

Аркадий Недель

«И СПРЯТАЛ МОИСЕЙ СВОЕ ЛИЦО»: ГЕНЕЗИС СОЦИАЛЬНОГО

Люди не ангелы, за свои грехи они расплачиваются смертью, – напоминает Блаженный Августин в начале XIII книги *De Civitate Dei*. Смертным человек стал, потому что согрешил; согрешил, нарушив божественный запрет; запрет нарушил из-за соблазна узнать о добре и зле. Узнав об этом, человек увидел себя нагим, устыдился, спрятался и тем самым выдал себя. Бог прогнал человека из райского Сада, чтобы предотвратить его бессмертие, так человек оказался на земле.

Прокрутим это кино назад. В конце второй главы *Бытия* говорится: «человек и его жена оба были нагими и не стыдились»,¹ стыд к ним пришел, когда глаза их открылись, – как пообещал змей в начале третьей главы,² – и они увидели себя голыми. Откуда возникло это стыдливое чувство, если первая пара увидела свою наготу в первый раз? Ответа на этот вопрос в тексте нет. Спросим иначе: каково предназначение этого стыда? Показать вину человека, которую он ощутил сразу же после совершения греха. Итак, стыд – это способ визуализировать грех, онтологическую ошибку, совершенную первыми людьми своим непослушанием. Скрывая наготу, Адам обнаружил себя неизвестно откуда и как возникшим социальным жестом. Не является ли тогда его причиной именно грех? Если бы это было так, мы бы читали Пятикнижие как комментарий к католической догме о *peccatum originale*. Помогали бы нам апостол Павел, который идентифицировал в Адаме все человечество целиком и поменял саму онтологию греха – не одно действие, а состояние «быть человеком» греховно; Ориген, считавший причиной падения свободу воли и разделявший идею Павла о передаче греха сексуальным путем; Августин, защищавший апостола в споре с Пелагием,³ признававшим за человеком достаточно сил,

¹ В оригинале: *ha-adam we-ishto we-lo itbshashu* (Быт 2, 25).

² Быт 3, 4.

³ Интересные наблюдения над такого рода дебатами находим в *De Judiciis Episcoporum* Аттония Верцеллена (*Attonis Vercellensis*). Пассаж о Пелагии испорчен: «[...] Papa Pelagius quamvis non solum invidie, verum & suspiciose», *Veterum Scriptorum Spicilegium*, t. 8. Paris, LXVIII, 51; так же: *Defense des SS. Peres accusez de Platonisme*, Paris, M.DCC.XI.

чтобы вести нравственную жизнь без непосредственной божественной помощи; Томас Гоббс, наконец, вслед за Августином писал о Граде божьем не как о метафоре, а как о реальности и усматривал исток позитивных законов в трансцендентном. В этом Гоббс был верен не только Писанию, но и Платону, считая, однако, законы не результатом случайных происшествий и конфликтов, в которых замешаны и боги, а следствием договора, скорее конкретного договора между Богом и Авраамом.

Рассмотрим этот эпизод подробнее. Из 17-й главы Бытия мы узнаем о первом вечном контракте: «И Я поставлю Мой договор между Мною и тобою и твоим потомством на их поколения вечным договором».⁴ Далее Господь обещает дать Аврааму страну для жизни, а взамен требует послушания и соблюдения контракта. Не забудем, что данный разговор произошел после необъяснимого события в жизни Авраама: у него случилось видение Яхве, которым открывается 15-я глава текста. Интересно соображение Гоббса. Во-первых, говорит он, Бог является именно Аврааму, а не кому-то другому из его клана (намек не столько на прерогативу старшего, сколько на просьбы Авраама и исполненные им жертвоприношения); во-вторых, как следствие, теперь Авраам на законных основаниях может наказать любого, кто будет претендовать на подобное визионерство в будущем (с момента, когда началась история, события подобного рода могут происходить один раз); в-третьих, Авраам является единственным толкователем божественных посланий.

Социальным животным, используя термин Аристотеля, можно назвать Авраама, получившего по контракту в качестве первой законодательной власти власть интерпретации. В онтологическом плане Авраам и его потомство получили проект, ограниченный в пространстве (страна Кенаан), но бесконечный во времени. Однако, все это лишь следствие настоящей причины, в результате которой такой контракт и такой проект стали вообще возможными. Заключается она в том, что Яхве договорился с Авраамом только после того, как вернул ему первичную адамову слепоту, неспособность видеть то, чего видеть нельзя. Авраам не видел того, с кем говорил; он встретился с ним в своем воображении, встретился не с образом, а с голосом.

