчинение других людей всю свою свободу целиком, с тем чтобы эти последние ею распоряжались, опираясь на суверенную власть, либо без всяких законов, либо на основе определенных законов и на определенных условиях». Также государство может образоваться «из колонии, происшедшей от другого государства подобно новому пчелиному рою или подобно ветви, отделенной от дерева и посаженной в почву, ветви, которая, пустив корни, более способна плодоносить, чем саженец, выросший из семени». Здесь налицо сочетание античных представлений о происхождении государства и договорной теории. Единство либо просто умножается, либо какой-то единой волей учреждается, либо отщепляется от другого единства. Проблема лишь в том, чтобы пожертвовать частной свободой. Но и она оказывается пустячной – в истории никогда не возникает вопроса о том, чтобы какая-то общность выражала единомоментное желание пожертвовать частной свободой – само государство свидетельствует собой определенный уровень такого согласия, возникшего либо добровольно, либо под давлением. Таким образом, проблема единства решена. Возникает вопрос, как удерживать его и стоит ли это делать?

И все-таки имущественная сторона проблемы не столь волнует Бодена. Как только он допускает возможность отделить общее от частного, приходится все равно обращаться к проблеме обеспечения общего – откуда оно берется? И Боден говорит о необходимости «согласия одних людей добровольно передать в подчинение других людей всю свою свободу целиком». Принцип добровольности в сочетании с целостным отказом от индивидуальной свободы и составляет единство во множественности, которое есть суть любого государства.

Но очевидно, что с принципом добровольности приходится расстаться в тот же момент, как государство создано. Свободный импульс к единству заменяется постоянными импульсами принуждения к нему. Учредив закон, люди становятся его рабами. Для Платона это было ясно, но неясно многим, кто после него пытался понять природу государства.

Определив функциональное назначение государства, Боден писал, что оно может и должно существовать в виде, прежде всего, суверенной державы с основным законом, который служит государству и фиксирует его различные полномочия. Он выступает против вывода Аристотеля и других античных мыслителей о том, что достижение счастья для людей является главной целью государства. При этом делается ссылка на то, что древние называли республикой общество людей, объединившихся, чтобы хорошо и счастливо жить. Однако в определении отсутствуют, по мнению Бодена, такие главные пункты, как семья, суверенитет и то, что общее в республике. То есть, снова и снова Боден возвращается к тому исходному пункту, который философы пытались обойти и забыть – к вопросу о смысле государства, о справедливом государстве. Видеть его цель в том, чтобы счастливо жить, – слишком расплывчатая задача. Необходима конкретность: что это значит для семьи, для общих дел граждан, для отношений с соседними государствами?

Гегель, критикуя идеальное государство Платона, видит единство государства в единстве интересов индивидов, а Боден дополняет это положение принципом отказа от индивидуальной свободы в пользу единства. Но все это касается учреждения государства – вопроса не так важного, как вопрос о том, что делать с уже существующими государствами. Что же удерживает государство, помимо чистого насилия, которым единство в конце концов удержать невозможно?

Индивиду со своими частными делами, частным имуществом, частными интересами ведут себя так, что готовы многим поступиться ради существования государства, которое возвышается над ними своим суверенитетом и требует от него жертв? Что меняется в поведении индивидов? Не просматривается ли здесь шаг к той органичной жизни, которая должна была состояться в марксистской утопии?

Теоретическая трудность объясняется тем, что новому явлению необходимо дать название – нечто наполняет государство такими условиями, в которых индивид становится частью множества и объединяется с другими, добровольно вынося тяготу государственной жизни. Как только это «нечто» утрачивается, индивид отчуждается от государства, становится его врагом и всегда готов нанести ему ущерб.

В современной науке этот мотив единства принято называть «гражданским обществом» – именно оно становится своего рода посредником между индивидом и государством. Как только эта функция утрачивается, государство воспринимается как чужое. Но данный термин не пригоден для объяснения единства, поскольку всегда отчужден от государства уже самим фактом проведения границы между ним и государством. Термин «гражданское общество» отражает совершенно иное явление, в большей мере описывающее именно состояние отчуждения.

Для обозначения единства во множественности, присутствующего в государстве, больше подходит термин «нация». В нем нет противопоставления и границы между гражданскими и государственными институтами, как нет и обязанности индивида иметь оппозицию государству в институтах гражданского общества. В нации единство рассматривается как органичное, дополняющее и уравнивающее управленческий конструктивизм государства. Государство создает нацию, но и служит ей – и только таким образом индивид способен выносить принудительность государства.

Современная либеральная критика платоновского государства, исходящая от Карла Поппера, оспаривает безликое единство, отраженное в таких словах Платона: «...бытие возникает не ради тебя, а наоборот ты - ради него. Ведь любой... делает все ради целого, а не целое ради части». Поппер, напротив, хочет поставить целое на службу частному, определить замысел бытия как «мира для меня» (для меня лично; для меня, любимого). Тогда никакие политические привилегии не могут считаться «естественными», потому что естественность остается за одной привилегией – переделывать целое в угоду части. Отсюда следует не устойчивое общество, а жестокая конкуренция, которая в сочетании с принципом «открытости» не может быть когда-либо прекращена.

Это означает, что личность государства не возникает в угоду индивиду – она лишь черпает из истории человеческой общности те черты, которые в дальнейшем формируют нацию. Нация становится личностью государства, а попперовское государство частных индивидов, несмотря ни на какие усилия, остается безличным, а кроме того, агрессивно разъединяющимся.

По этому поводу можно привести слова Сергея Николаевича Булгакова о бессилии атеистического гуманизма. Гуманизм «не в состоянии удержать одновременно и личность, и целое, и поэтому постоянно из одной крайности попадает в другую: то личность своим бунтом разрушает целое и, во имя прав индивида, отрицает вид (Штирнер, Ницше), то личность упраздняется целым, какой-то социалистической Спартой, как у Маркса»(95).

Отсюда, с одной стороны, утрата чувства Родины, пожелания поражения собственного правительства в войне, объявление примата «общечеловеческих ценностей» над национальными интересами..., с другой – извращенное понимание нации и государства как однородной массы, в которой не различаются ни личности, ни социальные группы, ни культурное богатство, и все гибнет под прессом тотальной идеологии.

Удержать целое и часть возможно только в связи с признанием благотворности и неизбежности социальной иерархии. Только тогда государство становится реальностью, воплощением идеальной схемы единства во множественности.

[К содержанию](#)

Конец ознакомительного фрагмента