

С. В. ГОЛУБЕВ

**ИДЕОЛОГИЯ И ГОСУДАРСТВЕННОСТЬ:
ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА**

12+

Сергей Голубев

**Идеология и государственность:
теория и практика**

«ЛитРес: Самиздат»

2018

Голубев С. В.

Идеология и государственность: теория и практика /
С. В. Голубев — «ЛитРес: Самиздат», 2018

В монографии рассматривается идеология как необходимый элемент государственного устройства и, шире, жизнедеятельности человека и общества, вообще. Анализируется идеологическая составляющая классической философии от Платона до Гегеля. Показаны философские предпосылки либеральной идеологии, принципиальное сходство либерального и социалистического учений. Приведены новейшие данные конкретно-научных исследований, способствующие объективному пониманию проблемы происхождения и сущности государства и власти. Раскрывается идеологическое содержание науки и идеологический характер современного образования. Показаны практические последствия применения принципов либерализма к общественной жизни. Исследование адресовано философам, обществоведам, всем, кому интересны теоретические проблемы государственного строительства и роли идеологии в жизни общества.

Содержание

Введение	5
Глава I. Классическая философия и «идеологическая борьба»	8
Глава II. Философские предпосылки либеральной идеологии	27
Конец ознакомительного фрагмента.	46

Введение

Современный мир, согласно общему, пожалуй, мнению, как ученых, так и политиков и общественных деятелей, переживает эпоху глубоких и всеобъемлющих изменений всей системы глобального социально-политического и экономического устройства. Идет, как принято сегодня говорить, формирование нового мирового порядка. Это особенно заметно по изменениям происходящим в мировой политической системе. За последние десятилетия она из «биполярной» фактически превратилась в «монополярную». Распались одни государства, и появилось немало других. Возникли и быстро развиваются различные новые формы «над»- и межгосударственных образований: СНГ, Союзное государство Белоруссии и России, Европейский союз и другие. Все это, конечно, не могло не стимулировать общественно-научные и, в особенности, государствоведческие исследования, и, очевидно, прежде всего, в тех странах, которые оказались перед необходимостью построения и укрепления собственной государственности. К их числу, как известно, относится и Республика Беларусь. Да и для Союзного государства в целом анализ проблематики государственного строительства, несомненно, имеет немалый интерес. Поэтому вполне закономерно, что в последние годы, в нашем общественно-научном сообществе, появилось немало работ посвященных различным аспектам проблематики государственного строительства.

Многие из этих исследований, в первую очередь те которые носят теоретический характер, анализируют, главным образом, идеологическую составляющую процесса создания и укрепления государственности. Такая направленность представляется совершенно оправданной, так как практика последних лет и в Белоруссии, и в других республиках бывшего СССР, со всей определенностью показала важнейшее значение идеологии в жизни государства. Об этом неоднократно говорил и Президент Республики Беларусь А.Г. Лукашенко. Так в его докладе, специально посвященном вопросам идеологии, отмечалось, что: «Общество не может существовать без целостного свода идей, ценностей и норм, объединяющих всех граждан. Государство без идеологии, как и человек без мысли, не может жить и развиваться, тем более противостоять внутренним и внешним угрозам»¹. А в выступлении на недавнем съезде белорусских ученых было сказано: «Международные события красноречиво свидетельствуют о необходимости усиления гуманитарной безопасности, формировании своеобразного культурного иммунитета»².

Среди трудов белорусских исследователей посвященных теории идеологии, её роли в обеспечении «культурного иммунитета» общества и государства можно выделить работы А.Н. Данилова, И.В. Котлярова, Л.Е. Криштаповича, В.А. Мельника. В них феномен идеологии, ее связь с государственностью рассматривается с различных методологических позиций и с точки зрения разных наук, прежде всего, социологии и политологии. Из российских авторов нельзя не отметить А. Г. Дугина в работах которого содержится специальный анализ концептуально-теоретических оснований различных современных идеологий. Вместе с тем, как отмечает В.А. Мельник, автор одного из лучших, на наш взгляд, теоретических исследований белорусской государственности: «пока еще нет работ обобщающего характера, в которых в качестве ключевого выступало бы понятие «государственная идеология»³.

И действительно, в большинстве трудов и белорусских, и российских учёных акцентируется сугубо конкретная проблематика, имеющая, главным образом, исторический или при-

¹ Лукашенко А.Г. О состоянии идеологической работы и мерах по ее совершенствованию / Материалы постоянно действующего семинара руководящих работников государственных органов. Мн., 2003. С. 5.

² Информационный бюллетень Администрации Президента РБ. №1. 2018. С.16.

³ Мельник В.А. Государственная идеология Республики Беларусь. Мн., 2003. С. 11.

кладной политический характер, и адаптированная к условиям «текущего момента». Подобного рода исследования, конечно, необходимы и могут иметь немалое практическое значение, но, очевидно, не могут заменить работ общетеоретического плана. Ведь, как известно, не решив общих вопросов бесполезно браться за решение частных. И трудно, скажем, ожидать высокого качества от учебного пособия по идеологии в такой ситуации, когда монографическая философская литература, специально рассматривающая данный феномен, представлена весьма скудно. Учебник ведь, по существу своему, должен содержать максимально четкие и выверенные определения основных понятий, быть своего рода результирующей различных научно-теоретических, а в случае с учебником по обществоведческой дисциплине, обязательно также и философских исследований. И политология, и социология, как и любая другая конкретная наука, исследует идеологию своими специальными методами и под своим «углом зрения», а между тем, априори можно предположить, что идеология как таковая, это отнюдь не «узкоспециальное», частное явление социальной жизни, а, напротив, один из её фундаментальных феноменов. Изучение идеологии в этом качестве, составляет, очевидно, задачу философии. Кроме того, во многих конкретных исследованиях идеологии, понятия «общество», «государство», «идеология», «нация» и другие, часто употребляются некритически, без учета того обстоятельства, что в науке и в философии сегодня нет общепринятых определений этих понятий, не выработан даже единый концептуально-теоретический подход к пониманию обозначаемых ими явлений.

Все это, как представляется, не может не влиять, причем не самым лучшим образом, на результаты частнонаучного изучения идеологической проблематики и делает более чем обоснованным ее философское исследование. Это касается и сущности идеологии вообще, и принципов ее функционирования в обществе, и анализа ее основных понятий. Для отечественного обществоведения значимость такого исследования обусловлена также необходимостью действительного преодоления «наследства» односторонне догматической марксистской трактовки идеологии, и актуальностью задачи по распознаванию идеологического содержания разного рода новейших социально-политических и экономических доктрин представленных на мировом «рынке идей».

Настоящая работа и представляет собой попытку именно философского анализа идеологии в ее взаимосвязи с государственностью. Автор стремился осветить следующий круг вопросов: в чем сущность идеологии? Каковы ее истоки и значение для жизнедеятельности человека и общества? Как соотносится идеология и власть? Является ли идеология действительным «фундаментом» государства? Какую роль играет идеология в современном мире? И, конечно, какие философские учения являются теоретическим «источником» современных идеологических доктрин? Каковы основные тенденции их развития?

Поскольку заявлен научно-философский подход, становится необходимым обращение к классическим философским текстам, в данном случае, к социально-философским произведениям Платона, Аристотеля, Гоббса, Локка, Руссо, Гегеля, в которых рассматриваются проблемы государственного устройства и его связи с идейными представлениями общества. Необходим также тщательный понятийный анализ терминологического «аппарата» социальной науки, выработка адекватных определений ее основополагающих понятий. Важнейшей задачей является и изучение проблемы происхождения и сущности государства остающейся дискуссионной в современной науке и философии. Ибо очевидно, что без нахождения четкого ответа на вопрос, – что такое государство, в чем его назначение, вряд ли окажутся продуктивными рассуждения о государственной идеологии.

Так как, начиная со второй половины 19 века, общетеоретические исследования общества и государства осуществляются, главным образом, в рамках социологии, существенное значение для общего анализа взаимосвязи идеологии и государственности имеют труды социологов-теоретиков. Прежде всего, М. Вебера, П.А. Сорокина, Т. Парсонса, Н. Лумана, Э. Гид-

денса, И. Валлерстайна. В их работах показана связь религиозных установлений, ценностных представлений и социальной организации общества, его государственного устройства, тенденции развития государственности в современном мире.

В методологическом отношении работа опирается на разрабатываемый известным российским исследователем К.Х. Момджяном деятельностный подход к анализу социальных феноменов.

Большой интерес для понимания изначальных принципов организации общества, взаимосвязи идеологии и власти, государства представляют весьма информативные эмпирические исследования проводимые политантропологами. Их результаты, релевантные нашей проблематике, нашли отражение в работах О.Ю. Артемовой, П.Л. Белкова, В.В. Бочарова, Н.Н. Крадина, Э. Сервиса и других. При разработке заявленной темы было необходимо сочетать анализ философских, социологических, политантрополитических исследований с обращением к трудам теоретиков системного подхода, физиологов, этологов, психологов в которых рассматриваются исходные основания и формы организации социальной жизни. Это, прежде всего труды К. Лоренца, А. Маслоу, Ю.М. Плюснина, П.В. Симонова. Очень важны для изучения исходных принципов социальной организации и генезиса государства работы ученых в лингвистической сфере. В первую очередь, ряд сборников «Логический анализ языка» под редакцией Н.Д. Арутюновой, а также исследования Т.В. Топоровой.

Содержательная структура работы обусловлена указанными задачами и стремлением автора к сочетанию философской и самой широкой научной аргументации.

Глава I. Классическая философия и «идеологическая борьба»

Рассмотрение взаимосвязи идеологии и государственности в настоящей работе исходит из понимания идеологии как необходимой составляющей жизни человеческого общества на протяжении практически всей его цивилизованной истории. Эта её необходимость обусловлена тем, что как говорит Хайдеггер: «Апелляция к «идеям» и «ценностям» и применение таковых – обычнейшее и понятнейшее орудие истолкования мира и организации жизни»⁴. Соответственно идеология может быть предварительно и в самой общей форме, определена как совокупность представлений об основаниях, ценностях и целях жизнедеятельности человека и общества. Анализ этих представлений и отражаемых ими феноменов составляет, как известно, важнейший интерес и одну из конституирующих проблем философской мысли, по крайней мере, со времен Сократа и софистов. Идеологической, выражаясь современным языком, проблематике и, в частности, исследованию взаимосвязи идеологии и государственности посвящены, в немалой степени, такие произведения как «Государство» и «Законы» Платона, «Политика» и «Никомахова этика» Аристотеля. В философии Нового времени, – это «Левиафан» Гоббса, «Трактаты о правлении» Локка, «Об общественном договоре» Руссо и, конечно, «Философия духа» и «Философия права» Гегеля. Тексты такого уровня и значимости, очевидно, не могут игнорироваться при «мыслящем рассмотрении предметов», поэтому собственно философское осмысление идеологии вообще, ее роли в обществе в целом, вряд ли может состояться без более или менее обстоятельного историко-философского экскурса. И это не говоря уже о том, что такой экскурс необходим, очевидно, для разработки методологической базы исследования претендующего на философский статус. Начинать его (экскурс) целесообразно с рассмотрения платоновского «Государства», первого из указанного ряда трактатов по времени написания и, согласно, пожалуй, общепринятому мнению, по значению для последующего развития социальной теории.

Прежде всего, обратим внимание на то, не всегда должным образом отмечаемое исследователями обстоятельство, что, согласно самому Платону, главная теоретическая цель его знаменитого диалога, имеющего и второе название: «О справедливости», состоит именно в определении понятия «справедливость»⁵. Мыслитель исходит из того, что справедливость есть не только нравственная, но и политическая, *идейно-политическая* категория, высшее общественное благо и фундаментальный принцип организации государственной жизни, отступление от которого неумолимо ведет к кризису и распаду государственности как таковой. Предпринятые им анализ различных форм государственного устройства и построение модели идеального образцового государства и призваны были представить развернутое теоретическое обоснование этого тезиса.

Следует отметить, что необходимость такого обоснования была обусловлена, в первую очередь, развернувшейся в Древней Греции во времена Платона острейшей идейно-политической борьбой, поставившей под вопрос само существование полиса как формы жизни. Время написания «Государства» было временем глубочайшего духовного кризиса, распада традиционных представлений и ценностей, эпохой цивилизационного «надлома», эрозии не только политических, но и моральных, и религиозных устоев эллинского мира. Этот «подрыв устоев», по убеждению Платона, во многом был следствием появления и распространения новых уче-

⁴ Хайдеггер, М. Время и бытие. М., 1993. С. 175.

⁵ См.: Платон. Соч. Т. 3. М., 1994. С. 129.

ний, пропагандировавшихся софистами, которые отрицали Истину, замещая ее субъективными мнениями, и провозглашали человека «мерой всех вещей» и «господином самому себе».

Вполне представляя разрушительные последствия новой индивидуалистической идеологии для традиционной полисной государственности, Платон и принял на себя задачу *идеологического противостояния* софистическим учениям. Он считал необходимым, прежде всего, укрепить духовную, *идейную* основу государства, для чего стремился раскрыть сущностную взаимосвязь идеологии и государственности, показать влияние системы ценностей общества на его социально-политическую организацию, найти объективно истинные ответы на вопросы: в чем наивысшее благо для человека и общества? Как должно быть устроено общество? Что есть справедливость?

Для решения этих задач, Платон, развивая свою теорию образцового государственного устройства, обосновывает ряд принципиальных положений. Главнейшее из них – утверждение не самодостаточности индивида из чего непосредственно вытекает необходимость для него совместной жизни с себе подобными и, следовательно, необходимость ее определенной организации. Иными словами, Платон утверждает, что общественно-государственное устройство человеческой жизни в принципе соответствует природе человека и обусловлено его потребностями. «Государство, – пишет он, – возникает, когда каждый из нас не может удовлетворить сам себя, но во многом еще нуждается... его создают наши потребности»⁶.

Еще один ключевой тезис – утверждение природных различий, неравенства задатков и способностей людей. Согласно Платону: «люди рождаются не слишком похожими друг на друга, их природа бывает различна, да и способности к тому или иному делу также»⁷. Из этого следует необходимость и благотворность социальной иерархии как таковой и противостественность абстракции «социального равенства». Поскольку люди, по самой своей природе, с одной стороны, могут жить только совместно, а, с другой, неравны между собой, возникает проблема справедливости как некой меры, принципа построения такого рода социальной иерархии, которая способствовала бы сохранению и развитию общества, а не вела бы к его деградации и распаду. Справедливо, таким образом, с одной стороны, все то, что способствует укреплению социальных связей, единства общества, а с другой, препятствует «обобществлению» индивидуальности, тотальному снятию социальных различий. В персоналистическом измерении справедливо то, что позволяет человеку занять определенное, *свое* место в обществе, в соответствии со своими задатками: «заниматься своим делом и не вмешиваться в чужие – это и есть справедливость»⁸.

Справедливость, *идея* справедливости, по Платону, есть феномен не только нравственного и политического, но и религиозного, бытийного плана. Это элемент общекосмического порядка, установленный свыше, самими богами, обычай, путь, образ жизни, необходимое условие ее гармонии и приближения к благу. Справедливость есть логос полиса, подлинное основание социального бытия. Именно поэтому главная задача и порождающая функция государства, – поддержание справедливости в обществе. Государственное устройство – не продукт человеческого искусства и не может быть произвольным, ибо в сущностных своих чертах предопределено устройством космоса в целом. Государство как таковое, – бытийно и сакрально укорененный феномен. Его действительным основанием является религиозно обусловленная сфера высших ценностей без постулирования которых невозможно человеческое общежитие.

Что происходит с обществом, когда *высшие ценности обесцениваются*, Платон показывает, разрабатывая свою классификацию «неправильных» государственных устройств. Поскольку утрачивается потребность обращения к сверхчувственному, сакральному, справед-

⁶ Там же. С. 130.

⁷ Там же. С. 131.

⁸ Там же. С. 205.

ливость понимается неправильно и государство вступает на путь постепенной деградации. Честь вырождается в честолюбие, а честолюбие в жажду власти и алчность. Так, «наилучшее из худших», – тимократия превращается в олигархию. Здесь главная ценность, – богатство, материальные блага, что неизбежно приводит к разделению общества на враждующие, «злоумышляющие друг против друга» группы богатых и бедных, к культивированию зависти, продажности и других подобных качеств. Путь дальнейшего нравственного распада приводит к демократии. При ней справедливостью объявляется равенство, основным законом и высшей ценностью – воля большинства. Здесь правит демагогия, свобода превращается во вседозволенность и государство становится недееспособным. Закономерным следствием такой крайней свободы тех кто не способен подчиняться высшему становится их подчинение низшему, – произволу случайного лица, «голой» субъективности тирана. Развитие демократии неизбежно приводит к тирании, – наихудшей из возможных форм государственного устройства при которой справедливость попирается самим правителем.

Таким образом, Платон, проводя свой анализ реально существующих государственных форм, раскрывает сущностную взаимосвязь идеологии как системы ценностей господствующей в обществе и складывающегося в нем государственного устройства. Он постоянно подчеркивает, в том числе показывая это на примерах, «от противного» при рассмотрении неправильных форм, что правильно устроенное государство должно иметь сакральное основание, и что только в таком государстве возможна счастливая, причастная благу жизнь граждан. Это еще одно принципиальное для Платона положение.