Социальное происходит из фундаментального запрета видеть того, кто является его подлинной сущностью, высшим субъектом, инициирующим любой социальный порядок в границах единственной историей, заданной текстом Ветхого Завета и продолжающейся по сей день. Западный человек слеп больше, чем греховен, поскольку надежда на спасение ему была предоставлена, возможность увидеть – нет. Параллелей этому библейскому запрету, насколько мне известно, в других культурах не существует. В

⁴ Быт 17, 7.

качестве гипотезы предположим: запрет наложенный на человека видеть исток человеческого определяет одновременно социальную и онтологическую специфику европейской мысли.

Если доктрину первородного греха можно рассмотреть как попытку социализировать человека еще до его рождения – Кант назвал бы это «априорной социализацией», – то запрет видеть лицо Бога – как выставление границ социальному. Мечта Ницше о сверхчеловеке была, разумеется, глубоко чужда авторам ветхозаветных книг, не поэтому ли она остается только мечтой, утопическим будущим или прошлым? Человек социализируется до того момента, пока, при помощи свободы воли, он не выстроит трансцендентную модель на территории *civitas terrena*. Каждый раз этот труд оплачивается революцией. Революция, нацеливая человека на построение идеального общества, своего рода *civitas dei* – иначе она бессмысленна – оставляет человека у руин социального порядка. Проект, как его ни начинай, оказывается невыполнимым. Но как раз в этой невыполнимости выражено значение истории: держать человека в напряжении, не давать угаснуть только одному желанию – увидеть то, что запрещено.

При таких условиях неизбежной становится социализация самой истории, которую в современную эпоху, проникшись духом гегелевского оптимизма, пытался осуществить Маркс, доведя телеологический принцип до его логического завершения. Наверное, после Августина Маркс был самым по-христиански ортодоксальным мыслителем истории, ибо он знал ее начало и, казалось, точно предвидел ее конец в виде бродивших по Европе химер. Социализировать историю можно, придумав ей законы, сложнее заставить ее подчиняться этим законам; другими словами, вести себя так, будто эти законы применимы во всех случаях, как законы природы. В какой-то момент человек захочет их поменять, чтобы убедиться в обратном, в их непригодности, снова предлагая план идеального мироустройства, снова попадаясь в ловушку истории, не находя из нее выхода. Укладывая историю в закон,⁵ человек пытается ограничить ее воздействие,

⁵ Многие критики иудаизма считают закон, которому подчинены человек и история, исключительной чертой еврейской религии. Ветхозаветный закон дан коллективу, который становится его онтологическим носителем, передавая закон по наследству; Савитри Дэви (Savitri Devi), боготворившая Гитлера и молившаяся индуистским богам, однажды заметила, что гений апостола Павла заключается в том, что он снабдил древний профетизм новым смыслом. Создавая христианство, Павел ввел закон в темпоральное измерение.

Будучи данным, закон организует коллективное бытие: люди получают закон, закон – людей. Такому коллективу обычно противопоставляют арийскую индивидуальность. Дюнбар Хит отмечал, что арийский дух не признает закон, а защищает права сознания. К тому же, источник христианства автор находит в арийской традиции, а не в иудаизме, присвоившем себе роль инициатора основных идей цивилизации (Heath D.I. 1867. «On the Great Race-Elements in Christianity», *Journal of the Anthropological Society of London*, V, XIX-XXVIII). Похожее мнение у Адольфа Пиктэ, учителя Соссюра, друга Листа и Жорж Санд: арии превосходят евреев по своим деловым и моральным

умерить ее хаос, стараясь заполучить для себя метасоциальный статус, то есть стать внешним истории. На этом он и попадает, потому что человек пытается выйти из истории при помощи конструирования ее социальных моделей, продолжая свою работу по контракту.

Есть движение в противоположном, антитеологическом направлении: от Гегеля к Руссо, минуя Ранке, Фихте и Гоббса. Идеалом для Руссо служит примитив, живущий в согласии с природой, не ставящий цели построить социальную историю. Цель Руссо – справедливое общество. Чтобы ее достичь, необходимо сделать прыжок назад, к природному состоянию, из которого люди однажды вышли путем социальных институций, часто несправедливых. Человек родился свободным, ему это следует осознать в полной мере. Природа его наделила индивидуальной волей, которая совсем необязательно должна совпадать с волей остальных. Справедливому общественному устройству следует взять за основание «общую волю», состоящую из волеизъявлений всех индивидов, тогда некое множество, называемое люди, превратится в общество *per se*.