Платоновская концепция государственного устройства, стоявшая у истоков социальной теории, оказала и продолжает оказывать сильнейшее формирующее воздействие на её дальнейшее развитие. Это признавал даже самый, наверное, резкий критик социально-политического учения афинского мыслителя К. Поппер, отмечавший, что Платон: «до сих пор остаётся самым влиятельным из социальных философов»⁹. А в авторитетном труде российских учёных отмечается, что и «в наше время имя Платона упоминается в самом напряжённом контексте современных идеологических споров»¹⁰. Факт «идеологической актуальности» политической теории Платона, созданной, без малого, 2,5 тысячи лет назад, говорит, что называется, сам за себя. Вместе с тем, её *идеологическая* значимость в сочетании с «недостаточной изученностью социальной философии Платона»¹¹ оборачивается недоразумениями, прежде всего, в понимании концептуального ядра этой теории – теории идеального государства. Именно недоразумением, своего рода, когнитивно-идеологическим предрассудком, является характеристика идеального государства Платона как утопии.

В другом месте¹², мы специально рассматривали этот вопрос, в методологическом отношении, – один из важнейших для социальной теории в целом. Здесь, в развитие представленного ранее анализа, заметим следующее. Практическое или, если угодно, политико-идеологическое, значение любой социально-философской теории заключается, очевидно, в возможности использовать её средства и методы для определения желательного (наилучшего) общественно-политического устройства и, соответственно, сравнительного анализа наличных и исторически известных государственных форм. Иначе говоря, важнейшая практическая задача социальной философии – представить, если не объективный, то, во всяком случае, убедительный критерий, на основании которого можно было бы утверждать, например, что республика лучше монархии, а демократия лучше аристократии, что общество должно стремиться к максимальному социальному равенству, а не напротив, – культивировать иерархию и/или

⁹ К. Поппер. Открытое общество и его враги. Т.1. Чары Платона. М.,1992. С. 67.

¹⁰ История теоретической социологии Т.1. М. С.28.

¹¹ См. Там же.

¹² См.: С. В. Голубев. Основания государственности: философский анализ. Минск,2005. С.22-36.

сословность. В этой связи, необходимо понимать (и признавать) простую вещь: если не предъявляется критерий, то все разговоры о преимуществах той же демократии, или о «достижениях социализма», о «многовековой мечте всего прогрессивного человечества о свободе, равенстве и братстве», останутся просто разговорами, эмоциями, прекраснодушными или деланно «благородными». То же касается и рассуждений о достоинствах «просвещённого абсолютизма» или «симфонии властей» в правильно устроенной монархии. Нет критерия – нет основания для анализа, нет возможности для сравнения, как познавательной процедуры, не может быть ясной и должная направленность социального развития. Таким образом, все подобные разговоры оказываются за рамками не только философии и науки, но и, собственно познавательной деятельности вообще, и попадают в иную, а именно, – политическую сферу деятельности, становясь исключительно средством *идеологической борьбы* в марксистско-ленинском смысле этого понятия.

Очевидно, к тому же, должно быть, что, прежде чем говорить, что демократия лучше монархии или наоборот надо определить не только, что такое демократия и монархия, но и что значит «лучше». К сожалению, не все представители социальной теории и, в особенности, современной *политической науки* в должной мере задумываются над этим вопросом, считая, возможно, ответ на него, чем-то само собой разумеющимся. Всегда надо помнить, тем не менее, что, то, что само собой ясно, («соответствует велениям Разума»), одному может выглядеть совсем по-иному для другого. То есть, опять же, необходим критерий, ибо «лучший» и значит не что иное, как «более совершенный». Но понятие «более совершенный» – вторично, по отношению к понятию «совершенство». Соответственно, только после того как выяснено в чём заключается, состоит совершенство, иначе говоря, именно, «идеальное состояние» некоего явления, предмета или целой сферы, системы явлений, предметов, можно провести действительное сравнение несовершенных предметов (путём их последовательного приравнивания к определённому совершенству), и выяснить, тем самым, какой из них «лучше». Речь идет, собственно, о простейшей=основополагающей познавательной процедуре. Можно до бесконечности спорить, о том, например, какой из нескольких схожих предметов тяжелее и насколько, но есть только один способ узнать это – надо положить эти предметы на весы, то есть, собственно, применить опирающуюся на *определённый эталон* шкалу мер. Только так, на основании объективных показаний, можно определить истину и положить конец пустым препирательствам.

Последние, заметим, характерны для детей, учеников младших классов, (а политология, социология – «молодые науки»), которые любят поспорить, кто из них выше ростом, и то становится спинами друг к другу, то делают отметки на дверях, и каждый, при этом, норовит то стать «на цыпочки», то вытянуть шею, а то и, по ходу процесса, запугать-подкупить «судей»-одноклассников. Квалифицированное познание вопросов государственного устройства, сложнейших по определению, должно, конечно, отличаться от подобных детско-юношеских занятий. Единственное средство для этого – выработка объективного критерия, понятийный анализ- осмысление совершенного государственного устройства, разработка теории *идеального государства*. Именно и только в рамках такой теории может быть выработан критерий-эталон, своего рода социально-философский аналог *системы мер и весов* в естествознании, на основании которого, можно будет строить объективную социально-политическую теорию с использованием подлинно научных методов.

Такой эталон и представляет собой платоновская концепция идеального государства. И то, что Платон рассматривает «идеальный объект» не существующий и невозможный в «материальном мире», ни в коей мере не превращает его теорию в утопию. Более того, согласно современным представлениям о строении научной теории для неё существенно именно оперирование идеальными объектами, причём такими, которые «преимущественно создаются

в качестве абстракции на основе ранее созданных идеальных объектов»¹³. Соответственно, обвинения Платона в утопизме¹⁴, произвольном конструировании, которые, к сожалению, воспроизводятся вновь и вновь, сами оказываются произвольно сконструированными и, скорее, идеологическими, чем научными. Здесь стоит вспомнить Канта, который, не где-нибудь, а в «Критике чистого разума» охарактеризовал эти обвинения как «жалкий и вредный предлог» для того, чтобы «отмахнуться» от платоновской теории государства¹⁵. Ещё жестче, пожалуй, высказался М. Хайдеггер: «Выяснили, что эта платоновская «» «на самом деле» нигде не существует и, следовательно, её надо называть «утопией». Это открытие «правильно», правда, с той оговоркой, что само оно не понимает, что здесь открыто... платоновская «*Политейя*» – не «утопия», а как раз нечто прямо противоположное, а именно метафизически определенный «» *сущности*. Его «политейя» – это припоминающее вхождение в сущностное»¹⁶.

По Хайдеггеру, как видим, изображённое в платоновской мысли государство не утопия, а *нечто прямо противоположное*, – то есть именно познание сущностного, в максимальной степени причастного бытию, «очищенного» от случайностей фактического существования. Онтологическая укоренённость платоновской «политейи» может, наверное, быть предметом учёной дискуссии, хотя, онтология Демокрита-Локка-Ленина выглядит сегодня куда менее основательно, чем онтология Платона-Гегеля-Хайдеггера, но её (политейи) гносеологическое значение, конечно, не может быть отброшено под «пустым и жалким», именно ненаучным, сугубо идеологическим «предлогом» утопичности. Говоря социологически или, если угодно, более современным стилем, платоновская теория идеального полиса есть *идеально-типическая* конструкция, познавательный регулятив, если воспользоваться языком М. Вебера и неокантианцев. Этому обстоятельству и, соответственно, *теоретико-гносеологическому* анализу теории идеального государства исследователи далеко не всегда уделяют должное внимание. Как отмечает К. Хюбнер: «Эта книга [«Государство» – С. Г.] принадлежит к произведениям в истории политической философии в основе понятым неправильно. Все почти без исключения проходят мимо того, что лежит на заднем плане, серьезным считают лежащее на поверхности, принимая его за само существо дела».¹⁷ Несколько в ином ключе, но ту же, по сути, мысль высказывает и А. Ф. Лосев: «Избегают люди говорить о социальной природе платонизма».¹⁸

Конечно, вряд ли возможно найти какую-то одну причину, по которой «все почти проходят мимо существа дела» и «неправильно» понимают «Государство» Платона. Нам, однако, представляется уместным привести, в этой связи, известное высказывание В. И. Ленина, *мастера идеологической борьбы* о том, что «если бы аксиомы геометрии задевали интересы людей, их бы тоже оспаривали». Подобное «оспаривание», в форме обвинений в «утопичности», как раз и применяется по сей день к платоновской концепции государственного устройства, зачастую подменяя собой содержательный анализ и содержательную, по существу, критику, что препятствует действительному развитию социальной теории. Критика деталей, попытки псевдоморальной дискредитации, по определению не являются творческими и ничего не дают познанию и практике. Действительно творческая критика, должна, очевидно, заключаться, прежде всего, в выработке и глубоком и всестороннем концептуально-теоретическом обосновании другого, принципиально-отличного от платоновского эталона государственного устройства. Эталона, который, с одной стороны, был бы органично встроен в общую картину мира, отвечал бы сущности бытия, а с другой, мог бы служить надежным мерилем, регуляти-

¹³ Наука./Новая философская энциклопедия. Т.3. С. 25.

¹⁴ См. Утопия и антиутопия. /Новая философская энциклопедия. Т. 4. С. 153.

¹⁵ См.: Кант И. Соч. Т. 3. М.1964. С. 351.

¹⁶ М. Хайдеггер. Парменид. СПб., 2009. С.208-209.

¹⁷ К. Хюбнер. Нация. М., 2001. С. 24.

¹⁸ А. Ф. Лосев. Очерки античного символизма и мифологии. С. 773.

вом практической деятельности. Если таковой эталон не представлен, то и критика Платона, по необходимости, будет оставаться поверхностной и бесплодной.

Для Платона практическая значимость (и применимость) учения об идеальном государстве была далеко не безразлична. Его «Законы», что едва ли в должной мере осознано в истории мысли, представляют собой нечто вроде практического приложения к «Государству». Эти труды, своего рода диалогия. В «Законах» дана конкретная, разработанная в деталях программа государственного строительства, опирающаяся на принципы, обоснованные в «Государстве». «Законы» поэтому могут быть названы первым философским произведением, специально посвященным систематической разработке государственной идеологии. Этому труду, находящемуся «в тени» «Государства» не вполне «повезло» с заинтересованным вниманием исследователей. Как отмечает А. Ф. Лосев: «низкая оценка «Законов», основанная на антиисторическом подходе к этому произведению привела к тому, что в научной литературе имеется только небольшое количество подробных и внимательных анализов этого произведения..», хотя, если подходить объективно, то его «значение окажется настолько большим, что в некоторых отношениях оно будет даже превосходить значение других диалогов Платона»¹⁹.

И, действительно, «антиисторический подход» проходит мимо даже того обстоятельства, что «Законы», последнее и крупнейшее по объему произведение Платона, труд в котором *подведены итоги*, своего рода завещание мыслителя. Совершенно закономерна, поэтому точка зрения согласно которой: «Сам Платон, по-видимому, считал... «Государство» и «Законы» важнейшими своими сочинениями»²⁰.

Какова же основная *идея* этого философско-политического «завещания»? Содержание «Законов» даёт вполне определённый ответ на этот вопрос. Главное в жизни человека и, соответственно, в обустройстве полиса – это, с возможной тщательностью и полнотой, следовать Божественным установлениям, общекосмическому миропорядку, который, в свою очередь, есть проявление Божественной гармонии. Дело в том, что сущность-«природа» *человека и общества* такова, что устройство – закон-номос полиса должен соответствовать закону природы – фюсису и, далее, через взаимосвязь с фюсисом, – логосу, как Божественному основанию-закону бытия вообще.

Стоит подчеркнуть, что в «Законах», как и в «Государстве» Платон исходит из традиционного миропонимания связывавшего полис, фюсис и логос в некое гармоническое единство, – собственно в Космос. И, конечно, природа- фюсис в этом Космосе не есть нечто сугубо «материальное». Это не природа «естествоиспытателей», не «объект» современного естествознания. Для понимания её сущности показательно замечание А. Ф. Лосева со ссылкой на немецкого исследователя платонизма Д. Манншпергера «Природа как норма и есть по Манншпергеру центральное значение термина *physis* у Платона, притом *норма* воспринимается здесь как смысловая [идущая от логоса – С. Г.] связь индивидуальных природных вещей»²¹.

Таким образом, законы бытия едины, и, поскольку единство предполагает различие, оказываются триединными, существуя в качестве законов божественных, – собственно логоса, законов естественных, – природы-фюсиса и законов социальных, – номоса полиса. Божественные законы создают и организуют сущее, и предписывают должное. Естественные законы – это законы сущего, природных явлений, объектов; и социальные – это законы должного, предписания-нормы, обращенные к лицам-субъектам, обладающим свободой воли.

Основополагающие нормы и принципы платоновских «Законов» те же, что и в «Государстве». Это, как было отмечено, и религиозное основание общественного устройства, и справедливость – «правда, которая стоит во главе всех благ», и традиционализм, и приверженность

¹⁹ Лосев, А.Ф. Абсолютистское завершение платоновского идеализма в «Законах»// Платон. Т.4. М., Мысль, 1994. С. 713.

²⁰ Новая философская энциклопедия. М. 2000. Т. 1 С. 547.

²¹ А. Ф. Лосев История античной эстетики. Высокая классика. М. 2000. С.239.

социальной иерархии, и конечно нравственная требовательность. В тоже время, наряду с большей конкретизацией, «Законы» отличает и большая строгость, даже жесткость нормативных предписаний. И это, конечно, не случайно. Главный принцип законотворческой работы формулируется Платоном, не без некоторой, намеренной, очевидно, полемичности, следующим образом: «У нас мерой всех вещей будет главным образом Бог, гораздо более чем какой-либо человек, вопреки утверждению некоторых»²².

Закономерно поэтому, что особенно подробно и всесторонне в «Законах» раскрывается и обосновывается конституирующая роль религии в государственной жизни, необходимость религиозного воспитания граждан.

Платон специально отмечает, что законы общества должны исходить из божественных установлений, а правители должны быть служителями законов, ибо в противном случае государство гибнет. «Бог, – говорит Платон, – держит начало, конец и середину всего сущего. За ним всегда следует правосудие, мстящее тем, кто отступает от божественного закона. Кто хочет быть счастливым, должен держаться этого закона и следовать ему смиренно и в строгом порядке».²³ Описание этого «строгого порядка» и составляет основное содержание «Законов» представляющих собой, таким образом, не что иное, как тщательно, до мелочей продуманный проект-руководство для практического построения возможно более совершенного полиса.

Проект этот, как и платоновское учение о государстве в целом может, конечно, оцениваться по-разному, однако, внимательное его изучение показывает, что многие конкретные положения принципиального характера, утверждаемые в «Законах», имели (а какие-то и продолжают иметь) важнейшее практическое значение для государственного строительства и законотворчества на протяжении сотен и даже тысяч лет вплоть до современности, и, притом, в разных цивилизациях. Это, конечно, касается, прежде всего, традиционных обществ, что представляется вполне закономерным и достаточно очевидным. Менее очевидны, но весьма существенны аналогии между платоновскими «Законами» и законами советского государства, то есть, одним из вариантов современного общественного устройства, цивилизации Модерна. Рассмотрение и осмысление этих аналогий, думается, может быть не только небезынтересным, но и не лишенным поучительности, как в историческом, так и в перспективном отношении.

Значительное внимание Платон уделяет вопросам собственности, считая важнейшим злом для государства имущественное расслоение. Его устранение «было бы величайшим началом спасения государства. На этом, как на надежном основании, можно затем воздвигнуть государственное устройство»²⁴. В качестве принципа, в «Законах», как и в «Государстве», выставляется отказ от частной собственности, но с еще большей последовательностью, едва ли не буквально предвосхищающей «Коммунистический манифест»: в «наилучшем государстве надо стремиться к тому, чтобы вся собственность, именуемая частной всеми средствами была повсюду устранена из жизни»²⁵. Заметим, однако, что «утопист» Платон, в отличие, от *ученого* Маркса, не считает такое всеобщее устранение частной собственности достижимыми в действительности, а для приближения к этой цели, главным средством считает моральное воспитание, а не принудительную «экспроприацию».

Так, даже в сфере земельной собственности «общинного земледелия может и не быть, так как нынешнее поколение по своему воспитанию и образованию не доросло до этого»²⁶. Выступая против «колхозной утопии» Платон, в тоже время, однозначно выступал против частной собственности на землю, её купли-продажи: «Каждый, получивший по жребию надел, должен

²² Платон. Соч., Т.4, М., 1994. С.168.

²³ Платон. Соч., Т. 4. С. 168.

²⁴ Платон. Т.4. С.188.

²⁵ Там же. С.191.

²⁶ Там же. С.192.

считать свой надел общей собственностью всего государства», и далее: «Не бесчестите ваш соразмерный надел взаимной куплей или продажей»²⁷. Здесь, как видим, имеет место не просто реалистичный подход, а аналог преобладающего в истории отношения к земельной собственности, характерного, в частности, для русской крестьянской общины, а также для мусульманской уммы, – по сути, для любого традиционного общества. Вполне реалистичны, как показала, советская практика, и развиваемые в «Законах» представления о роли торговли и денежного обращения в хозяйственной жизни. Так, советский «неконвертируемый» рубль, – это прямое следование платоновским рекомендациям: «Надо иметь монету, но она будет ценной лишь внутри страны. Если частному лицу понадобится выехать за пределы родины, оно может сделать это лишь с разрешения властей; по возвращении домой, оно должно сдать государству имеющиеся у него чужеземные деньги, получив взамен местные деньги, согласно расчету»²⁸. То, что всё именно так и происходило, еще помнят, конечно, бывшие граждане СССР. Принципиально также, что «нельзя отдавать деньги под проценты»²⁹. Еще одна характерная не только для традиционного, но и для советского общества норма.

Что касается торговли, то заниматься ею, «не свойственно свободно рожденным людям», поэтому в платоновском государстве, «тому, кто собирается торговать, надо быть метеком или чужеземцем». А, в принципе, «по всей нашей земле, во всем государстве не будет места мелкой торговле с целью наживы»³⁰.