В *Социальном договоре* (1762) Руссо пишет: «Общая воля, будь она на самом деле таковой, должна быть общей и по своему предмету, и по своей сути. Она должна исходить от всех, чтобы быть ко всем применима».⁶ Сдвиг в сторону от библейской парадигмы примечателен. Общая воля не только отрицает волю Авраама как единственно легальную, на которой строится договор в Пятикнижии, но и объявляется рекурсивной, то есть в одинаковой степени применимой к индивиду и обществу. Эта рекурсив-

качествам, поэтому они сумели создать великую цивилизацию. Арийцы – привилегированная раса, лучшая среди остальных; евреи – худшая. Обе расы с древнейших времен враждуют между собой, но победа, понятно, будет за арийцами, ибо именно их Бог сделал своим главным орудием для исполнения человеческой судьбы (Pictet A. 1859. *Les origines indo-européennes ou les Aryas primitives. Essai de paléontologie linguistique*, t. I, Paris). О лингвистических взглядах Пиктэ и его книге см.: Tchougounnikov S. 2005. *Les paléontologues du langage avant et après Marr*, Cahiers de l'ILSL, 20, 295-310. В этой связи упомянем еще два имени: Герман Вирт (Herman Wirth) и Онорэ Шавэ. Как и Марр, Вирт интересовался происхождением языка, выводил его, в отличие от последнего, из геометрических символов. Из них моделируется первый графический язык. Символ – более строгий источник информации, чем миф, потому что, проходя через века, он остается неизменным. В 1928 году Вирт публикует свой *magnum opus Der Aufgang der Menschheit* (E. Diederichs, Jena), где исследует происхождение рас и их утерянное (интимное) отношение с божественным, в особенности у нордической *Ur-rasse*. Несмотря на то, что Вирт одно время пребывал в фаворе у немецких коллег и даже заслужил расположение Гиммлера, в его эзотерической конструкции не много политики. Шавэ был гораздо более эксплицитен. Он утверждал, что ментальные структуры ариев и семитов сильно отличаются друг от друга: Chavée H. 1862. *Les langues et les races*, Paris, 60 et passim.

⁶ Rousseau J.-J. 1964. *Oeuvres complètes*, t. III. Paris, 373. В первой редакции своего трактата Руссо говорит: «[...] только общая воля способна руководить силой государства, пока из него не получится всеобщего добра» (*ibid.*, 195). Выше он отмечает, что «законы являются актами общей воли и никто, включая властителя, не может находиться над законами» (*ibid.*, 328). (Эта фраза войдет в основной текст без изменений).

ность общей воли, несомненно, ее главное отличие, поскольку именно из нее проистекает не проговоренное эксплицитно в тексте трактата требование визуализации социального тела. То, что в терминологии Руссо и есть справедливость. Впрочем, определенный намек автор дает в шестой главе *О законе*:

Всякая справедливость от Бога, – говорит Руссо, – он один является ее источником. Если бы мы только знали, как ее получить напрямую от этого высшего источника, нам бы не понадобилось ни управление, ни законы. Вне сомнений, он есть универсальная справедливость, исходящая только из разума (*émanée de la raison seule*).⁷

Итак, закон – это не справедливость, он то, что замещает ее на земле и для людей, неспособных коммуницировать с Богом напрямую. Но как собрать свободных и независимых индивидов в социум таким образом, чтобы их свободу и независимость сохранить? На эту апорию Руссо указал Алэн де Бенуа, предложивший перечитать Руссо как философа, большую часть жизни медитировавшего над проблемой человеческой аутентичности.⁸ Вкратце: как примирить человеческое животное с политическим сознанием, неминуемо возникающим и утверждающим свою власть, когда люди собираются в общество? Позитивного решения этой проблемы Руссо не нашел.

Когда говорят о Руссо, часто забывают об одном его значительном современнике – Этьене-Габриэле Морелли, чья книга *Код природы, или истинный дух законов* вышла в 1755 году. В начале своей «диссертации» Морелли отмечает, что природа наделила человека всем необходимым, чтобы он устроил свою жизнь по ее законам и тем самым уберег себя от всевозможного зла. Природа мудро согласовала наши потребности с нашими возможностями, дав нам силы для удовлетворения первых и разумного использования вторых. Однако вульгарная мораль похоронила мудрость природы, и теперь необходимо восстановить справедливость. В этом основная мысль книги. Люди строят социум по принципам, называя их моральными, на самом деле, они избыточны и не могут привести ни к чему, кроме деградации. Далее Морелли предлагает:

Институционные законы должны быть установлены не иначе, как в укоренении первичного естественного закона коммуникации (*sociabilité*); все их частности должны выводиться из этого основного закона [...] они должны служить его действиям.⁹

⁷ Ibid., 378.

⁸ Benoist de A. 1996. *La ligne de mire. II. 1988-1995*, Paris, 33.

⁹ Morelly E.-G. 1841. *Code de la nature*, Paris, 85. В своем более раннем *Essai sur le cœur humain* (1745) Морелли писал о двух главных характеристиках человека: желании

От политики Морелли требует такой свободы, при которой члены социума смогли бы беспрепятственно насыщать свой естественный аппетит, то есть, опять же, использовать заложенные природой возможности, но делать это легитимно. Другими словами, политика должна обеспечивать законность в том, как человек реализует свои потенции. Ее задача охранять природную данность, а не мешать ей своими лживыми абстракциями. Чем ближе человек к своему естественному состоянию, тем он менее порочен.¹⁰ Христианство Морелли недолголюбивает, считая его инструментом, которым естественные законы, идущие прямо от Бога, были заменены гражданскими.¹¹

Изначально социальный мир был построен по тем же принципам, что и мир физический, когда все вещи подчинены единому общему плану, на удивление простому, поражающему своими результатами и слаженностью.

Примирить природу и человека попробовал Прудон путем «улучшения идеи Бога». Идея эта выросла до «космического размера», перестав служить социальному порядку, ради которого она была изобретена. «Бог» возникает у социума, когда – тот начинает себя воспринимать в качестве такого, то есть когда человек осознает, что он – другой. Другим он становится с возникновением мысли о смерти. Бесконечному не нужен Бог, конечному нужна бесконечность. Исток бытия – в человеке, который, столкнувшись с фактом своей конечности, стал придумывать пути ее преодоления. Религия для Прудона – прием: «Мне нужна гипотеза о существовании Бога, чтобы показать, как связана цивилизация с природой».¹²

знать и любви к порядку. Вслед за Эмпедоклом автор считает любовь основой всякой страсти, а ненависть – обдуманной любовью (*amour réfléchi*): диалектическая пара, где ненависть отнесена в область разума.

¹⁰ Ibid., 102 et passim.

¹¹ «Победившее христианство повергло [языческих] идолов, но защитило своих, как и свою мораль» (Ibid., 93). Согласится с этим Ницше, а оспорит Фредерик Ле Пле (Frédéric Le Play), считавший христианскую религию лучшей оправой для передовых, с его точки зрения, движений: «Как это показал пример Соединенных Штатов, христианство замечательным образом соответствует современной цивилизации, а что касается католицизма, то он только должен выиграть от социальной эволюции [...]» (Play F.L. 1867. *La réforme sociale en France*, t. I, Paris, 169). Инженер Горного института, социолог и контрреволюционер, Ле Пле сделал карьеру в эпоху Второй Империи, получив должность статс-секретаря при Наполеоне III. Испытав влияние Жозефа де Местра и Бональда, он защищал Старый Режим, считал себя продолжателем дела Конта, при этом его собственная социология была направлена на реформы. В начале XX века Ле Пле превратился в культовую фигуру в среде ультраправых: Шарль Моррас (Ch. Maurras), Луи Димье (L. Dimier), Фредерик Амуретти (F. Amouretti) – бойцы *l'Action française*. Они видели в нем отца контрреволюции, предвосхитившего социальный католицизм (Albert de Mun) и создавшего теорию корпоративности. Смысл ее в том, чтобы классовой борьбе противопоставить классовую кооперацию, управляемую элитами; было бы любопытно сравнить эти идеи с концепцией В. Парето, учитывая их влияние на таких авторов, как Адольф Фосийон (Adolphe Focillon), Эмиль Шесон (Emile Cheysson), Анри де Турвиль (Henri de Tourville).

¹² Proudhon P.-J. 1850. *Système des contradictions économiques, ou philosophie de la misère*, t. I, Paris, 25.

Самым удивительным является то, что кусок природы, человек, одновременно обладатель разума. Благодаря такому дару он зависает между двумя мирами, играя роль посредника помимо своей воли. А раз так, никаких принципиальных отличий в законах природы и разума нет и быть не может. Устанавливая законы в обществе, человек упорядочивает среду обитания, он продолжает божественный промысел, «суть которого в порядке». ¹³

Порядок – это реализованная возможность закона; это то, что человеку дано (позволено) увидеть как ищущему выход из своей конечности существу.

Так или иначе, законы нам нужны, потому что мы слепы и не можем видеть справедливость в ее чистом виде, исходящей из своего трансцендентного источника. Слепцы, коими мы являемся, видят законом, мыслят в заданной им социальной топологии, ждут, чтобы увидеть конец истории, который, несмотря на все прогнозы и ожидания, не наступает, потому что сама история и есть ожидание. Ожидание и страх.