В целом, для адекватного понимания «экономических воззрений» и рекомендаций Платона, необходимо помнить, что они обусловлены его убеждением в том, что хозяйственная жизнь должна быть подчинена нравственным требованиям. Соображения «экономической эффективности», выгоды, не самодовлеющи для «правильного» государственного устройства и благовоспитанного человека, более того, не присущи и даже чужды, как первому, так и второму. Во главу угла государственной политики ставится стремление к Благу, соответствие добродетельной, угодной богам жизни, то есть, собственно говоря, *идеологические* соображения, что заметим, было, на деле, характерно, и для «социалистической» экономики, в рамках которой отнюдь не прибыль была главным критерием успешной работы. Идеологические соображения предопределили и важнейшие практические рекомендации «Законов» – необходимость государственного воспитания и строгую регламентацию сферы «духовной жизни». Причем, не только религиозных установлений и, непосредственно связанных с ними обычаев и норм, но и различных видов светского, как сегодня сказали бы, искусства, – музыки, танцев, поэзии. Не остаётся, конечно, без внимания и философия, – учение о первоначалах бытия. Платон убежден, что от содержания этого учения напрямую зависит благополучие общества, его стабильность и нравственность. Главная опасность здесь – «материализм», приверженцы которого «смотрят на огонь, воду, землю и воздух как на первоначала всех вещей и именно это они и называют природой. Душу же они выводят позднее из этих первоначал»³¹. Также они утверждают, что «всё произошло благодаря природе и случаю ..., а вовсе не благодаря Уму или какому-нибудь божеству»³². Подобные утверждения, считает Платон, закономерно ведут к представлениям об искусственности, произвольности государственного устройства, законов и моральных норм, и даже учений о богах. А «отсюда, – пишет он, – у молодых людей возникают нечестивые взгляды ..., из-за этого же происходят и смуты»³³.

²⁷ Там же. С.192,193.

²⁸ Там же. С.194.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же. С.382, 302.

³¹ Там же. С.349.

³² Там же. С.347.

³³ Там же. С.347,348.

Для Платона, как видим, несомненно, что даже отвлеченные, казалось бы, вопросы мироустройства, имеют идеологическое значение, связаны с государственными устоями и не должны быть поэтому, предоставлены «свободному исследованию». Это платоновское убеждение, как слишком хорошо известно выпускникам советской школы, вполне разделялось на практике партийно-государственным руководством «социалистических» стран. Показателен, в этой связи, тот факт, что процесс «перестройки» оказавшейся разрушением советского государства, его руководитель М. С. Горбачёв начал с провозглашения «Нового мышления». Весьма показательно и то, что в СССР была создана широчайшая по масштабу система государственного обучения и воспитания детей. Это, по сути, точная реализация одной из важнейших рекомендаций «Законов»: «Законодатель не должен допускать, чтобы воспитание детей было чем-то второстепенным и шло, как попало. Напротив, это – первое, с чего должен начинать законодатель»³⁴. И Платон много внимания уделяет детальному обсуждению различных мер воспитательного характера, – от гимнастических упражнений и игр до «мусических» занятий и хороводов. «Сделанные» в СССР тут не могут не вспомнить и хороводов в детском саду, и пионерской организации с её «Зарницами» и прочими «мероприятиями», и «комплекс ГТО», и комсомольские собрания.

Надо отметить, впрочем, что в наши дни, система государственного обучения и воспитания стала реальностью во всех «развитых» странах. Мало внимания обращают почему-то на то обстоятельство, что сегодня ребенка нельзя воспитывать и обучать *частным образом*, например, исключительно в семье. Посещение школы и изучение соответствующей «программы» является обязательным, то есть, по существу, *принудительным*, причем, что называется, чем дальше, тем больше, когда у родителей уже не спрашивают чему учить их детей³⁵. Так что в сфере образования (= становления человека) современное государство похоже не только «выполнило», но и «перевыполнило» заветы Платона.

Показательны и прямые аналогии между платоновскими рекомендациями в сфере искусства и её регламентацией в реальной общественно-политической практике «социалистических» государств. Здесь, стоит, наверное, оговорить, что указание на эти аналогии (как и на предыдущие) является ничем иным как указанием на хорошо известные, фактические обстоятельства, и не должно, в данном контексте, рассматриваться ни как апология, ни как критика «социалистического строя». Речь идет не о «социализме», а о платоновской теории государственного устройства, конкретно о демонстрации практической применимости многих её конкретных положений в процессе государственного строительства в различных странах в 20 веке, и именно в такой, казалось бы, далекой от политики сфере, как искусство.

Платон, однако, считает, что искусство, «мусическое воспитание» граждан, имеет самое непосредственное отношение к устройству государства, «истинного законодательства». Дело в том, что музыка, пение, пляски и, в особенности, хороводы являются наилучшим средством для воспитания у людей «чувства гармонии и ритма, которые даны нам богами», иначе говоря, чувства порядка и способности испытывать удовольствие от него, что свойственно людям в отличие от животных, «кроме человека, – пишет Платон, – ни одно из остальных живых существ не обладает чувством порядка в телодвижениях и звуках. Порядок в движении носит название ритма, порядок в звуках носит имя гармонии»³⁶. Смысл «мусического воспитания», таким образом, в развитии у индивида способности ощущать себя частью целого, осознавать свою включенность в общую гармонию Космоса. Поэтому в хороводах и недопустимы «безобразные телодвижения». И вообще: «Никто не должен петь либо плясать несообразно со священными общенародными песнями «...» Этого надо остерегаться больше, чем наруше-

³⁴ Там же. С.217.

³⁵ Далее об этом будет сказано специально.

³⁶ Там же. С.114.

ния любого другого закона»³⁷. В целом, платоновский подход, к регламентации «мусического искусства» принципиально схож с мерами, которые принимались советским государством в период 30-х – 60-х годов 20 века. Это и практический запрет джазовой музыки и рок-н-ролла, и соответствующих танцев, и борьба с «абстракционизмом» и кампании против «стиляг». Всё это тогда было всерьез, и воспринималось как борьба на «культурном фронте». В те годы, в СССР, прямо по Платону, считалось, что искусство должно не только и не столько развлекать, сколько воспитывать «публику». И сегодня, с высоты пережитого исторического опыта крушения государственности, многие ли возмущаются утверждать, что опасения тогдашних «совпарт-работников» по поводу «современного искусства» были только комичны и совершенно беспочвенны?

Что же касается Платона, то он вполне определенно настаивал на существовании прямой причинно-следственной связи между «невежественными беззакониями поэтов в области Муз» и «подрывом» государственных устоев. Когда, пишет Платон, поэты «внушили большинству беззаконное отношение к мусическому искусству и дерзкое самомнение «...», вместо господства лучших в театрах воцарилась какая-то непристойная власть зрителей», и далее: «с мусического искусства началось у нас всеобщее мудрствование и беззаконие, а за этим последовала свобода «...», за этой свободой последовало нежелание подчиняться правителям, а, в конце концов, появилось стремление не слушаться и законов»³⁸.

Сторонники экономического, технологического и прочих «детерминизмов», бесчисленные защитники «свободы творчества» могут, конечно, не соглашаться с этим платоновским «мнением», оценивать его как ненаучное или подвергать «моральной» критике. Существо дела, однако, заключается в том, что это «мнение» не хуже означенных «детерминизмов» согласуется с фактами, с современной, общественно-политической практикой в том числе, и не только бывшего СССР, но и многих других государств. И речь, в данном контексте, может идти не только о «социалистических экспериментах» вроде «культурной революции» в Китае или уничтожении «буржуазной культуры» в Кампучии, но, и, скажем о странах исламского мира, Иране, например.

Стоит сказать, пожалуй, особенно в свете известных новаций в брачном законодательстве Западных стран в последние годы и об отношении Платона к гомосексуализму. «Мужчины, – считает он, – не должны сходиться с юношами как с женщинами, так как это противоречит природе». И далее, слова, над которыми стоит, наверное, лишний раз задуматься: «И разве любой не подвергнет порицанию того человека, который решается на подражание образу женщины? Кто же из людей решится все это возвести в закон? Решительно никто, по крайней мере, из тех, кто помышляет об истинном законе»³⁹.

Кто-то эти суждения Платона наверняка назовет «устаревшими», а то и «реакционными», может быть даже «аморальными». Кто-то укажет на ошибочность его «прогнозов», – ведь нашлись же сегодня в «цивилизованном мире» люди, которые «решились» «все это возвести в закон». Что же, разве их «помышления» не истинны, не чисты? На этот счет, очевидно, могут быть разные мнения. Несомненно (и весьма показательно) другое. То, что современные законодатели считают этот вопрос одним из важнейших в своем законотворчестве, объявляют его едва ли не одним из основных критериев «правильности» государственного устройства. А это, в свою очередь, говорит, если угодно «от противного», о том, что платоновский подход, в частности его внимание к регламентации брачных отношений, сохраняет свою практическую значимость, более того, обретает актуальность, оказываясь в центре современных идеологических дискуссий и законотворческой практики.

³⁷ Там же. С.251.

³⁸ Там же. С.152,153.

³⁹ Там же. С.289.

Таким образом, конкретное рассмотрение платоновского проекта построения возможно более совершенного полиса, разработки его законодательства, не дает достаточных оснований для однозначной характеристики этого проекта как «устаревшего», нереалистичного или, тем более, «утопического». Напротив, реальная практика государственного строительства, в том числе, и современных государств, вполне основательно подтверждает рациональность и обоснованность многих заявленных в «Законах» положений.

Необходимо сказать также и о том, что этот труд имел немаловажное значение для дальнейшего развития древнегреческой социально-политической мысли, прежде всего, в лице Аристотеля. Для него политическое «завещание» учителя стало, своего рода, краеугольным камнем, «точкой опоры» и «точкой отсчета» для построения собственной социально-политической теории. Принципиально, *идеологически*, в своей «Политике», Аристотель – продолжатель Платона, учения обоих мыслителей в своих концептуально-теоретических основаниях опираются на одни и те же базисные положения. И цель, которую ставит перед собой Аристотель, по сути, та же, что и в платоновском «Государстве»: понятийная реконструкция образцового государственного устройства. Как верно пишет, А. И. Доватур: «Теоретическое построение идеального полиса – конечная задача, которую ставит перед собой Аристотель в «Политике»⁴⁰.

В то же время, внимание исследователей, зачастую, даже, едва ли не как правило, обращено на различия между политическими теориями Платона и Аристотеля. И, действительно, Аристотель далеко не во всем соглашался с Платоном, критиковал многие конкретные положения, сформулированные в «Государстве» и «Законах». Но эта критика, всегда была критикой средств, а не принципов. Принципиально же, *идейно*, в понимании происхождения сущности государства и человека, ученик и учитель не расходились, и их политические учения принадлежат к одной, выражаясь современным языком, *политической идеологии*, что убедительно подтверждает текстуальный анализ «Политики». Содержательно, первые два раздела первой книги этого труда, в которых излагаются исходные концептуально-теоретические положения, своего рода постулаты, предвещающие дальнейшее исследование, посвящены изложению-раскрытию именно тех принципов понимания государственности, взаимосвязи государства и человека, которые ранее были провозглашены и, в систематической форме обоснованы, Платоном. Буквально на первых страницах трактата говорится и о необходимости ценностного основания государственности, и о естественном характере разделения на властвующих и подвластных; утверждается несамодостаточность индивида и необходимость государственной формы организации общественной жизни. Уже в первом предложении «Политики» государство определяется вполне по-платоновски, как «общение, которое... стремится к высшему из всех благ»⁴¹. И далее, в ходе изложения Аристотель даёт предельно чёткую формулировку: «Государственным благом является справедливость»⁴² Важнейшая причина существования государства, подлинное основание государственности как таковой, заключается, по Аристотелю, в стремлении людей к собственно человеческой, а не животной жизни, в способности и необходимости (!) для них различать такие понятия как добро и зло, справедливость и несправедливость, в их стремлении к добродетели, вообще, к высшему благу. В этом тезисе, – главная мысль «Политики», красной нитью проходящая через весь труд. Человек, в отличие от животных, потому и является *политическим существом* (заметим, не «животным», как часто сегодня пишут-«переводят» в учебниках и учёных трудах, внося ненужные, да и, попросту невозможные для миропонимания Аристотеля, который, конечно же, не был «дарвинистом», коннотации), что делающая его человеком способность к восприятию добра и зла и других нравственных кате-

⁴⁰ А. И. Доватур. Политика Аристотеля// Аристотель. Соч. Т. 4. М., 1983. С. 38.

⁴¹ Аристотель. Соч. Т. 4. М., 1983. С. 376.

⁴² Там же. С. 467.

горий, может быть реализована только в государственной, *полисной* форме, общежития. Уже само понятие справедливости, убеждён Аристотель, предполагает наличие государства, так как право служащее ее мерилом является регулятором именно политического общения.

Специфические для человека, взаимосвязанные способности к нравственному различию и политической организации заложены глубоко в его природе. Это проявляется, в частности, в том, что человеческая речь, в отличие от «голоса» животных, способна выражать не только физиологические и эмоциональные состояния, но и нравственные представления. Язык не просто «информационно» обеспечивает совместную жизнедеятельность людей, но и содержит в себе определенные поведенческие установки, своего рода мировоззрение. Из этого и исходит Аристотель, отмечая связь языка, нравственности и государственности как существенных особенностей человеческого общежития, и делая принципиальный вывод, что «совокупность всего этого (нравственных идей-представлений – С.Г.) и создает основу семьи и государства»⁴³. Это ключевое положение с совершенной определенностью подчеркивается и в другом месте, где Аристотель специально обращает внимание на недостаточность сугубо внешних, «материальных» оснований для образования государства. Для него несомненно, что государство не может быть основано только на общности местожительства, и стремлении к безопасности или к «экономическому развитию». «Конечно, – говорит Аристотель, – все эти условия должны быть налицо для существования государства, но даже и при наличии их всех вместе взятых, еще не будет государства; оно появляется лишь тогда, когда образуется общение между семьями и родами ради благой жизни, в целях совершенного и самодовлеющего существования»⁴⁴.

Столь высокая оценка государства обусловлена у Аристотеля, как и у Платона, утверждением несамодостаточности индивида. Автор «Политики», вообще стремящийся к четкости формулировок, и в данном случае формулирует четко и ясно: «государство по природе предшествует каждому человеку; поскольку последний... не является существом самодовлеющим, то его отношение к государству такое же, как отношение любой части к своему целому»⁴⁵. Это принципиальное положение Аристотель, очевидно, считает важнейшим для своей теории государственного устройства. Во всяком случае, он, в самом начале своего главного политического труда, буквально через несколько строк, ещё раз говорит об этом, причем практически теми же словами: «первичным по природе является государство по сравнению с семьей и каждым из нас; ведь необходимо, чтобы целое предшествовало части»⁴⁶. И действительно, именно утверждение «вторичности» индивидуального бытия, принятие Бога, а не человека в качестве меры, оказывается основополагающим принципом политической теории Аристотеля, как и Платона. Из этого принципа вытекают и другие: и, прежде всего, произвольный характер государственного устройства, необходимость соответствия правильно устроенной полисной жизни божественному миропорядку-логосу. Тем самым, государство вообще, понимается как не случайное, а напротив закономерное установление. Оно существует «по природе», как «продукт естественного возникновения, – возникший ради потребностей жизни» и необходимая общественная форма «достижения благой жизни»⁴⁷. Государственное устройство как таковое, – органичный элемент мироустройства, космоса в целом. Все в мире, любое сложное целое устроено так, что в нем «сказывается властвующее начало и начало подчиненное. Это общий закон природы»⁴⁸.

⁴³ Там же. С. 379.

⁴⁴ Там же. С. 462.

⁴⁵ Там же. С. 379.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ См.: Там же. С. 378.

⁴⁸ Там же. С. 382.

Более того, природное неравенство проявляется в разделении на свободных и рабов. В силу этого закона люди также не равны. Данное положение Аристотель формулирует вполне недвусмысленно, не без нарочитой, быть может, лаконичности: «Очевидно, во всяком случае, что одни люди по природе свободны, другие – рабы»⁴⁹. Аристотель, заметим, в отличие от Платона, в идеальном государстве которого о рабах вообще не говорилось, убежден, что рабство – одна из основных «форм общения» и необходимый элемент «совершенного» государства. В этом пункте, сказала, как представляется, эмпирическая ориентированность-связанность Аристотеля, его принципиальная установка на соотнесение собственных теоретических построений с современной ему реальностью древнегреческого полиса.

Из принципиального, *экзистенциального* факта природного неравенства людей, следует необходимость и благотворность социальной иерархии, причем как для начальствующих, так и для подчиняющихся. Отсюда же возникает проблема справедливости: иерархия в обществе должна быть устроена так, чтобы каждый занимал место в соответствии со своими природными задатками. Именно в таком ее устройстве и заключается благо общества и главная задача государства. Поэтому справедливость и является «государственным благом», она необходима в общественной жизни, так как предоставляет мерилу, регулирующую норму «политического общения», и кроме того, – «за справедливостью неизбежно следуют остальные добродетели»⁵⁰.

Рассмотрев различные государственные устройства и переходя к вопросу о том как должно быть устроено наилучшее государство, Аристотель специально отмечает, что это, в решающей степени, определяется тем «какая жизнь заслуживает наибольшего предпочтения», еще раз подчеркивая тем самым, что любое государственное устройство своим действительным основанием имеет представления о благе и справедливости. Взаимосвязь ценностных представлений и государственности по Аристотелю тем более тесная, что он также как и Платон убежден, что нравственные ценности и блага имеют для государства то же значение, что и для отдельного человека, и что «счастье каждого отдельного человека и счастье государства тождественны»⁵¹.

Разработанная Платоном и Аристотелем концепция взаимосвязи идейных представлений, системы ценностей общества и его государственного устройства в дальнейшем, в эпоху Нового времени, была развита и, в систематической философской форме, обоснована Г. Гегелем. Эта сторона гегелевской философии была специально отмечена К. Поппером в его популярной, в свое время, работе «Открытое общество и его враги». Характеризуя, в принятой им терминологии, историко-философскую и *идеологическую* преемственность в рамках Западной культуры он писал: «Гегель, источник всего современного историцизма, был прямым последователем Платона и Аристотеля»⁵².

Действительно, гегелевская философия государства базируется на тех же принципах, что и политические теории крупнейших мыслителей Древней Греции. Как и они, Гегель утверждает, что государство, в сущности своей есть духовно-нравственное явление. «Государство, – пишет он, – существенно зиждется на мысли, ибо оно есть духовное, а не физическое царство»⁵³. В философской системе немецкого мыслителя, государство также есть необходимый элемент обще космического миропорядка, объективно необходимая форма «объективного духа», «ступень» развития «абсолютной идеи». Оно определяется как «действительность нравственной идеи» и «нравственная субстанция». Показательно, что с этих положений начинается раздел «Государство» и в «Философии права», и в «Энциклопедии философских наук».

⁴⁹ Там же. С. 384.

⁵⁰ Там же. С. 467, 469.

⁵¹ Там же. С. 590.

⁵² Поппер. Открытое общество и его враги. Т. 2. М., 1992. С. 36.

⁵³ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Т. 2. СПб., 1994. С. 77.

Государство, таким образом, имеет своим основанием идею, конкретно, – нравственную идею, стержнем которой является идея справедливости. Именно справедливость, «вечные субстанциальные принципы справедливости» есть, по Гегелю, – «подлинное содержание и результат всего государственного строя»⁵⁴. И *действительная конституция* которой должна руководствоваться государственная власть, по сути своей «есть существующая *справедливость* как действительность свободы»⁵⁵.

Говоря о конституционных основаниях государственности вообще и действительных *гарантиях* конституции, Гегель отмечает, что последние смогут заключаться только в «духе народа», в его самосознании субстанциальной основой которого является религия. Иными словами, действительно «работающая», обеспечивающая «разумность» государственного строя, конституция не может быть сугубо формальным набором юридических норм и институтов, пусть даже самых «прогрессивных», она должна вытекать из истории и образа жизни конкретного народа, соответствовать его нравственным представлениям и его религии, и, прежде всего, свойственному данному народу пониманию справедливости. В резюмирующей, общеполитической форме данный тезис формулируется Гегелем в завершающем рассмотрении государства параграфе «Философии духа»: «само государство представляет собой развитие и осуществление нравственности, – субстанциальностью же самой нравственности и государства является *религия*. В соответствии с этим отношением государство зиждется на нравственном образе мыслей, а этот последний на религиозном. Поскольку религия есть сознание *абсолютной истины*, постольку то, что должно иметь значение как право и справедливость... может иметь значение лишь как часть абсолютной истины, *подчинено ей и из нее вытекает*»⁵⁶.

«Абсолютная истина» в теории государственного устройства немецкого мыслителя играет, таким образом, ту же роль, что и «высшее благо» в учениях Платона и Аристотеля, оказываясь источником справедливости и подлинным основанием государственности. Гегель показывает, что понятие справедливости как фундамент права не может иметь основанием субъективную меру, нуждается в надындивидуальном критерии. Устойчивость и действительность, а также *легитимность* последнего, в долговременной перспективе, обеспечивается, в конечном счете, лишь опорой на сакральное. Религия, с этой точки зрения, выступает в качестве объективного ограничителя субъективного понимания справедливости и соответствующего истолкования-перетолкования правовых норм. Отсутствие такого ограничителя, в реальной практике общественной жизни, с неизбежностью приводит к тому, что определение права и справедливости оказывается прерогативой силы.

Поскольку государство имеет нравственное основание, «зиждится» на справедливости, оно обеспечивает свободу личности, возможность проявления ее «особенной субъективности», и есть, потому: «действительность конкретной свободы». Свобода – важнейшее понятие всей гегелевской философии, ибо свобода есть сущность духа и его субстанция. Подлинная свобода разумна и нравственна. Она в корне отлична от произвола, который, по существу своему, исходит из случайных, внешних обстоятельств и практически, в конечном счете, предопределен ими. Поэтому государство, как разумно-нравственная объективная форма устройства жизнедеятельности индивидов, необходимо ограничивает индивидуальный произвол и устанавливает определенный социальный порядок, собственно, *правопорядок*, создавая, тем самым, объективно необходимые условия для существования действительной свободы.

Поскольку разумный правопорядок, в соответствии с понятием, воспринимается разумной единичной волей как нечто естественное и органичное, он, для нее, есть нечто *свое, собственное*. Действуя в его рамках, она пребывает *у себя*, и в них только и может действовать для

⁵⁴ Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 352.

⁵⁵ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М., 1977. С. 352.

⁵⁶ Там же. С. 373.

себя, как для разумной и нравственной воли. Иными словами, индивид может быть свободен, как в непосредственно политическом, так и в более широком духовном смысле, только в таком обществе политические и правовые институты и установления, моральные нормы которого воспринимаются им как естественные, разумные, *справедливые*. Поэтому свобода и справедливость внутренне связаны, причем и как объективные идеи, и как субъективные представления. «Справедливость, согласно ее истинному понятию, – пишет Гегель, – означает, следовательно, для нас свободу в субъективном смысле»⁵⁷.

Свобода, по Гегелю, есть *бытие у себя*, а справедливость «отдает вообще должное каждому особенному определению», благодаря ей «каждый оказывается на своем месте и исполняет свое назначение»⁵⁸. Но «быть у себя», существенным образом и означает, – «исполнять свое предназначение», *заниматься своим делом*. Этот, провозглашенный еще Платоном принцип, связывающий справедливость и свободу, оказывается, соответственно, основополагающим для правильного, *разумного* государственного устройства также и у Гегеля. И справедливость, и свобода предполагают неравенство социальных статусов. Идея равенства, считает Гегель, есть продукт резонирующего рассудка, пустая, бессодержательная абстракция. Попытки ее практической реализации с необходимостью ведут к несправедливости и несвободе. Принцип равенства как таковой, отрицает различия как таковые, препятствуя, тем самым, развитию индивидуальности и конституированию государственности. Также как Платон и Аристотель, Гегель исходит из того, что социальная иерархия есть закономерное следствие естественного неравенства индивидов: «что касается *равенства*, то общеизвестное положение, что *все люди от природы равны*, содержит в себе недоразумение... следует сказать напротив, что по своей природе люди бывают только *не равны*»⁵⁹. Это, природное неравенство, будучи одной из необходимых предпосылок социальной жизни не «стирается» в процессе общественного развития (что, как раз, было бы противоестественно), но дополняется все более развитыми формами социального неравенства.

Принципиальной позицией Гегеля было утверждение сущностного единства, совпадения интересов индивида и государства, точнее говоря, утверждение того, что интерес государства и есть не что иное, как всеобщий интерес индивида как разумного и нравственного существа. И дело не просто в том, что только в государстве возможно осуществление справедливости и свободы. Сущность человека есть разум и нравственность, но сам по себе он ими не обладает. Они формируются, сохраняются и развиваются у него только в обществе, в рамках определенной социальной организации. Представление об этом, собственно, и заключено в понятии человека как социального существа. Поэтому «индивид обладает объективностью, истиной и нравственностью лишь постольку, поскольку он член государства»⁶⁰. Этот тезис немецкого мыслителя, отметим, по сути своей есть повторение в принятой им терминологии знаменитых слов Аристотеля о том, что человек есть *политическое существо*, а не «нечто самодовлеющее». Гегель, таким образом, в своем понимании взаимосвязи человека и государства, в полном соответствии с платоновско-аристотелевским пониманием полиса, как необходимой формы существования человека утверждает принцип «несамодостаточности», «вторичности» индивида. А поскольку, индивид как таковой, не самодостаточен, более того, «есть то, что он есть» – *обладает объективностью*, только будучи *социализирован*, то есть включён, даже «вращён»-«вживлен» в некоторую общность (еще более того, в буквальном смысле именно *вращён-выращен* в определенной общности), его главная цель, всеобщий интерес и витальная потребность заключаются в том, что бы жить в обществе, входить (в качестве *части-элемента*!) в опре-

⁵⁷ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Т. 2. СПб., 1993. С. 199.

⁵⁸ Там же. С. 199-200.

⁵⁹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 352.

⁶⁰ Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 279.

деленную социальную организацию. С другой стороны, последняя, собственно общество, как таковое, не имеет и в принципе не может иметь (поскольку не обладает собственной волей, не является субъектом) никаких собственных «надындивидуальных» целей и интересов, не говоря уже о потребностях. На этот счет Гегель выражается совершенно недвусмысленно: «Все цели общества и государства суть в то же время цели частных лиц»⁶¹, более того: «Государство... имеет обладающую знанием субъективность (т.е. человека С.Г.) своим содержанием и абсолютной целью (подчеркнуто С.Г.)»⁶². Действительная цель государства, по Гегелю, – счастье граждан, а взаимосвязь государства и гражданина такова, что «Государство, его законы, его учреждения, суть права составляющих государство индивидуумов... Все в государстве есть их достояние, точно также как и они принадлежат ему, так как оно составляет их субстанцию, их бытие»⁶³.

В целом, гегелевская концепция государства как духовного в сущности явления, имеющего религиозно-нравственное основание, раскрывает необходимую связь идеологии и государственности. Гегель показывает, что связь эта, опосредуемая правом, оказывает формирующее воздействие, как на устройство конкретных государственных институтов, так и на сознание, и деятельность индивидов.

Государственные учения Платона, Аристотеля и Гегеля, исходившие из общих теоретических предпосылок в понимании взаимосвязи идеологии и государственности, представляют, наверное, наиболее глубоко разработанную, но не единственную традицию идейно-политической мысли. Уже Платон, как отмечалось выше, создавал свою теорию государственного устройства в целях идеологического противостояния политическим учениям софистов. И Гегель, специально говоря в «Предисловии» к «Философии права» о роли философии в государственной жизни, также критикует идейно-нравственное содержание современной ему «поверхностной философии» опирающейся на принципы софистов, принципы, по его утверждению, «ведущие к уничтожению как внутренней нравственности, добропорядочности и совести, любви и права в отношениях между частными лицами, так и публичного порядка и государственных законов»⁶⁴. Столь резкая оценка Гегелем софистических принципов, конечно, не случайна. Они, действительно в корне противоположны тем, из которых исходит создатель «Философии права».

В философском отношении учения софистов базируются на атомистической теории Демокрита⁶⁵ (учеником которого был Протагор), согласно которой, «по природе» существуют лишь атомы и пустота. Подобная онтология с необходимостью приводит к представлению индивида-атома в качестве «первичной» реальности, подлинной субстанции социального бытия. Далее, надындивидуальное едва ли не отождествляется с со сверхъестественным, а то и *неестественным*, и, соответственно, как таковое, оказывается «вторичным», «составным», производным, а тем самым искусственным и, в большей или меньшей степени, произвольным. Идеи, представления людей, полис как таковой, – всё это, таким образом, лишается объективного основания.

Нравственные и социально-политические выводы из атомистической онтологии, обездушившей и разделившей Космос, и были сделаны софистами, положившими их в основу новой системы ценностей и новой *идеологии*. Их фундаментальным тезисом стало утверждение самодостаточности индивида, что и позволило провозгласить *человека, а не Бога* «мерой всех вещей». Соответственно, относительными становятся все нравственные понятия. Каждый сам

⁶¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 328.

⁶² Там же. С. 350.

⁶³ Гегель Г.В.Ф. Философия истории. СПб., 1993. С. 101.

⁶⁴ Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 51

⁶⁵ Напомним здесь, *кстати*, что учение древнегреческого материалиста высоко ценили К. Маркс и В. И. Ленин

для себя решает, что есть добро, справедливость, свобода. Ценности, как таковые, принимают сугубо индивидуальный характер, превращаются в *условности*.

Еще один важнейший принцип, –разделение и противопоставление природного (существующего «по природе») и социального (существующего «по установлению»). У софистов индивид «по природе» не *политическое существо*, то, что человек живет в полисе обусловлено не его сущностью, а внешними обстоятельствами: удобством, безопасностью, выгодой и т.п. Все социальные институты – суть искусственные образования. Они созданы людьми, и в принципе могут быть по их желанию в любой момент изменены, *перестроены*. По словам Протагора, «что каждому городу представляется справедливым и прекрасным, то для него и есть, – пока он так считает»⁶⁶. Этим положением, очевидно, прямо отрицается возможность нахождения объективного критерия для сопоставления различных законодательств, снимается, даже в качестве сугубо теоретической, сама проблема «правильного», наилучшего государственного устройства. Протагор, таким образом, оказывается прямым антагонистом Платона, «Государство» и «Законы» которого, как отмечалось, исходят из противоположного принципа космической укоренённости полиса и, соответственно, представляют собой теоретическую реализацию «анти-софистической» идейной установки.

Софисты же, последовательно считали, что для государства, вообще, его действительным основанием является субъективная воля, соглашение людей. Именно поэтому, софистами впервые была высказана мысль о договорном характере государственности. Более того, исходя из софистических представлений, стало возможным считать, что государственное устройство человеческого общежития, власть, законы, все это не просто искусственно, но, как правило, и противоестественно, так как подавляет «природную» свободу человека и разрушает «природное» равенство. Постулирование последнего также составляет важнейший принцип учения софистов. Показательно в этом отношении утверждение Антифонта: «по природе мы все во всех отношениях равны, притом [одинаково] и варвары, и эллины»⁶⁷. О законах государства он же говорил: «предписания законов надуманны, тогда как велениям природы присуща внутренняя необходимость. Вдобавок, предписание законов суть, результат соглашения (договора людей)»⁶⁸. Известный софист Гиппий прямо утверждает противоестественность «закона», то есть, собственно, социального установления как такового. По его словам: «Закон же тиран над людьми – принуждает ко многому, что противно природе»⁶⁹.

Здесь, как видим, прямо утверждается *противоестественность* закона. Это положение, в ходе дальнейшего развития социально-политической мысли, стало, своего рода, *идеологическим оружием*, направленным на «критику»-разрушение «существующих порядков»-устоев, в чём-бы (в каких-бы законах) они не заключались. Открыто, без оговорок, это «оружие» применяется, пожалуй, только в различных вариантах анархизма, однако, его не «афишируемое» применение можно опознать и в знаменитых принципах классического либерализма: «чем меньше государства, тем лучше», и «*laissez faire*» в сфере «рыночной экономики» – «пусть все идет своим чередом», то есть не надо государству, закону «вмешиваться»(!) в *естественный ход* событий. Много говорил о «противоестественности», «бесчеловечности», «аморальности» законов «эксплуататорского общества» и марксизм, который, впрочем, особо и не отрекся от своего родства с анархизмом, утверждая, что в «светлом будущем» «государство отомрёт». Заметим ещё, что тезис, о «неестественности законов» в своем развитии, ведет к противопоставлению природы и культуры, что по существу отрицает принцип единства мира и разрушает гармонию Космоса. Подобное противопоставление невозможно в рамках традици-

⁶⁶ Платон. Соч. Т.2., М., 1993. С. 222

⁶⁷ Цит., по: Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981. С. 216.

⁶⁸ Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. С. 320.

⁶⁹ Платон. Соч. Т. 1. С. 449.

онного мировоззрения и религиозной картины мира, и само по себе разрушительно для них, поскольку представляет собой элемент принципиально новой идеологии, (позднее получивший название гуманизма), согласно которой, культура, во всей своей полноте, есть не более чем предмет и продукт *свободного творчества* человека. На «приоритет» софистов в этом отношении обращал внимание В. Дильтей, говоря, что не кто иной как софисты стояли у истоков «негативной философии общества», и именно у них, впервые: «общественный порядок выводится из игры индивидуальных эгоистических устремлений, подобно тому как, в школе Левкиппа, устройство космоса объясняется игрой атомов»⁷⁰.

Новым и даже революционным для традиционного общества было и отношение софистов к религии. В целом, его можно охарактеризовать как скептическое, ведь «основоположник» Протагор *не знал*, – есть боги или нет. Но многие софисты придерживались и атеистических воззрений. Так Продик, например, считал богов человеческим изобретением: «солнце, луну, источники и вообще все, что полезно для нашей жизни, древние признали богами вследствие получаемой от них пользы, подобно тому, как египтяне обоготворили Нил»⁷¹. Такие черты софистической идеологии как: индивидуалистическое возвышение человека, религиозный скепсис и нравственный релятивизм, конструктивистское отношение к государству и обществу, – характеризуют ее как *просветительскую* по типу. Как отмечает А.Ф. Лосев: «софисты – это как раз типичнейшие просветители, то есть скептики, рационалисты, индивидуалисты и анархисты»⁷². Действительно, западноевропейское Просвещение, во многом и, прежде всего, в своей политической идеологии, базировалось на принципах впервые провозглашенных софистами.

Непосредственными последователями-продолжателями софистов были киники. Основоположник кинического учения Антисфен был учеником известного софиста Горгия. Именно Антисфен и его знаменитый ученик Диоген довели до логического конца развитие софистических принципов, приняли теоретически и стремились реализовать практически все их закономерные следствия. Можно сказать, таким образом, что «материалистическая линия» Демокрит-софисты-кинники, в действительности, нашла свое закономерное логическое завершение и наиболее полное воплощение в «теории и практике» Диогена, жившего в бочке и публичного занимавшегося рукоблудием. В связи с последним обстоятельством, весьма показательны некоторые, характерные для «современного искусства» способы «самовыражения» и защиты «свободы творчества». Так что указанная «линия» находит своих продолжателей и в наши дни. Впрочем, для киников, подобное поведение было не просто «творческим актом», а принципиальной позицией *способом доказательства* правильности их миропонимания. Поэтому Антисфен, как отмечает А. Ф. Лосев: «отказывается от сознательного регулирования жизни и предоставляет эту последнюю собственному её течению. Это и есть настоящий кинизм»⁷³. Иными словами, кинизм-цинизм, есть не что иное, как отказ от «регулирования жизни», то есть последовательное и бескомпромиссное проведение в жизнь принципа-представления о «тирании законов», искусственности-противоестественности социальных норм и установлений, собственно говоря, *социального порядка, как такового*.