В какой момент все началось? В момент третьего, основного с моей точки зрения, наиболее драматического по тону, договора, когда Моисей получает задание вывести народ из Египта. Читаем в Исходе: «И закрыл Моисей свое лицо, ибо он боялся взглянуть на Бога». ¹⁴ Затем Моисей признается, что не силен в словах и не умеет управлять, но Яхве проявляет настойчивость, успокаивая Моисея и гарантируя ему свою помощь. Яхве последователен, он не отказывается от своего выбора. Почему? Потому что он Бог истории, истории, состоящей из событий, которым предстоит случиться в определенном будущем, скрытым от наших глаз, но известным – ему одному. Бог истории знает историю своего народа – от начала до конца, поэтому он скрывает ее от людей. Он – это чистое знание, которое присутствует в мире своим отсутствием.

Кальвин считает, что нарушение юридических законов не повредит принципу блага. Предвосхищая идею Декарта из «Третьего метафизического размышления» ¹⁵ о том, что божественное и есть истинная причина нашего знания о нем, Кальвин говорит: «Закон Бога, который мы называем

¹³ Ibid., 90.

¹⁴ Исх. 3, 6.

¹⁵ У Декарта: «*Nam, quæso, undenam posset assumere realitatem suam effectus, nisi a causa? Et quomodo illam ei causa dare posset, nisi etiam haberet?*» (Descartes R. 1979. *Méditations métaphysiques*, Paris, 108). Вслед за Фомой Аквинским Декарт мыслил Бога как бесконечность, доказывая его существование наличием самой идеи божественного, которой оперирует наш ум, подобно геометрическим идеям. Бог непостижим, как непостижима бесконечность, но умозрим, как фигура, начертанная в воображении и поэтому идеальная. Основная работа всей европейской метафизики направлена на то, чтобы вернуть человеку способность видеть трансцендентное, именно видеть, а не только знать о его существовании. Так, точка, геометрическая фигура, перспектива суть способы визуализации того, что видеть запрещено.

моральным законом, есть лишь свидетельство естественного закона и того сознания, которое Синьор отпечатал в сердце всех людей». ¹⁶ Моисей женеvский реформатор хвалит за мужество, ¹⁷ считая его посредником, передавшим высшее знание народу в виде законов. Закон есть знание о том, что позволено знать.

Дело Кальвина продолжил Теодор де Без. Крепкий здоровьем, этот проповедник инспектировал протестантские города Европы, выступал и завoдил знакомство с важными политическими людьми того времени, попытавшись однажды, правда безуспешно, обратить в протестантство французского короля Антуана Наварского. Тогда же он пишет исповедь веры, где объясняет широкой публике принципы Евангелия. ¹⁸ Особенно оригинальным мыслителем Без не был, воспринимая себя скорее в качестве популяризатора кальвинистской доктрины, хотя первым именно он в *De jure magistratum* (1574) отстаивал право народа на сопротивление тираническому режиму. ¹⁹ Так или иначе, кальвинистская реформация была попыткой вернуть закону его трансцендентное основание, освободив его от власти социальных иерархий. Закон дан свыше, он, следовательно, есть слепок с божественного разума, который мы воспринимаем благодаря нашим врожденным способностям. В законе мы видим источник нашего знания, мы в нем видим Бога *per se*. ²⁰ Кальвинистская теология сделала закон инструментом визуализации, не учтя того факта, что этот закон был придуман для слепых.

В спор с Безом вступил Жан Бодэн, защищавший идею сильного монарха. Бодэн был политиком и прагматиком больше, чем социальным мыслителем. Его интересовал результат, а не теория; моментальное действие, а не долгосрочный план. ²¹ Управлять государством Бодэн советует в согла-

¹⁶ Calvin 1948. *Textes choisis par Ch. Gagnebin*. Préface de Karl Barth. Paris, 245. (Цитата взята из книги *Institution de la Religion chrétienne*, выпшедшей на французском в 1541 году в Женеве.)

¹⁷ *Ibid.*, 252 (Sermon III sur le Deutéronome).

¹⁸ В феврале того же 1560-го года, когда Без публикует латинский вариант *Confession de la foi chrétienne*, Иван IV пишет письмо императору Максимилиану II, где говорит о своих симпатиях к контрреформации. В Риме возникла надежда на участие Ивана в Тридентском соборе в 1561 году, но царя гораздо больше заботила возможность получить от Папы Юлия III титул короля, напрасно, однако. Подробнее об этой политической игре. См.: Übersberger H. 1906. *Österreich und Rußland seit dem Ende des 15. Jahrhunderts*, Bd. I, Wien, Leipzig.