Киники не на словах, а на деле и с возможно большей полнотой стремились воплотить пресловутое «естественное состояние», реализовать знаменитый принцип «невмешательства», для них действительно, чем меньше не только «государства», вообще власти, законов, моральных ограничений – тем лучше. Критикуя социальность вообще, просто как ненужную, навязанную человеку, форму бытия индивидуального, киники доходили до отрицания разумности

⁷⁰ Дильтей В. Введение в науки о духе. Т. 1. С. 512.

⁷¹ Богомолов А.С. Античная философия. М., 1985. С. 117.

⁷² Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 2000. С. 11.

⁷³ Лосев А. Ф. Софисты. Сократ. Платон. С. 98.

общественной жизни, они «исподволь внушали мысль о неразумности большинства, алогизме мира»⁷⁴.

Характеризуя киническое учение в целом, необходимо отметить, что по существу своему, оно есть не что иное, как последовательный анти-платонизм, иначе говоря, цинизм есть закономерное следствие-результат радикального отрицания идейно-теоретических принципов, утверждаемых Платоном.

⁷⁴ Нахов И. М. Философия киников. М., 1982. С. 122.

Глава II. Философские предпосылки либеральной идеологии

Антиплатонические, софистически-кинические идейно-теоретические установки не канули в Лету вслед за своими глашатаями, но лишь отошли в тень, чтобы вновь проявиться, *возродиться* в очередную в европейской истории переломную эпоху. Таковой стала эпоха Возрождения. Это было время провозглашения новых, кардинально отличавшихся от господствовавших прежде, *земных* ценностей. Прежде всего, гуманизма, вновь объявившего человека *мерой* и, не просто мерой, а, по сути, высшей ценностью, более того самодовлеющим центром, подлинным источником всех ценностей, которые должны были стать отныне его произведением и достоянием. Характерные фигура и произведение эпохи, её, если угодно, апофеоз, – Ф. Рабле и его «Гаргантюа». Неслучайно именно этого великого гуманиста и его «философский роман»⁷⁵ противопоставляет платонизму, современный почитатель Рабле и, по совместительству, философ-постмодернист Р. Рорти, предлагающий «заменить платоновский поиск единства и единообразия раблезианским представлением о ценности человеческого многообразия»⁷⁶. Это, само по себе показательное противопоставление становится особенно красноречивым, если сравнить рассуждения Платона о справедливости, о необходимости самоограничения, вообще о морали, *по ту сторону* которой нет человека, с первыми словами *гуманистического манифеста* Рабле: «Достославные пьяницы, и вы, досточтимые венерики (ибо вам, а не кому другому посвящены мои писания)!» Слова эти, конечно, сказаны с юмором, точнее с иронией, плавно переходящей в *цинизм*. И далее в книге, очень много смеха. Приходится сказать, однако, что это такой смех, который религиозное сознание опознает как «сатанинский». По оценке А.Ф. Лосева: «в результате такого смеха Рабле становится рад этому жизненному злу... Это, мы бы сказали, вполне сатанинский смех. И реализм Рабле в этом смысле есть сатанизм».⁷⁷ Показательна и характеристика «смеха» Рабле советским исследователем С. Артамоновым: «Это не смех ради смеха. Вопросы философии и политики, религии и нравственности – вот что следует здесь искать. Это главное»⁷⁸. И вот что из этого «главного», которое «следует искать», находится, по мнению Артамонова, у Рабле: «Нет, Рабле не верил в христианского Бога. И о тех, кто верил, он довольно непочтительно говорил: «Было бы корыто, а свиньи найдутся»⁷⁹. Речь, впрочем, идет не только о христианстве. В полном согласии с античными киниками, выдающийся гуманист Возрождения, считал, что религия, как таковая, – искусственна, есть *дело рук человеческих*. Более того, он считал это «дело» противоестественным, разрушающим гармонию природы. «Мысль Рабле ясна, – отмечает С. Артамонов, – религия – порождение тех сил в обществе людей, которые противоборствуют природе»⁸⁰. Повторяет Рабле словами одного из своих героев, альтер-эго автора, и другой важнейший софистическо-кинический тезис о естественном равенстве людей: «Природа создала всех нас равными»⁸¹.

⁷⁵ Так «Гаргантюа и Пантагрюэль» был квалифицирован, в частности, в предисловии к лучшему, наверное, советскому изданию этой книги. См.: Рабле Ф. Гаргантюа и Пантагрюэль. М., 1966. С.4.

⁷⁶ Рорти Р. Послесловие: прагматизм, плюрализм и постмодернизм // Историко-философский ежегодник. 2000. М., 2001. С. 45.

⁷⁷ Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения М., 1982. С.592

⁷⁸ Артамонов С. Франсуа Рабле и его роман / Рабле Ф. Гаргантюа и Пантагрюэль. М., 1966. С.17.

⁷⁹ Там же. С. 31.

⁸⁰ Там же. С. 21.

⁸¹ Рабле Ф. Гаргантюа и Пантагрюэль. С. 198.

Необходимо отметить и еще один, может быть, даже важнейший для нашей темы, принципиальный момент рортианского (=леволиберального) противопоставления Платона и Рабле. Последний, также *рисует* образ идеального общественного устройства – «Телемскую обитель». Но если для Платона, главным принципом-идеей организации общественной жизни была справедливость, требующая, чтобы «каждый занимался своим делом», и государство управлялось в соответствии с четко разработанными законами, то в *гуманистической утопии*, законодательство оказывалось излишним, у «телемитов»: «Устав состоял только из одного правила – делай, что хочешь»,⁸² – идея прямо противоположная платоновской и, практически буквально повторяющая речи циника Диогена. Обосновывал возможность такого «свободного общества» Рабле, как и положено «художнику слова», без долгих рассуждений, ссылкой на то, что людей свободных, просвещенных сама природа наделяет инстинктом добра⁸³. В самом общем виде, основополагающий принцип «материалистического» *гуманистического утопизма* Рабле можно сформулировать очень кратко: человек – это плоть, тело.⁸⁴ Спустя немногим более двух столетий этот тезис-лозунг был «концептуализирован», получил, как тогда многим казалось, научное обоснование и стал внедряться в «массы». Именно *просветителями*, когда Ламетри заявил, что «человек – это машина», а К. Гельвеций в труде «О человеке» утверждал, что «Физическая чувственность – это сам человек и источник всего того, чем он является»⁸⁵.

Что касается собственно социально-политических учений, то первым и, как сейчас говорят, знаковым политическим мыслителем Возрождения был Н. Макиавелли. С него начинается эпоха нерелигиозной и даже специально антирелигиозной политической мысли и вообще идеологии. Он, – провозвестник духа современной политики. Главное для Макиавелли, обосновать *суверенитет политики* и государственной власти, их независимость от морали, – это характерная антиплатоническая установка. Государство и справедливость, по его мнению, никак не связаны, вернее, если и связаны, то именно отрицательным образом, чем «больше» одного, тем меньше другой и наоборот. Государственным благом является *сила*, сказал бы, наверное, Макиавелли, определяя сущность государства, вопреки Платону и Аристотелю. Политика, по существу своему, не связана с моралью и религией, и должна на практике не зависеть от них. Подлинной целью государственного деятеля может быть только укрепление собственной власти, ибо политика – это и есть не что иное, как сфера борьбы *частных* интересов за единственную действительную ценность, – власть.

У Макиавелли, приходится сказать, вопреки распространенным дифирамбам его «Государю» и другим произведениям, не было систематической политической теории, но он, действительно, по праву считается одним из основоположников современной политической мысли, так как именно он выразил определяющее умонастроение, ведущую теоретическую интенцию наступавшей эпохи. Как пишет о Макиавелли К.М. Долгов: «Он первый и, в своем роде, единственный мыслитель эпохи Возрождения, который сумел достаточно определенно постичь смысл основных тенденций этой эпохи, смысл ее политических требований и устремлений»⁸⁶. А.Х. Горфункель, в специальной работе по философии Возрождения, определяет учение Макиавелли как «политическую философию гуманизма»⁸⁷. Свою политическую философию Макиавелли основывает на весьма своеобразном понимании добродетели, “virtu” – центральном понятии предшествующих социально-политических учений. У Макиавелли оно переводится как «доблесть» и имеет приблизительно такой смысл: умение добиваться своего,

⁸² Там же. С. 162.

⁸³ См. Там же.

⁸⁴ Ср. этимологию слова «гуманизм» – от латинского «humus» – почва.

⁸⁵ Гельвеций, К. Соч. Т.2. С.74.

⁸⁶ Долгов К.М. Гуманизм, Возрождение и политическая философия. Никколо Макиавелли // Макиавелли Н. Избранные сочинения. М., 1982. С. 3.

⁸⁷ См. Горфункель А.Х. Философия Эпохи Возрождения. М., 1980. С. 141.

ни перед чем не останавливаясь. По сути – это та «доблесть», что на современном сленге называется «крутость», «доблестный» – это «крутой». «Макиавеллиева «вирту», – пишет Горфункель, – это уже не средневековая «добродетель», но и не совокупность моральных качеств, это свободная от моральных и религиозных оценок сила (подчеркнуто нами–С.Г.) и способность к действию, сочетание активности, воли, энергии, стремления к успеху, к достижению поставленной цели»⁸⁸. Это, добавим мы, софистическая «доблесть», перенесенная в сферу политической деятельности, когда мерой моральности и целью последней становится субъективно определяемая польза. У Макиавелли, по словам Горфункеля, «само понятие добра определяется гуманистическим критерием «пользы»⁸⁹. Этот *гуманистический*, он же *софистический*, «критерий добра», заметим, начиная с Макиавелли, будет «завоёвывать» всё большее место в социально-политических учениях Нового времени. Более того, эта «польза», в своём «развитии», особенно явном в концепциях самых «просвещённых» просветителей, закономерным образом, будет плавно «перетекать» в «удовольствие», самый, очевидно, «гуманистический» из всех возможных «критериев добра».

В понимании истории, возникновения общества и государства, итальянский мыслитель «оказывается учеником и последователем античных материалистов»⁹⁰. О его воззрениях на человека В. Дильтей говорил: «Макиавелли обладал новым воззрением на человека. Человек был для него силой природы, живой энергией»⁹¹. Сам Макиавелли так характеризовал в «Государе» природу человека: «Ибо о людях можно вообще сказать, что они неблагодарны, и непостоянны, склонны к лицемерию и обману, что их отпугивает опасность и влечёт нажива»⁹². Характеризуя общий подход создателя политической философии гуманизма к обществу и человеку, А.Ф. Лосев, писал: «У Макиавелли не было ровно никаких религиозных и моральных иллюзий. Как позднее Гоббс, он базировался только на повсеместном и зверином эгоизме людей и на полицейском укрощении этого эгоизма любыми государственными средствами с допущением жестокости, вероломства, клятвопреступления, кровожадности, убийства, любых обманов, любой бесцеремонности»⁹³.

Действительно, Макиавелли выражает свои взгляды с совершенной прямоотой и последовательностью. Для достижения «общего блага», которое у него практически отождествляется с *силой* государства, все средства хороши, и все, – мораль, религия, конкретные люди, – является средством. Поскольку: «Макиавелли был, как и многие из его современников-гуманистов, законченным язычником ..., и, ... сознательным противником христианской религии»⁹⁴, государственное благо для него является высшей безусловной ценностью, подчиняющей себе всю жизнедеятельность общества. «Патетическое послесловие «Государя» показывает, что эта книга Макиавелли имела в виду не самовластие монарха, – пишет А.Х. Горфункель, а широкий государственный интерес, в жертву которому должно быть принесено все, в том числе и все соображения религиозно-нравственного порядка»⁹⁵. Такая позиция делает зачинателя современной политической мысли подлинным предшественником теории и практики тоталитаризма.

Видимо не случайно тоталитарная доктрина была впервые разработана в Италии. Муссолини, сказавшему: «государство это все», было на кого опереться. Учение Макиавелли о суверенитете политики отрицающее необходимую связь государства с религией и моралью, и под-

⁸⁸ Там же. С. 147.

⁸⁹ Там же. С. 148.

⁹⁰ Там же.

⁹¹ Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. М. 2000. С. 26.

⁹² Макиавелли Н. Избранные сочинения. С.349.

⁹³ Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения М.,1982. С. 556 – 557.

⁹⁴ Дильтей В. Указ. Соч. С. 28, 29.

⁹⁵ Горфункель А.Х. Указ. Соч. С. 153.

чиняющее последние первому, объективно приводит к независимости государственной власти от морали и религии. Конкретно говоря к тому, что государственная власть занимает такое положение, когда она автономно, сама для себя определяет основания и пределы собственной легитимности и компетенции. В этом положении власть оказывается освобожденной не только от религиозных и нравственных ограничений, «суверенитет политики» практически оборачивается неограниченной свободой государственной власти, тотальным снятием самой возможности легитимного внешнего ограничения деятельности государства, что и является первой предпосылкой и необходимым условием тоталитаризма. И здесь не помогут ссылки на право, ибо действительное право есть государственное право и, значит, не может не служить государственному благу. «Суверенитет» политики означает, по существу, лишение государства как формы организации общественной жизни религиозно-нравственного основания. Поскольку не предполагается никаких других оснований, государственное устройство оказывается произвольным, результатом формирующей воли тех, кто обладает властью. Конкретное содержание «государственного блага», определение «государственного интереса» также предоставляется их субъективному усмотрению.

Соединяя в понятии государства качества «установленности», «искусственности» и высшей ценностной значимости Макиавелли фактически создает возможность оправдания, легитимации любого социально-политического устройства. Характерным образом, он предвосхищает «последний довод» любого тоталитарного режима, – ссылку на патриотизм, на необходимость жертв в «интересах Родины»: «когда речь идет о спасении родины, не следует принимать во внимание никакие соображения о том, что справедливо и что несправедливо, что милосердно и что жестоко, что похвально и что позорно, но, необходимо, забыв обо все прочем, действовать так, чтобы спасти ее существование и свободу»⁹⁶. Чтение этого пассажа заставляет вспомнить об обязательном лозунге всех революций, – «Отечество в опасности» и о том, например, что во время французской революции *гражданином* мог быть только *патриот*, на «подозрительных» «*Всеобщая декларация прав человека и гражданина*» не распространялась. На тоталитарные тенденции макиавеллиевского учения о государстве «освобожденном» от религиозного основания-ограничения со всей определенностью указывает А. Ф. Лосев: «Элементарная историческая справедливость заставляет нас признать, что для устройства своего народа и горячо любимой им родины Макиавелли был готов на любые ужасы абсолютистски-полицейского государства и на любые кошмары в обращении с отдельными личностями и группировками»⁹⁷.

Макиавеллиевский патриотизм, не «отягощенный» моральными и религиозными соображениями, совершенно так же как патриотизм тоталитарный превращает конкретного человека в средство реализации «государственного интереса», в строительный материал для государства. Для Макиавелли это тем более оправданно, что между людьми по существу нет различий, с государственной точки зрения они взаимозаменяемы, ибо «по природе» равны: «Все люди имеют одинаковое происхождение... и природа всех создала равными... вся разница – в богатстве и бедности»⁹⁸. А.Ф. Лосев отмечал, что в мировоззрении итальянского гуманиста «личность совершенно лишена всех своих внутренних идеалов и рассматривается просто как некоего рода арифметическая единица... И все общество мыслится у Макиавелли в виде того или иного объединения этих арифметических единиц... Но эти арифметические единицы-личности внутренне опустошены и превращены лишь в строительный материал»⁹⁹.

⁹⁶ Цит. по: Горфункель А.Х. Указ. Соч. С. 153.

⁹⁷ Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения С. 558.

⁹⁸ Макиавелли Н. История Флоренции. Л., 1973. С. 115.

⁹⁹ Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. С. 562 – 563.

Помимо генетической связи макиавеллизма с тоталитаризмом, необходимо отметить ещё один важнейший аспект, имевший существенное значение для дальнейшего развития как политической теории, так и, главным образом, политической, особенно *государственно-политической* практики. Речь идет о связи, причем далеко не внешней, а сущностной, между макиавеллизмом и национализмом. Связь эта, как правило, не замечается ни либеральными, ни марксистскими «макиавелливедами», делающими акцент на «освобождающем», а то и «революционном» «реализме» (которым они одинаково восхищаются), знаменитого итальянца. А между тем, *суверенный политический патриотизм* Макиавелли, прямо и безоговорочно отвергающий, подчеркнем ещё раз это принципиальное, практически решающее обстоятельство, какие-бы то ни было религиозные и моральные ограничения, ради достижения блага Отечества и народа, – это и есть, не что иное, как *национализм*. Причем, чем «сувереннее» от религии и морали провозглашается, что «Нация (Италия, Германия, или, например, Украина, в которой сегодня можно услышать подобные лозунги) превыше всего» – тем опаснее, разрушительнее оказывается национализм. Вот это, *суверенное от Бога как меры*, «превыше» и является ключевым фактором. Тот же Муссолини в Италии, подававший себя как национального вождя-лидера – «дуче», и, пытавшийся «раздуть» «великоитальянский» национализм, прекрасно понимал практическое значение макиавеллевского патриотизма. То, что Макиавелли, этот «титан по силе мысли» в оценке Ф. Энгельса, далеко не случайно пригодился также и итальянскому фашизму, хорошо показано К. Шмиттом: «Итальянский фашизм торжественно возвысил его, сделав героем нового мифа, как духовного зачинателя политической эпохи, как ниспровергателя моралистической лжи и политического лицемерия»¹⁰⁰. Так что пресловутый «реализм» итальянского гуманиста высоко ценили не только в либерально-марксистском лагере.

Характеризуя политическое учение Макиавелли в общем, необходимо отметить, что в теоретическом отношении, оно построено на принципах, впервые провозглашенных софистами: «установленность»-искусственность государственного устройства и законов, служебная роль религии и моральный релятивизм, равенство людей «по природе» и, представляет собой *возрождение*, после более чем тысячелетнего перерыва, софистического подхода к пониманию природы государственности. Историческое значение учения Макиавелли определяется не его теоретическими достижениями, не глубиной мысли, о которой вряд ли приходится говорить, а состоит, прежде всего, в том, что оно было первой, после эпохи Средневековья, формой светской, сугубо практически ориентированной, реалистичной, как сегодня говорят, политической идеологии. На это обстоятельство обращает внимание Ю. Н. Давыдов, отметивший, что макиавеллизм: «ужаснул в свое время христианский мир... и, что, новое, внесенное в политическую науку макиавеллизмом, связано лишь с его животностью и кровожадностью, да разве что еще с какой-то непреодолимой «низкопробностью» его теоретических постулатов»¹⁰¹. Такая оценка может, наверное, показаться, слишком экспрессивной, но, по существу, противопоставить ей нечего. Макиавеллизм, действительно, не столько теория, сколько практика. Практика «суверенного», *свободного* от религиозных и моральных предписаний, от традиции, и ориентированного на самое себя, *гуманистического сознания*.

Еще одной *свободной от предрассудков* формой секуляризации и *обновления* политического мышления в эпоху перехода к Новому времени был утопизм. Типологически он отличается от макиавеллизма именно отсутствием конкретной практической ориентированности, стремлением создать новый, не опирающийся на религиозно обоснованные ценности, *идеал* общественно-политического устройства.

¹⁰⁰ Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. СПб., 2006. С.241.

¹⁰¹ История теоретической социологии. Т. 1. М., 1995. С. 73.

Однако не это стремление само по себе рождает утопизм. Он возникает в результате соединения этого стремления с представлением о произвольности, «установленности» социального порядка как такового. Если для религиозного сознания аксиомой была «богоустановленность», а значит, объективная предопределенность последнего, то утопическое мышление исходило из представления социального устройства, как субъективного в своих основах продукта разума и воли человека. Отсюда и не связанный поиском объективных оснований, опирающийся, по существу, лишь на субъективное мнение, произвольно-конструктивистский, собственно утопический, подход к созданию идеала общественного устройства.

Новоевропейская утопия ведет свое происхождение от Т. Мора. В научной литературе можно встретить мнение, что создатель «Утопии» находился под сильным влиянием платонизма. Так, в «Предыстории социологии» говорится о «совпадении отдельных положений и принципов, и, даже словесных выражений обоих мыслителей», о том, что: «современные исследователи и комментаторы вскрывают целые пласты платонизма в «Утопии» Мора»¹⁰². На наш взгляд, такая точка зрения, вряд ли, может считаться достаточно обоснованной. Сближение Мора и Платона проистекает, очевидно, прежде всего, из едва ли адекватного, по меньшей мере, спорного представления об утопичности платоновской теории идеального государства. Тем «исследователям и комментаторам», которые, как и авторы «Предыстории» находят это представление правильным, может быть, и удаётся «вскрыть целые пласты платонизма в утопии Мора». Объективное исследование, однако, раскрывает сущностное различие в идеях, смыслах и принципах учений Платона и Мора, но не вскрывает «пласты» утопичности в платонизме. Тем, кто находит последнюю, следовало бы опровергнуть как внутреннюю логику и слова самого Платона: «осуществление такого строя вполне возможно и о невозможном мы не говорим»¹⁰³, так и авторитет Канта, Гегеля и Хайдеггера. Что касается «совпадения отдельных положений», то, следует, очевидно, рассматривать, конкретные примеры. Если речь идет, например, о критике резкого имущественного расслоения, то такая критика – общее место. Нет, наверное, ни одного сколько-нибудь заметного политического писателя, который не осуждал бы «имущественную поляризацию» общества. Собственно «платонизм», здесь, что называется, не причём. О «совпадении словесных выражений», как показателе «большого влияния», вообще не приходится говорить, ведь смысл «выражений», как известно, задается контекстом, целым. И вот как раз в целом, в основополагающих принципах своего учения, утопист Мор (что будет показано ниже) является идейным и идеологическим антагонистом Платона. Поэтому в противоположных оценках этих мыслителей, как «идеологами коммунизма», так и либералом К. Поппером¹⁰⁴, нет никакого «недоразумения», напротив, они вполне закономерны.

Томас Мор, в отличие от Платона был, по характеристике А.Ф. Лосева, «весьма либерально настроенный государственный деятель».¹⁰⁵ Его также принято считать одним из крупнейших представителей гуманистической мысли. Ведь «Утопия» неразрывно связана с философскими, этическими, социально-политическими идеями гуманизма¹⁰⁶, – отмечает А.Х. Горфункель. Можно сказать, поэтому, что главной целью Мора в «Утопии» было описание гуманистического эталона государственного строя.

Фундаментальный принцип «наилучшего устройства государства» по утопически, – равенство, причем как можно более полное. Как пишет А.Ф. Лосев: «у Мора выпирает на первый план уравниловка в трудах и обязанностях»¹⁰⁷. В обоснование этой «уравниловки» Мор

¹⁰² История теоретической социологии. Предыстория социологии. М., 2010. С. 97.

¹⁰³ Платон. Соч. Т. 3, Ч. I. С. 304

¹⁰⁴ См.: История теоретической социологии. Предыстория социологии. С.97.

¹⁰⁵ Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. С. 564.

¹⁰⁶ Горфункель А.Х. Философия Эпохи Возрождения. С. 135.

¹⁰⁷ Лосев А.Ф. Указ. Соч. С. 565.

считает возможным сослаться на авторитет Платона: «этот наимудрейший человек, легко увидел наперед, что для общественного благополучия имеется один-единственный путь – объявить во всем равенство»¹⁰⁸. Знакомство с организацией жизни и труда утопийцев показывает, что Мор не в состоянии осознать конституирующую роль разделения труда в жизни общества. Он даже не замечает этой проблемы, тогда как Платон положил разделение труда в основание своего идеального государства. В Утопии: «У всех мужчин и женщин без исключения есть единое общее дело – сельское хозяйство»¹⁰⁹. Занимаются утопийцы еще и ремеслом, но это дополнительно. Для занятий науками и искусством отводится «свободное от основной работы время». Все руководители выборные и могут быть сменены. Практически отсутствует также разделение между городом и деревней. В образцовом государстве Мора ярко проявилось характерное для утопической мысли представление разделения труда как чего-то *несправедливого*, как результата *отчуждения*. Во всех утопических обществах, разделение = отчуждение труда преодолевается, каждый занимается, или имеет возможность заниматься, всем. И дело не в том, что «кухарка сможет управлять государством», а в том, что считается возможным радикальное устранение социальной иерархии установление общественного *самоуправления*, то есть, по сути, элиминация государства и власти.

Впрочем, возможность и необходимость такого состояния вытекают из принципа равенства, и Мор старается провести этот принцип как можно последовательнее. Города в Утопии «вообще похожи друг на друга» так что «кто узнает об одном из городов узнает обо всех», «у утопийцев нет никакой собственности и самые дома меняют они раз в десять лет по жребию», одеваются они одинаково, даже «цвет плащей на всем острове один и тот же»¹¹⁰. Так как в реальных государствах нет равенства, то все они, по Мору, результат «заговора богатых». Как говорит герой «Утопии» Гитлодей: «Когда я внимательно наблюдал и размышлял обо всех государствах, которые процветают и данные, честное слово, не встретил я ничего, кроме некоего заговора богатых под предлогом и под именем государства, думающих о своих выгодах»¹¹¹. Представление государства как «искусственного» и несправедливого «установления» один из главных принципов софистической традиции и вышеупомянутый Гипсий, несомненно, солидаризировался бы с этими «размышлениями» Гитлодея.

К религиозным ценностям отношение в Утопии спокойное, чтобы не сказать безразличное. Утопийцы, правда, весьма далеки от христианских установлений и, совсем как когда-то киники «полагают, что ... истощать тело постами, причинять вред здоровью и отвергать прочие благодеяния природы в высшей степени безумно, жестоко по отношению к себе и чрезвычайно неблагодарно по отношению к природе», не допускают они также «праздной толпы священников и монахов»¹¹². Но, в общем, в Утопии можно исповедовать любую религию: «Религии отличаются друг от друга не только на всем острове, но и в каждом городе»¹¹³, даже безбожников там не подвергают никакому наказанию.

Характеризуя общие основания утопической мысли, можно сказать, что она, наряду с религиозным индифферентизмом, опирается также ещё на два важнейших принципа софистической традиции, – искусственность, произвольность государства как формы организации общественной жизни, и равенство индивидов. Доведение до предела этих принципов и составляет специфику утопизма. Постулат произвольности государственного устройства предоставляет теоретическую легитимацию конструктивистскому отношению к социальной реально-

¹⁰⁸ Утопический Социализм. Хрестоматия. М; 1982. С. 58.

¹⁰⁹ Там же. С. 63.

¹¹⁰ Там же. С. 60, 65.

¹¹¹ Там же. С. 76.

¹¹² Там же. С. 70, 64.

¹¹³ Там же. С. 74.

сти, а требование равенства предопределяет принципиальные содержательные характеристики утопических конструкций. Заметим, что, вообще говоря, утопическим является стремление соединить организацию и равенство, так как первая исключает второе. Организация в соответствии с понятием предполагает структурно-функциональные различия, тогда как равенство в любом отношении, в котором оно имеет место, заключается в их отсутствии. Поэтому требование равенства, по существу, оказывается требованием дезорганизации. Не случайно принцип равенства (как, впрочем, и принцип искусственности социального порядка) является пунктом существенного совпадения утопического и революционного сознания. Все известные утопические учения, как и все значительные революционные движения, требуют «всеобщего равенства». Поскольку это требование утопично, оно всегда революционно, то есть оппозиционно и разрушительно по отношению к любому наличному социальному порядку. Кстати, искусственность и несправедливость любой наличной формы социальной организации, часто обосновывается именно тем, что она не удовлетворяет требованию равенства, провозглашаемому от лица самой природы.

Если провозглашается равенство, мышление необходимо приходит к сугубо абстрактному пониманию человека, к образу индивида, лишенного, по меньшей мере, такой конкретной внутренней определенности, которая была бы способна приводить к социально значимому различию между людьми. Поэтому человек для утопизма превращается, по существу, в счетную «арифметическую единицу», деталь для социального конструирования. В постулировании равенства проявляется и связь утопизма с гуманизмом. Гуманизм, утверждая «безусловную» ценность *каждого* человека оказывается не в состоянии ни логически, ни этически допустить возможность более высокого социального статуса одного индивида по сравнению с другим, а значит, логически, этически и практически должен требовать равенства, именно, *всеобщего* равенства.

Гуманистическое утверждение безусловной ценности личности, в сочетании с отрицанием надындивидуальной меры, заимствованное утопизмом, связывает его с еще одним принципом софистической традиции, – самодостаточностью индивида. А исходное безразличие утопизма к религиозному основанию государственности, проявившееся в дальнейшем в утопическом конструировании религий «разума», «солнца» и т.п. и в атеизме, связывает утопические учения и с софистическим принципом отрицания необходимости объективных ценностных оснований социальности.

Отношение к реально существующей религии в утопизме аналогично отношению к реальному государственному устройству. Вместе с последним, религия воспринималась как искусственное установление, подлежащее совершенному переустройству. Практически каждый конструктор утопического общества создавал и свою собственную разновидность утопической «религии» или, по меньшей мере, новую политическую идеологию, – как исходящую из принятия определенных, «светских» ценностей, систему взглядов, обосновывающую необходимость данного государственного устройства. Это обстоятельство проливает свет, с одной стороны, на происхождение утопизма, (этой секуляризированной религии, не случайно конструировавшей рай на земле) из религиозных ересей¹¹⁴, а с другой на то, что именно утопия – мать собственно политической (не- и анти-религиозной) идеологии. Последняя, по своей «генетической» природе есть не что иное, как результат утопической *деконструкции* религии.

Заметим еще, что всякая утопия, вполне в духе религиозных представлений, предполагает наступление «золотого века», *конца истории*, когда будет достигнуто идеальное состояние общества, которое останется только бесконечно воспроизводить в безмятежном пере-

¹¹⁴ См., в частности: Ф.Э. Мэньюэль и Фр.П. Мэньюэль. Утопическое мышление в Западном мире. // Утопия и утопическое мышление. М; 1991. Напомним также, что Мор был одновременно и гуманистом и деятелем католицизма, а Кампанелла первый раз был арестован по обвинению в ереси.

живании довольства и благополучия. Подобную схему воспроизводит и любая концептуально завершённая политическая идеология, поскольку фактически настаивает на исключительном обладании истиной, и, соответственно, на своей исключительной способности построить максимально совершенное общество, и избавить человечество от тягот предшествующего исторического существования. В этом плане показательны не только марксистский «Коммунизм», но и либеральная идея «Конца истории», также обещавшая счастливую и безбедную жизнь в «Мире без войн и насилия».

Возрожденческая утопия, бывшая необходимой промежуточной формой секуляризации политической мысли подготовила возможность появления стремившихся опереться на развивающееся естествознание, политико-идеологических концепций. Как верно отметил Т. Парсонс: «Именно потому, что в западном мире революционный утопизм возник на культурном уровне как сознательная оппозиция трансцендентальности традиционного христианства, он стремился там стать позитивистской традицией и пробовал обосновывать свою точку зрения наглядно, методами эмпирической науки»¹¹⁵. Эта *утопическая* оппозиционность «трансцендентальности» христианства, медленно, но верно усваивалась наукой, которая, в ходе своего развития, все в большей степени становилась главным средством познания-инструментом построения «картины мира» в рамках *независимого* от религиозных «гипотез» мировоззрения. Мировоззренческая составляющая науки, становящейся одним из ведущих *социальных институтов*, объективно не могла не придать «научным достижениям» *идеологического измерения*. Важнейшим из таких достижений, в ходе *научной экспансии* в общественное сознание, в исторической перспективе должна была, очевидно, стать, (и стала) *наука об обществе* – «социология». Сверхзадачей последней стало подведение «научной основы» под старую софистическую идею выведения общественного порядка из «игры индивидуальных эгоистических устремлений», по аналогии с тем, как «устройство космоса объясняется игрой атомов»¹¹⁶. Человек, соответственно, стал подлинным «атомом» социальности, превратившись, тем самым, в материал-«кирпичик» для теперь уже *научного*, а не *утопического конструирования* последней. На это конструирование и соответствующее ему «научное управление социумом» и направляются отныне усилия вооруженного результатами *объективного познания* и вдохновляющегося самыми благородными намерениями *свободного* человеческого разума. Социология, тем самым, стала, своеобразной, формой рационализации-реализации *беззаветной веры* утопистов, начиная с Мора, Бэкона и Кампанеллы и, заканчивая... («Научным коммунизмом»? «Концом истории»?) в «научную организацию» общественной жизни на «разумных началах».

На генетическую связь утопизма и социологии совершенно справедливо обращается внимание в авторитетном труде ведущих российских социологов, где говорится что «социология возникает из «недр» утопии» и, что, до сих пор, она «далеко не преодолела «родимых пятен» утопизма»¹¹⁷. В этой же работе отмечается и сущностная связь социологии с социалистической идеологией: «Социология и социализм генетически имеют общее происхождение и «...» являются следствием далеко зашедшего религиозного кризиса»¹¹⁸.

Специально о социологии, её идеологической составляющей ещё будет идти речь в другой части работы. Здесь же отметим, что само сочинение утопий стало показательным феноменом ознаменовавшим рождение нового субъективно-преобразующего отношения к действительности. Склонность по-новому деятельностного сознания к преобразующе-регламентирующей активности, ограниченной только его (сознания) собственными рациональностью и опытом станет в будущем одной из предпосылок тоталитаризма. Впрочем, склонность

¹¹⁵ Парсонс Т. О социальных системах. М; 2002. С. 506.

¹¹⁶ См.: выше, с.28.

¹¹⁷ История теоретической социологии. Предыстория. С. 108.

¹¹⁸ Там же. С. 107.

к всеобщей, *тотальной* регламентации жизнедеятельности индивидов для достижения их тотального, *всеобщего* равенства вполне проявилась уже у Мора и, особенно, у Кампанеллы, чей «Город солнца» даже своим названием противостоял христианскому «Городу Бога» Августина. Закономерным образом, уже в самой ближайшей исторической перспективе учения утопистов и политическая философия Макиавелли подготовили духовные предпосылки, идейную почву для развития Реформации и наступления *эпохи социальных революций*.

Новое Время, новое мировоззрение, возникавшая новая политическая практика, должны были получить свое принципиальное обоснование и выражение, а также импульс к дальнейшему развитию, в *новой* политической теории. Эта последняя должна была быть очищена от «трансцендентального» и стать *научной*. Первым создать таковую попытался Т. Гоббс, своего рода «социолог», до социологии, практически взявший на себя задачу научно-методической разработки, «идеологического обеспечения» социально-преобразующей, в том числе и *революционной*, деятельности. Эта его роль была высоко оценена просветителями, а О. Конт даже назвал Гоббса «отцом революционной философии»¹¹⁹.