¹⁹ С Безом солидарен шотландский реформатор Джон Нокс (John Knox), который требовал дать магистратурам и дворянству право и вменить им в обязанность сопротивляться тирании. Сам Нокс критиковал Генриха VIII за шесть «кровавых статей» (1539), где, в частности, священникам запрещалось иметь семью.

²⁰ О трудах последователей Кальвина см. в статье: Jordan J. 1978/79. «Calvinism and the Judicial Law of Moses», *Journal of Christian Reconstruction*, vol. 5, no. 2, (Winter) 17-48; см. так же: Til van C. 1969. *A Christian Theory of Knowledge*, Nutley - N.J.

²¹ Бодэна, пожалуй, можно сравнить с китайским мыслителем Цзы Чанем (родился в 522 до н.э.), который занимал должность первого советника правителя царства Чжэн и

сии с разумом и справедливостью, коими следует обладать монарху, учредителю законов. Вся власть должна находиться у него. Монарх есть фокус социального тела, центр его силового притяжения; он является визуализацией закона, цель которого сделать всех подданных счастливыми. Сам же закон, как отмечает Бодэн в первой книге *О Суверенности*,²² ниспослан Богом, поэтому священен и неизменен.

Выделить закон в качестве конституирующего элемента социума попытался сын лютеранского пастора Самюэль Пуфендорф. Нельзя смешивать божественные законы и людские, невозможно строить социальную жизнь на земле, смотря на небо. В книге *Человек долга (De officio hominis et civis, 1673)* Пуфендорф различает естественный закон и религиозный долг, защищая идею о том, что первый должен сохранять гражданское общество от деструкции, обычно связанной с войнами. Разделение общества и культа, когда Европа только начала отходить от длительных религиозных конфликтов, когда только начала складываться новая Европа, было революционным. У теории появились как критики – Лейбниц,²³ так и после-

принадлежал к школе легистов. В 543 г. Цзы Чань ввел единые законы и уложение о наказаниях (*син шу*), провел земельную реформу и издал указ о разделении населения на группы по пять семей, связанных круговой порукой. Идеальным государственным устройством Цзы Чань считал абсолютную иерархию, где каждый испытывает страх перед властью правителя. Все должны беспрекословно подчиняться его воле и действующим законам. Человек, в особенности чиновник, должен почитать знатных, прислуживать старшим, заботиться о родственниках.

Принципиальным в легистской доктрине является закон (*фа*), автором которого может быть только правитель. При этом законы динамичны, они могут меняться согласно с конкретным историческим моментом. Правитель противостоит народу. Хороший правитель тот, кто сумел ослабить народ, то есть упрочить личную власть, ибо именно в ней залог могущества государства. Не следует слишком образовывать народ; его моральные нормы, культура и ритуалы вторичны по отношению к долгу перед правителем, которой, при помощи наград и наказаний, мотивирует стремление чиновников к послушанию и верности. Награждать отличившихся стоит сдержанно, наказывать виноватых строго, даже за малые преступления. Легизм стал официальной идеологией империи Цинь, когда вся полнота власти сосредоточилась в руках Цинь Шихуана, проводившего политику сдерживания культуры. Одной из акций такого сдерживания было массовое убийство конфуцианцев, которых, по приказу императора, закопали живыми в землю.

²² Bodin J. 1576. *Six Livres de la République*, Paris. В *Манифесте Нового Европейского Ренессанса*, изданном группой G.R.E.C.E. – новые правые интеллектуалы во Франции, говорится: «У Бодэна, наследника легистов, источник независимости и свободы лежит в безграничной суверенности власти правителя, выстроенной по модели абсолютной папской власти. Такова концепция «политической теологии», основанная на идее высшего политического органа, «Левифана» (по Гоббсу), призванного контролировать тела, умы и души. Эта концепция воодушевила создание государства-нации: абсолютического, неделимого, централизованного [...]» (*Manifeste pour une renaissance européenne*, Paris, GRECE, 2000, 48).

²³ Лейбниц критиковал Пуфендорфа скорее по частностям, соглашаясь с ним в главном, – установление международного закона, которому подчинялись бы все государства, станет гарантией мира в Европе. См.: Leibniz G.W.F. 1988. «The Principles of Pufendorf (1706)» *Political Writings*, ed. & trans. by Riley P. Cambridge, 236 et passim; см. так же Beck L.W. 1969. *Early German Philosophy*. Cambridge. Принципиальной критике Лейб-

дователи – Эндрю Тук, Жан Барберак.²⁴ Последний не только пропагандировал идеи своего мэтра, но и обогатил их. Если у Пуфендорфа прерогативой интерпретации естественного закона обладает суверен, то Барберак этим правом наделяет и обычного индивида, солидаризируясь с Локком. В своем сочинении *Божественный феодальный закон* (1695), опубликованном посмертно, Пуфендорф выдвигает идею религиозного согласия между лютеранами и кальвинистами, основанного на общей для них идее спасения. Проект Пуфендорфа по примирению различных концессий возымел действие. Испанский францисканец Кристофоро Рохас и Спинола действовал в качестве агента императора Леопольда, когда появлялся среди протестантской знати, склоняя ее к диалогу с католиками. Папа Иннокентий XI одобрил деятельность епископа. В 1679 году в Ганновере Спинола несколько месяцев вел переговоры с лютеранином Моланом, который позже сыграет ключевую роль в проведении конференции по объединению церквей.²⁵ Защищая религиозную толерантность, Пуфендорф защищал закон, стоящий над конфессиональными различиями и сообщающий людям о вечной истине. Эта истина однажды явилась человеческому роду в образе Христа, чья двуединая природа не дает нам забыть о ценности именно человеческого измерения. Мир между различными партиями важен еще и потому, что при распрях всегда существует риск потерять божественное знание, полученное сначала Авраамом, затем Моисеем в момент контракта, который Пуфендорф считал феодальным по сути. Они же передали это знание людям.

ниц подверг Гоббса, чью теорию государства считал слишком абстрактной и утопичной в прямом смысле слова, то есть не имеющей места. Концепции «Левифана» Лейбниц предпочитал этический идеал Конфуция. Китай, по Лейбницу, идеальная модель для Европы, где божественное и человеческое связаны воедино. Гоббс же не смог этого сделать. См.: Leibniz G.W.F. 1994. *Writings on China*, ed. & trans. by Cook D. / Rosemont H.Jr., Chicago; см. так же: Perkins F. 2004. *Leibniz and China, A Commerce of Light*, Cambridge.

²⁴ Профессор геометрии Тук (A. Tooke) перевел в 1691 году труд Пуфендорфа на английский язык со своими комментариями; на французский книгу перевел Жан Барберак (J. Barbeyrac). Выходец из семьи французских кальвинистов, Барберак испытал все тяжести гражданской религиозной войны, охоты на гугенотов, начавшейся после Нантского Эдикта 1685 года. Вместе с Пуфендорфом Барберак защищает внеконфессиональный политический порядок, иначе говоря, социальный пацифизм, нападая одновременно на схоластов и Лейбница с его моральным рационализмом, отслезенным еще у Фомы Аквинского и Франциско Суареса. Святой Фома, опираясь на Аристотеля, наделял человека способностью аккумулировать трансцендентные ценности; разум, само собой, имеет божественное происхождение. Высший закон находится над человеком, следовательно, над гражданским обществом, являясь его генезисом (Суарес, позже, использовал этот аргумент в борьбе против отступников от католической веры).

²⁵ Она состоялась в 1683 году при участии крупных протестантских theologов, которым Спинола предложил свой план под названием „Правила относительно объединения всех христиан“ (*Regulae circa christianorum omnium ecclesiasticam reunionem*). Среди участников конференции был Лейбниц.

В ветхозаветном сознании «знать» и «быть» тождественны, точнее сказать – конформны друг другу. Яхве знает, что египетский царь не отпустит народ, поэтому он обещает помощь; он знает дату и цель исхода; он знает, что заключить договор нужно с Моисеем – с ним он его заключает. Он знает, как следует себя идентифицировать: «Я есмь Тот, Кто Я есмь!»²⁶ Семантически фраза пуста, однако для ветхозаветной онтологии она вполне значима. Яхве не идентифицируем иначе, кроме как через себя самого; он есть бытие самого себя, чистая данность, которую нельзя увидеть, но о которой можно знать, если это знание дается избранному. «Я-Есмь послал меня к вам», – в этом утверждении бытие и знание о бытии образуют тождество, реализуемое в действии: Тот, кто знает, посылает того, кто есть.

Пока Бог давал Моисею свои многочисленные обещания, тот еще сохранял определенную свободу природного существа, способного к недетерминированному выбору и случайным поступкам. Моисей превращается в социальную фигуру, чьи действия отныне будут детерминированы его телеологическим знанием, в тот момент, когда Бог требует от него страха. Именно страх является здесь субститутутом бытийного отсутствия; другими словами, невозможности видеть облик того, кого знаешь как исток и как гарант своего существования.

«Страх передо Мною Я пошлю пред твоим лицом»,²⁷ – предупреждает Яхве и чуть дальше, словно не полагаясь на память Моисея, повторяет: «Ты не можешь видеть Мое лицо, ибо не увидит Меня человек и останется живым».²⁸

Значит, не тот ли единственный выбор оставлен социальному животному, который равносителен полному подчинению его поведения историческому будущему, оговоренному в контракте: увидеть или умереть? Человек сделал свой выбор, получив законы в обмен на зрение.