Философской основой политического учения Гоббса был механистический материализм, который он и применил в качестве объяснительного принципа при анализе явлений общественной жизни и, главным образом, происхождения и сущности государства. Последователь и продолжатель материалиста и утописта Бэкона, и рационалиста и механициста Декарта, Гоббс осуществил своеобразный синтез их учений. С одной стороны, – его «естественно-научный» материализм сочетался с постулированием *утопического* «естественного состояния», а с другой, – дополнялся «методологическим индивидуализмом», понимающим «Я» как исходную подлинную реальность, и рационалистическим *конструированием* государственного *механизма*. Методологическое и, шире, идейное влияние Декарта на гоббсову конструкцию государства отмечал К. Шмитт, писавший, что «ядро» этой «конструкции» в том, что «Гоббс переносит картезианское представление о человеке, как наделенном душой механизме на «большого человека», т.е. на государство, которое становится у него *машиной*»¹²⁰.

Действительно, искусственная, «составная» природа государства, – основополагающий постулат гоббсовской теории «общественного договора», провозглашаемый в первых строках «Левиафана»: «искусством создан тот великий Левиафан, который называется Республикой или Государством... Материал из которого он сделан и его *мастер, человек*»¹²¹. Такая идея государства носит, безусловно, революционный характер и, также, как в свое время аналогичная концепция софистов, оказывается «подрывной» для традиционного социально-политического устройства. Этот «революционный характер построений Гоббса», по оценке современных исследователей, предопределяется тем, что «люди сообщаются между собой, согласно его теории, так словно бы над ними не было Бога»¹²². Вот в этом, в концептуально-теоретической демонстрации, возможности построения государства «без Бога», в попытке, вопреки Платону и Аристотелю, показать логику (без Логоса) искусственно создаваемого людьми «политического общения» и заключается революционно-новаторское значение учения Гоббса. Если софисты и утописты просто декларировали искусственность государственного устройства или «молчаливо» исходили из этой предпосылки, то автор «Левиафана» попытался развернуть её логическое обоснование, и, тем самым, придать идеологическим декларациям статус *научных положений*. Таким образом, Гоббс, по существу, впервые в истории мысли предпринимает попытку создать опирающуюся на провозглашенные софистами идейно-политические принципы системно разработанную, идеально-типическую концепцию государственного устрой-

¹¹⁹ См.: Новгородцев П.И. Сочинения. М., 1995. С. 97.

¹²⁰ Шмитт. К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. С. 146.

¹²¹ Гоббс Т. Избранные произведения. Т. 2. М., 1964. С. 47, 48.

¹²² История теоретической социологии. Предыстория. С. 142.

ства, которая могла бы служить своего рода объяснительной схемой в социальном познании, *эталон*ом, который мог бы быть противопоставлен платоновскому. Эта первая попытка, заметим, на сегодняшний день остается, по сути, и последней, так как «антиплатоновское», *научное*, свободное от «трансцендентного фактора» решение поставленной Гоббсом проблемы «возникновения социального порядка», несмотря на «бурное» развитие социологии, политологии и их «производных», пока не предъявлено. В этой связи, показательна высокая оценка гоббсовых «построений» либеральной политической теорией, не замечающей, как правило, утопичности «естественного состояния», но не устающей напоминать об «утопичности» платоновского государства.

Провозглашая и, пытаясь обосновать искусственность государства, Гоббс опирается и на другие принципы софистическо-кинической политической мысли, среди важнейших, – утверждение естественного равенства людей: «Природа, – пишет Гоббс, – создала людей равными в отношении физических и умственных способностей»¹²³. Это равенство означает еще и самодостаточность индивидов. По Гоббсу человек, в сущности, не *политическое существо*, он «не является по природе, способным к общественной жизни»¹²⁴, и, в принципе, должен жить сам по себе, в качестве, своего рода, *атома*. Причем социальность этих «атомов» искусственна и есть не более чем вынужденное следствие неблагоприятных обстоятельств. Жизнь в обществе, подчинение государственной власти, – это результат свободного выбора, так безопаснее и удобнее, поэтому приходится мириться с тем, что государство как таковое, ограничивает свободу индивида, отчуждает в свою пользу часть его «сил и средств». Равенство и самодостаточность индивидов-атомов, – важнейшая характеристика постулируемого Гоббсом «естественного состояния» и главное доказательство того, что государство могло возникнуть только посредством договора.

С совершенной последовательностью, Гоббс отвергает объективную природу нравственности. Его релятивизм в этой сфере едва ли не превосходит софистический. «Всякий человек, – пишет он, – называет добром то, что ему нравится и злом то, что не нравится»¹²⁵. В государственной жизни, у Гоббса, как и у Макиавелли, мораль подчиняется политике, более того, по сути, устанавливается государством. Последнему фактически подчинена и религия, также являющаяся произведением «человеческого искусства». «Религия, – убежден автор «Левифана», – только в человеке... и семя религии находится лишь в человеке»¹²⁶.

Гоббс не был открытым атеистом и в своих рассуждениях часто прибегал к религиозной аргументации, но, по существу, она носила внешний характер, и служила ему для обоснования «не-» и анти-религиозных принципов, и сугубо политических постулатов. Будучи выходцем из протестантской среды, он и протестантизм использовал в политических целях, применив при построении своей теории государства протестантскую идею церкви как добровольной организации верующих, *церковного договора*, к анализу политической сферы общественной жизни.

Теория «общественного договора» Гоббса послужила методологическим основанием для политической концепции Дж. Локка, который по праву считается одним из основоположников либеральной идеологии. Локковский либерализм, как учение о практических методах осуществления государственной власти, ее разделении и прочих подобных проблемах технического, в основном, характера, действительно может быть назван новым словом в науке политики, но в принципиальном плане, он базируется на тех же предпосылках, что и политические учения софистов, Макиавелли и Гоббса. Приведем весьма показательный в этом отношении фрагмент из второго «Трактата о правлении» содержащий все основные софистиче-

¹²³ Там же. С. 149.

¹²⁴ Там же. Т. 1. С. 293.

¹²⁵ Там же. С. 470.

¹²⁶ Там же. Т. 2. С. 122.

ские постулаты. Излагая свое мнение «о возникновении политических обществ» Локк пишет: «Поскольку люди являются, как уже говорилось, по природе свободными, равными и независимыми, то никто не может быть выведен из этого состояния и подчинен политической власти другого без своего собственного *согласия*. Единственный путь, посредством которого кто-либо отказывается от своей естественной свободы и *надевает на себя узы гражданского общества*, – это соглашение с другими людьми об объединении в сообщество для того чтобы *удобно*, благополучно и мирно совместно жить (все подчеркивания –С. Г.)»¹²⁷. Здесь, как видим, утверждается и искусственное договорное происхождение государства, и «природное» равенство и самодостаточность («независимость») индивидов; их «естественная» свобода, и ограничивающее уменьшающее её, воздействие общества (общественных *уз* – характерен, заметим, выбор термина, имеющего, в общем, негативные коннотации и, соответственно, несущего определенный идеологический «заряд»); и отсутствие нравственного основания «гражданского общества», создавая которое люди руководствуются, прежде всего, соображениями удобства.

Все эти декларации и, особенно, основополагающий, ключевой для Локка тезис о «равенстве и свободе людей по природе», многократно повторяются в тексте трактата. Доказательством им служат ссылки на то, что «нет ничего более очевидного», «разум совершенно очевидно на нашей стороне» и тому подобные заклинания, которые основатель либерализма также не устает повторять. Вот характерный образчик локковской аргументации: «Тот, кто не допускает, что *возникновение* Рима и Венеции произошло путем объединения нескольких свободных и независимых друг от друга людей, среди которых, не было ни естественного превосходства, ни подчинения, тот должен обладать странной склонностью к отрицанию очевидных фактов, когда они не согласуются с его гипотезой»¹²⁸. Сам Локк, очевидно, не испытывает сомнений, в том, что его «гипотеза» вполне согласуется с фактами. Впрочем, комментарии к этому его пассажи, что называется излишни. Хотя, «любовь» (в данном случае, идеологическая ангажированность), как известно, «зла», поэтому не приходится удивляться, что по словам, советского ученого «буржуазные панегиристы последующих веков не жалели эпитетов для прославления политической мудрости Локка»¹²⁹.

Отметим еще, что Локк впервые попытался систематически обосновать необходимость разделения (по меньшей мере, правового) политической и религиозной сфер жизни общества, государства и церкви. Этому посвящены «Письма о веротерпимости», в которых проповедуется религиозная свобода и, вообще, *свобода совести*. Примечательно, что именно в этой работе Локк первоначально высказал мысль о том, что политическая организация общества создана людьми для «защиты от обмана и насилия». А поскольку это так, государство играет служебную роль и, в принципе, не должно «вмешиваться» в духовную жизнь общества, предоставив решение её вопросов ведению индивида, суду его «свободной совести». Исключения могут составлять лишь учения, прямо нарушающие принципы и нормы общественной жизни. «Свобода совести» и «светская» природа государства, со времен Локка, стали важнейшими постулатами либеральной идеологии, дальнейшее развитие которой, во многом, состояло во все более расширяющемся толковании их содержания.

Ставшее еще одним краеугольным камнем классического либерализма локковское учение о «естественном праве», также базируется на утверждении «прирожденной», «Богом данной» *естественной* свободы индивидов. Здесь, необходимо отметить, что ключевые концептуальные понятия: «естественное право» и «естественная свобода», являющиеся результатом развития мысли Гоббса о «естественном состоянии» и формирующие локковское понимание социальной реальности, представляют собой соединение несоединимого и, вообще говоря,

¹²⁷ Локк Дж. Сочинения. Т. 3. М., 1988. С. 317.

¹²⁸ Там же, С. 320

¹²⁹ Нарский И. С. Джон Локк и его теоретическая система / Локк, Дж. Соч. Т. 1. С. 66.

нереалистичны. Не может быть реалистичной и построенная на этих политических оксюморо- нах теория, трактующая происхождение и сущность государства. Почитатели-последователи Локка почему-то не замечают очевидного: и право, и свобода, как бы не понимать их сущность, есть не естественные, не природные, а, напротив, – сугубо социальные явления. Они возможны, *имеют смысл*, только в обществе. Более того, истина, которая всегда конкретна, заключается в том, что именно «государство есть действительность конкретной свободы»¹³⁰, а также в том, что: «государство, его законы, его учреждения, суть права составляющих государство инди- видуумов»,¹³¹ и вне государства «индивидуумы» находятся в «состоянии бесправности».¹³² Добавленные Локком к гоббсовой фикции «естественного состояния» собственные фиктив- ные конструкции «естественных» права и свободы объективно выводили продолжаемую им софистически-киническую традицию политического теоретизирования за рамки философ- ского рассуждения, непосредственно в сферу *идеологической борьбы*, что, собственно, и отра- жено, в открыто полемическом характере «Трактатов о правлении».

На теоретическом уровне и качестве логики этого произведения не могли, очевидно, не сказаться идеологическая ангажированность, прямо заявленная в «Предисловии» и, поверхностная сенсуалистическая философия, которой придерживался автор. Неудивительно поэтому, что, например, де Местр дал локковским конструкциям весьма резкую оценку: «Локк умудрился написать полсотни страниц о свободе, не понимая даже, о чем ведет речь» и «о про- исхождении законов рассуждал он также скверно, как и о происхождении идей»¹³³. Ещё резче выразился поэт и мыслитель Ф. Шиллер, сказавший в письме к Гете: «Я презираю Локка»¹³⁴. Ф. Ницше считал, что Локк, (как, кстати, и Гоббс), относится к тем, кто «унизили и умилили значение понятия философ»¹³⁵. Так что, наряду с «буржуазными панегириками» есть и другие оценки политической и, конечно, не только политической «мудрости» Локка. Однако какими бы различными не были эти оценки, труды Локка сыграли заметную роль, если не в разви- тии философии, то в общественной жизни 18 века: «Во второй трети века, – отмечает И. С. Нарский, – Локк был главным теоретическим авторитетом для всех европейских просветите- лей»¹³⁶.

Просвещение, подготовившее Французскую революцию и крушение «старых режимов» действительно во многом опиралось на идеи основоположника либерализма. Так что, идейно- политическое, идеологическое «дело» Локка «не пропало». Его непосредственным продолжа- телем (и, конечно, продолжателем Гоббса) стал еще один крупнейший представитель полити- ческой мысли Нового Времени – Ж.-Ж. Руссо, согласно общепринятому мнению, – главный *идеолог* Французской революции. Вслед за Гоббсом и Локком, он также постулирует ставшее, само собой разумеющимся для продолжающей софистическую традицию политической мысли Нового времени, существование «естественного», догосударственного состояния и, соответ- ственно, равенство, и свободу людей «по природе», но, в отличие от них, считает, что «обще- ство и законы... безвозвратно уничтожили естественную свободу, навсегда установили закон собственности и неравенства»¹³⁷. Здесь, как видим, достаточно существенное различие: если у английских теоретиков «общественного договора» государство обеспечивает безопасность и даже (у Локка) некоторую свободу индивида, то у Руссо оно (в исторически известных фор- мах), едва ли не совершенное зло, извращающее изначально добрую природу человека. Таким

¹³⁰ Гегель, Г. В. Ф. Философия права. С. 286.

¹³¹ Гегель, Г. В. Ф. Философия истории. СПб. 1993. С.101.

¹³² См.: Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. С.360-361.

¹³³ Де Местр, Ж. Санкт-петербургские вечера. СПб.1998. С. 269, 329.

¹³⁴ Гёте и Шиллер. Переписка. В 2 т. Т. 2. С. 432.

¹³⁵ Ницше, Ф. Соч. Т. 2. С. 373.

¹³⁶ Нарский, И. С. Указ. Соч. С. 74.

¹³⁷ Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969. С. 84.

образом, впервые после двухтысячелетнего «перерыва», появляется социально-политическая теория, в рамках которой фактически реанимируется фундаментальное положение кинической философии, – не только государство, практически все важнейшие социальные институты, не исключая и собственности, по сути, культура в целом, трактуется как то, что «порабощает» человека.

Такое прискорбное состояние общественной жизни проистекает из того, что все ранее существовавшие и ныне существующие государства управляются не «Разумом», не «Общей волей», а частными *эгоистическими* интересами тех, кто находится у власти. В этом корень всех «бед и несчастий» как общества в целом, так и каждого отдельного индивида. Соответственно, необходимо устроить государство таким образом, чтобы исключить, в принципе, возможность *эгоистического* управления общественными делами. В таком случае, прекратится навсегда подавление свободы большинства меньшинством, станет невозможной *эксплуатация*, будет достигнуто, наконец, такое государственное состояние, в котором, как и в *естественном*, все люди будут «равны и свободны». И Руссо обещает «найти такую форму объединения людей, благодаря которой, каждый соединяясь со всеми подчиняется, однако, только самому себе, оставаясь столь же свободным, сколь и прежде»¹³⁸.

Исходя, в общем, из тех же принципов, что и его предшественники, французский мыслитель, тем не менее, выстраивает существенно иную концепцию «общественного договора». Подлинный, «без обмана» общественный договор еще только предстоит заключить и сам акт его заключения «создает условное коллективное целое», таким образом, что «всякий ставит себя под высшее управление общей воли»¹³⁹. «Общая воля», согласно Руссо, что он специально подчеркивает, не есть воля большинства, или даже некая механистически найденная результирующая воли всех, последняя вообще вряд ли возможна.

Там самым, Руссо преодолевает гоббсовский механицизм (в свою очередь восходящий к атомизму Демокрита) в понимании оснований государственности. «Общая воля», вообще говоря, есть некая духовная, метафизическая сущность, устанавливаемая «Разумом» и направляющая к *Общему благу*. Её выяснение необходимо для правильного устройства и функционирования государства. Более того, она и отдельному индивиду, каждому *гражданину*, указывает в чем состоит его подлинное благо. По существу, «Общая воля» у автора «Общественного договора» играет ту же роль, что и *Справедливость*, и *Высшее благо* в учениях Платона и Аристотеля, – роль надындивидуального ценностного основания государственного устройства, с тем, однако, принципиальным отличием, что эта воля никак не связана с сакральным, с религиозными установлениями. Если у греческих мыслителей социальное как таковое, опирается на сакральное, на *логос* Космоса, частным проявлением которого и является политическая власть, государство, то у глашатая новых принципов, революционера Руссо, социальное отныне должно было найти опору в *добрых намерениях просвещённого* индивида. Такая интенция а-теистического сознания с необходимостью ведет к продуцированию, посредством «Разума» абстракций, *химер*, опирающихся на пустоту, и, соответственно, пригодных к наполнению любым содержанием.

Руссоистская версия «общественного договора», таким образом, с одной стороны, в сугубо внешней форме возвращает идею необходимости объективного трансцендентного основания государственности в социальную теорию (а значит, раньше или позже, и в социальную практику), а с другой, – придает этой идее десакрализованный, и даже специально *антирелигиозный* характер. Здесь необходимо отметить важнейшее, как для теории, так и для практики обстоятельство. Поскольку трансцендентное предоставлено усмотрению «Разума» и противопоставляется сакральному, оно (трансцендентное) утрачивает не только свою «трансцен-

¹³⁸ Там же. С. 107

¹³⁹ Там же. С. 161.

дентность», но вместе с ней и свою способность служить объективным основанием не только политического теоретизирования, но и реальной политической практики, государственного строительства, вообще, социальных норм как таковых. Иначе говоря, создается, *концептуально-теоретически обосновывается* такое положение дел, когда «Общая воля» сама себя «объективирует», и в качестве *Воли народа* сама себя освящает. Она оказывается подлинным источником Истины, Справедливости и Добра, и фактически, в соответствии с максимой «глас народа – глас Божий», замещает место воли Бога, становясь, по сути, *квазирелигиозным* представлением и ценностью. Неслучайно современный католический мыслитель К. Доусон говорил, что «Руссо явился основателем и пророком новой веры–религии демократии»¹⁴⁰. О квазирелигиозности руссоизма и её последствиях очень точно сказал К. Шмитт в «Диктатуре»: «Всеобщая воля» возводится до божественного достоинства и уничтожает всякую особенную волю и все особенные интересы, которые в отношении её выглядят просто воровством. Поэтому вопрос о неотчуждаемых правах индивидуума и о сфере свободы, не допускающей вмешательства суверенной всеобщей воли можно больше не поднимать. Он устраняется простой альтернативой, в которой индивидуальное либо согласуется с всеобщим и тогда, в силу такой согласованности имеет некую ценность, либо не согласуется и тогда, как раз оказывается ничтожным, злым, испорченным и вообще не является волей достойной внимания в моральном или правовом смысле»¹⁴¹. Квазирелигиозный характер учения об «Общей воле» сполна проявился при попытке его практической реализации во времена Французской революции. Тогда последователи Руссо, проводники *Воли народа*, для укрепления новой государственности не замедлили объявить новый культ, – именно «культ Разума», глашатаями которого они стали по факту обладания политической властью.

Концепция «Общей воли» Руссо, закономерным образом, послужила важнейшим инструментом идеологического обоснования революции. Поскольку последняя представляет собой сознательное радикальное изменение общественного устройства, ее необходимой предпосылкой является формирование конструктивистского отношения к социальной реальности. Свойственное и Гоббсу, и Локку, это отношение, в ходе развития политической теории Нового времени, достигает высшей степени именно у французского мыслителя. В рамках его концепции социально-теоретический конструктивизм, – неотъемлемая, характернейшая черта софистически-кинического отношения к социальной действительности, проявляется в качестве необходимого сущностного свойства революционного типа сознания. В лице Руссо, опирающийся на «Разум» и «естественные законы», социальный теоретик «встречается» с революционером. Для последующего развития социальной науки эта «встреча» имела поистине судьбоносное значение. Очень скоро стало очевидным, что надо не только *объяснять мир*, но и *изменять* его. Революционеры Нового времени – это уже не еретики прошлого. Они стали учёными (во всяком случае, людьми «просвещёнными» с «передовыми научно-обоснованными» взглядами), а учёные теперь, во избежание обвинений в «отсталости», должны были стать революционерами. *Классическая*, символическая фигура этого «симбиоза», – К. Маркс, – создатель теории «Научного коммунизма», *превративший социализм (из утопии) в науку*. Величайший за всю историю человечества социальный теоретик-учёный и *величайший* революционер в одном лице. Марксизм, соответственно, выступил в двух «ипостасях»: и как *передовая*, более того, «единственно верная научная теория», и как передовое же, и опять же, единственное, по настоящему революционное, революционное учение.

Открытие марксизмом, в опоре на *мощь разума* его основоположников и, конечно, на *выдающиеся достижения современной науки* и, вообще, на *всё богатство человеческих знаний*, объективно необходимых *естественных* закономерностей общественного развития, позволило

¹⁴⁰ Доусон, К. Боги революции. СПб., 2001. С.110.

¹⁴¹ Шмитт, К. Диктатура. СПб., 2005. С. 141.

наполнить «буржуазную абстракцию» «Общей воли» конкретным *классовым содержанием*. Теперь было «научно показано», в чём заключается интерес всего «прогрессивного человечества», общая воля которого, в действительности, совпадает с *общей волей, классовым интересом* «пролетариата». Соответственно, далее становится необходимой задача довести до сознания пролетариата в чем именно заключается его собственная *воля*, с тем, чтобы помочь ему, а то и *заставить* его, а вслед за ним и все человечество, *стать свободным*, достичь такого состояния, когда, как и в «естественном» не будет «эксплуатации», не будет государства, власти, а все будут равны и, тем самым, конечно, счастливы. Эта задача должна решаться, очевидно, как в теоретической, конкретно-научной, так и в практической революционно-политической плоскости. А значит, с одной стороны, необходимо разрабатывать и предлагать конкретные *научно обоснованные проекты* – «Программы», конструирования новой социальной реальности, с другой, – предпринимать конкретные практические шаги по разрушению наличного (вообще говоря, любого, как несправедливого, устаревшего и т.п.) государственного устройства. Характерен в этом отношении лексикон В. И. Ленина, – «слом государственной машины», – еще одного поклонника-продолжателя Руссо, и еще одной символической фигуры. Фигуры скорее практика, чем теоретика, не учёного-революционера, а революционера- учёного. Этот тип деятеля, заметим, стал, что называется знаковым для начавшейся с «Общественного договора» и Французской революции *эпохи идеологий*. Здесь можно вспомнить имена, начиная от современников Руссо, А. Гамильтона и Дж. Мэдисона, – активных участников Американской революции, и авторов «Федералиста», и, заканчивая, нашим современником М. Каддафи, – *лидером Ливийской революции* и теоретиком, – создателем социального учения, изложенного в «Зеленой книге». И это не говоря о таких, имеющих несомненное историческое, и даже *всемирно-историческое* значение фигурах, как, например, Мао Цзедун и Л. Д. Троцкий, которые разработали собственные *теории революции*.

Впрочем, социал-конструктивизм не является «привилегией» исключительно революционного типа сознания. Последнее разделяет эту свою приверженность со сторонниками реформ. Реформа, также как и революция, по определению, требует конструктивистского отношения к социальной реальности. Различие, которое здесь имеет место, – это различие не принципов и целей, а всего лишь различие средств, не направления, а темпов. Глашатаи «Общей воли» ведь не обязаны принуждать к свободе, – они могут и *постепенно приучать* к ней, «создавать условия». Главное, что им известно, в чем эта воля заключается, чего именно, какого конкретно общественного устройства требует «Разум» и как это «устройство» *построить*. Принципиальная схожесть, даже единство, революционных и реформистских политических идеологий в этом ключевом пункте проистекает из их общих философских предпосылок, дальнейшим следствием которых, как раз, и оказывается социал-конструктивизм. Прежде всего, это номиналистическое понимание социальной реальности, когда субстанциальность приписывается исключительно индивидуальному бытию. На это обратил внимание, в частности, К. Шмитт, отметивший в своём анализе концепции «общественного договора» Гоббса и Руссо, что для них «Государство как нечто принципиально ограниченное, есть рациональная конструкция, отдельный же человек есть нечто данное субстанциально»¹⁴². А выше, в той же работе, он говорит об идеологической «заряженности» «договорных» теорий, вскрывая концептуальные истоки революционно-реформистского сознания: «Результатом в обоих случаях (и у Гоббса, и у Руссо – С. Г.) оказывается, прежде всего, то, что индивидуум и государство противостоят друг другу непосредственно. Благодаря этому индивидуалистическая дедукция государства становится в высшей степени последовательной»¹⁴³. Именно это обстоятельство, – «индивидуалистическая дедукция государства» закономерно ведущая к «непосред-

¹⁴² Шмитт, К. Диктатура. СПб., 2005. С. 139.

¹⁴³ Там же. С. 138.

ственному противостоянию индивидуума и государства» имеет решающее значение и является отправной точкой, как для революционеров-социалистов, так и для реформаторов-либералов. Неслучайно, Руссо почитают как одни, так и другие. А его «Общественный договор» с одной стороны был «библией якобинцев», а с другой, по оценке того же Шмитта: «Фактически теория Руссо внесла решающий вклад в превращение Франции в либеральное гражданское государство»¹⁴⁴. Этот вклад обусловлен также и тем, что в отличие от утопистов, Руссо не создает детальных проектов совершенного общества, его «Общая воля» в своем «творчестве» руководствуется только «велениями Разума» и, что особенно важно, принципиально отвергает все религиозные ограничения, в большей или меньшей степени, формально признававшиеся в предшествующих версиях «общественного договора».

Все это открывает широчайшие возможности для социального и, в особенности, для революционного, экспериментаторства, которое не может быть остановлено ссылками на «Разум», ибо чего именно требует «Разум», в каждом конкретном случае, практически решает тот, у кого есть возможность принимать решения, возможность *навязывать свою волю даже вопреки сопротивлению*. С другой стороны, религиозно не ограниченная «Общая воля» оказывается, по меньшей мере, потенциально, – тотально не ограниченной, беспредельной волей, ибо устраняются объективные пределы её субъективному толкованию. Показательно, в этом отношении, что идейной основой всех революционных движений вплоть до эпохи Просвещения были религиозные ереси, а начиная с Французской революции, все «борцы за счастье народное» в обязательном порядке боролись также и с религией, стремясь заменить ее тем или иным вариантом *рационально* сконструированной *светской идеологии*.

Учение Руссо, по существу, и было первым опытом создания таковой, ее *первообразом*. Если классическая утопия была еще переходной, промежуточной между религиозными и светскими учениями формой идеологии, то руссоизм – это уже исключительно светская, непосредственно практически ориентированная, *политическая идеология*. Вместе с ней на смену еретикам, проповедовавшим «равенство и братство», построение *справедливого общества*, здесь на земле, приходят идеологи, проповедующие то же самое, но теперь уже на *научной основе*. Неслучайно сам термин «идеология» был введен в социальную науку последователями Руссо практически сразу после революции.

Концепция «Общей воли», таким образом, представляет собой своего рода *идеологическую матрицу*, раскрывающую общие принципы построения политической идеологии вообще. Ее суть в представлении той или иной групповой, – «классовой», сословной, корпоративной, то есть, собственно, *частной* воли (= ценностных представлений и интересов) в качестве общей, «всемирной» и даже *общечеловеческой*. Такова принципиальная схема идеологического образа мысли, (здесь можно вспомнить и о том, что «Планы партии – планы народа», и об «интересах всего прогрессивного человечества», и об «общечеловеческих ценностях» и т.п.) – постулирование некой абстрактной, якобы объективно необходимой *высшей ценности* и наполнение ее конкретным субъективным содержанием.

Поскольку провозглашаемая идеологами «Общая воля» в любых своих вариациях теперь, начиная с Руссо, апеллировала не к божественному, а к человеческому «Разуму» и *естественным законам*, возникла насущная необходимость в разработке, построенной по аналогии с естествознанием новой *научной философии общества*. Вместе с тем, социальная философия как таковая, с её «метафизическими сущностями» и ссылками на Бога, пусть и сугубо формальными, как у Гоббса и Локка, плохо подходила для идеологических целей и, теперь, должна была быть «переформатирована» в нечто более «идеологически выдержанное», а именно в *науку об обществе*. Поэтому должна была появиться *социология*. А Руссо, чья концепция «Общей воли» не была увязана с утопическим прожектерством и, соответственно,

¹⁴⁴ Там же.

не была ограничена какой-то конкретикой, но, напротив, – допускала наполнение самым различным «эмпирическим» содержанием, что было принципиально важно для *идеологического типа мышления*, оказался предшественником «всего французского социологизма»,¹⁴⁵ одним из «подлинных родоначальников теоретической социологии»¹⁴⁶. Можно сказать, таким образом, что именно Руссо вызвал социологию из «недр утопии» к жизни, стал завершающим звеном в идущей от утопистов, через Гоббса и Локка, логической цепи, обусловившей возникновение и, между прочим, *идеологическое значение* этой науки.

Так как у самого Руссо «Общая воля» оставалась неопределенной рассудочной абстракцией, это давало самые широкие возможности для её произвольных интерпретаций, и позволяло «легитимировать» *именем народа* практически любые частные интересы и действия власть предержащих. Кроме того, поскольку «Общая воля» не ограничивалась религиозно, предел ее компетенции могла положить только другая *воля*, претендующая на статус «Общей». Соответственно, для светской идеологии, идеологическая борьба становится столкновением не столько идей и интерпретаций, сколь *воль*, то есть сил и интересов, и превращается, тем самым, именно в *политическую борьбу*, что провоцирует восприятие инакомыслящего, не просто как заблуждающегося, но как соперника, *врага*. Так формируется *понятие политического* и рождается политика, как явление новейшей истории, когда по слову Наполеона, «политика становится судьбой», то есть, важнейшим, *ведущим* фактором общественной жизни, с тенденцией ко всё большей политизации последней.

В современных идеологиях, всё, и в первую очередь, религия, а также философия, наука, искусство, даже спорт, не говоря уже о морали и праве, – всё это получает политическое измерение. Соответственно, по-новому понимаемая политическая борьба, по самой своей природе, всё глубже проникает во все сферы жизни общества, а её действительной целью оказывается, таким образом, не что иное, как унификация образа мыслей, внедрение в «массы» единообразного понимания высших ценностей. Понимания, которое становится обязательным, в силу того, что основано на «научных закономерностях», а потому не может быть отвергнуто *человеком разумным*. Неприятие «передового образа мыслей», *общей воли народа, нации, человечества* и тому подобных идеологических продуктов абстрагирующей деятельности *Разума*, таким образом, по большому счёту, перестает быть «частным делом», становясь следствием либо неразумия, *непросвещенности*, либо злонамеренности.¹⁴⁷ В первом случае, надо, очевидно, учить, а во втором, как минимум, – «решительно пресекать». Именно такое положение дел, собственно, и пропагандировал Руссо, утверждая, что возможно и необходимо «силой принудить быть свободным», то есть, полагая даже свободу индивида производной от устанавливаемой «Разумом» «Общей воли». Неслучайно Ф. Хайек, с высоты исторического опыта конца 20 века сказал, что Руссо «разработал концепцию свободы, превратившуюся в величайшее препятствие на пути к её достижению».¹⁴⁸ Объективно его учение оказывается, ни чем иным как, идейно-теоретической предпосылкой тоталитарных идеологий «железной рукой загоняющих человечество к счастью». Как верно отмечает Э.Ю. Соловьев, концепция «Общественного договора» Руссо, – «это уже не просто рационально-механистическая модель политической государственности, к которой тяготели Гельвеций и Гольбах, это абстрактно-кабинетный набросок того типа власти, который в 20 столетии получил название тоталитаризма»¹⁴⁹.

¹⁴⁵ Предыстория социологии. С.146

¹⁴⁶ Филиппов, А. Ф. Систематическое значение политических трактатов Руссо для общей социологии / Руссо, Ж-Ж. Тракаты. М., 1998. С. 325.

¹⁴⁷ Показателен в этом отношении пример из нашего недавнего прошлого: *новое мышление* М. С. Горбачёва. Схожей логикой руководствуются и концепции «национального возрождения», составляющие идеологическую базу правящего класса в некоторых постсоветских государствах.

¹⁴⁸ Хайек, Ф. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. СПб., 1998. С. 88.

¹⁴⁹ Соловьев Э.Ю. Кант: взаимодополнительность морали и права. М., 1992. С. 165.

Заметим, что Гельвеций, и Гольбах, также как и все просветители, исходившие в своих политико-теоретических построениях из софистических принципов, закономерно «тяготели к полицейской государственности». Будучи атеистами, они отвергали религиозное санкционирование человеческой деятельности и поэтому совсем как известный персонаж «Бесов» Достоевского, свои теории «начинали с безграничной свободы и заканчивали совершенным деспотизмом». Эта закономерность, проявившаяся в просветительских и последовавших за ними «утопически-социалистических» *идеологических* конструкциях, была отмечена еще Платоном показавшим, что «из крайней свободы рождается крайнее рабство». Она основана на парадоксе человеческой свободы, который заключается в том, что, только постулируя свою зависимость от Высшей воли, человек может создать условия для индивидуальной свободы, как независимости от произвола себе подобных. По слову Гегеля: «Свобода может существовать лишь там, где индивидуальность признаётся положительной в божественном существе»¹⁵⁰. Иными словами, общество может положить действительный предел индивидуальному и/или групповому произволу, «творческой мысли» социал-конструктивистов, только посредством религиозных установлений. Соответственно, эти последние, как таковые, оказываются необходимым основанием для обеспечения известной степени индивидуальной свободы в рамках человеческого общежития. Этот тезис, как следует из вышеизложенного, подтверждает («от противного») и внутренняя логика развития социально-политической теории основанной на софистических принципах. Логика, согласно которой вытеснение трансцендентного, отказ от религиозной аргументации и апелляции к сакральному, порождает рационалистические абстракции с тенденцией к максимальной регламентации общественной жизни на их базе.

Эта тенденция, как слишком хорошо известно, в полной мере проявила себя в течение XX века при «построении» «социалистического общества», но и сегодня, в XXI она далеко не исчерпала себя. Немало подтверждений этому даёт реальная социально-политическая практика современных *демократических, либеральных* государств. Специальное рассмотрение различных аспектов и конкретных примеров этой практики будет представлено в другой части работы. Здесь же заметим, что опирающаяся на софистические принципы *либеральная теория* государства, после Руссо не могла более находить обоснование своих идейных предпосылок в сфере философии, и должна была перенести его на *научную почву*, вначале, – «политэкономии» и социологии, затем политологии и других, все более конкретных *социальных наук*. Поэтому, анализ собственно философской традиции осмысления оснований государственности, основополагающих принципов социально-политической организации общественной жизни, может быть завершён. Его результаты позволяют констатировать наличие в истории социально-философской мысли двух принципиально различных, противоборствующих подходов к пониманию происхождения и сущности государства, взаимосвязи идеологии и государственного устройства. Эти подходы представлены именами Платона, Аристотеля и Гегеля с одной стороны, и Протагора, Макиавелли, Гоббса, Руссо, с другой, и, соответственно, могут быть определены, как платоновский или платоновская традиция, и протагоровский или софистическая (софистически-киническая) традиция. Развёрнутое сопоставление фундаментальных философско-мировоззренческих принципов, лежащих в основании этих двух подходов-традиций, может быть представлено в виде таблицы:

¹⁵⁰ Гегель Г. В. Ф. Философия истории. СПб., 1993. С. 100.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.