²⁶ Исх. 3, 14.

²⁷ Исх. 23, 27.

²⁸ Исх. 33, 20. В «Богословско-политическом трактате» Спиноза отмечал, что после договора с Моисеем Бог становится для иудеев царем; возникает теократия, которая спустя столетия превратится в монархию, сохранив идею божественной власти монарха. В письме Мерсенну от 15 апреля 1630 года Декарт поясняет: «[...] Бог учредил эти законы в природе подобно тому, как король учреждает законы в своем государстве [...] король запечатлел бы свои законы в сердцах своих подданных, если бы его могущество ему это позволяло». (*Oeuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, t. I, Paris 1996, 145). Добавим: контракт с Богом сделал человека социальным, верующим он стал только после того, как Бог послал на землю своего Сына. Яхве не требует от человека веры, он требует от него подчинения, именно этого требует от подданных и монарх, совмещающая в себе одновременно функции Отца и Сына. Рудольф Бульман, в своей книге *Иисус* (1926) писавший о «пустом пространстве», в котором находится человек перед Богом, не совсем прав. Верующий не одинок, у него есть образ, одиноким следует признать социальное животное, у которого нет ничего, кроме закона.

В христианской Европе уже не было Моисея, и не было одного народа, своим движением в пространстве, выполнявшего историю, намеченную свыше. Закон, в своей метафизической полноте, в своем пусть даже абстрактном виде, представлял власть своего трансцендентного источника, распространявшуюся по всей территории *civitas terrena*. Закон стал тем ангелом, которого оставил всевышний наблюдать за людьми. Не обладая собственным телом, этот ангел принял форму социального тела, находившегося одновременно в сфере людей и над ней. Английский юрист XIII века Генри де Брэктон отмечал, что обязательство судьи перед законом и Богом стоит превыше всех других обязательств, и ни правитель, ни законодатель не составляют исключения.

Понятие «высшего закона», широко обсуждавшееся на Западе до американской революции (1776-1783),²⁹ как раз в период борьбы между светской и религиозной властью, отсылало к высшей инстанции, присматривающей за правилами и методами управления, используемыми в человеческих институтах.³⁰ Такая отсылка представлялась абсолютно обоснованной и необходимой, ибо государства не располагали никакими иными гарантиями истинности тех оснований, на которых они возникали. В 1690 году Джон Локк писал, что люди рождаются с естественным правом на жизнь, свободу и собственность. Никто не может забрать у человека это право, так как никому не дозволено уничтожить или портить то, что произведено на свет божественным промыслом.

²⁹ Эта первая американская революция (вторая – 1861-1865), по точному замечанию Стафтона Линда, «сохранив унаследованное имущество, уничтожила унаследованное правительство» (Lynd S. 1969. *Intellectual Origins of American Radicalism*, New York, 3).

³⁰ Отдельные идеи Вирта отозвались эхом у современного защитника теократии Таре Линдбома. В *Мифе демократии* Линдбом обещает западным демократиям самоуничтожение, как результат тотальной секуляризации и окончательного отделения в западном мире Божьего града от человеческого. Индустриальные революции, установление конституций, механизация труда суть причины нынешней духовной катастрофы, прихода Люцифера. «Когда божественное отторгнуто, то неотвратимым последствием этого может быть только сатанинский дух отрицания [...] Нам следует искать Бога, единственный источник нашего бытия» (Lindbom T. 1996. *The Myth of Democracy*, Cambridge, 122, 130).

Напомним, что у Вирта был и предшественник – Винченцо Джоберти (Vincenzo Gioberti), для которого философия есть голая религия (*la religione nuda*). В *Introduzione allo studio della filosofia* (1840), размышляя над проблемой трансцендентного происхождения человеческого рассудка, Джоберти, принявший за основу онтологию Мальбранша, прочитанную через кардинала Гердиля, приходит к выводу, что человек потерял изначальную связь с истиной, или *Esse Universale*, – с первоначальной (абсолютной) способностью творения, которая открывается человеку только в интуиции. Сущность истины определяет существование человека как мыслящего, и ему предстоит переоткрыть эту истину. Нужно построить новую онтологию, которая перенаправит человека к источнику творения (концепция созвучна с арабским суфизмом ибн Араби). Человек наделен свободой, которая дает ему совершить моральный выбор: либо приближаться к первоисточнику, либо отдаляться от него. Очевидно влияние Джоберти на традиционалистов, но, увы, этот вопрос почти не исследован.

В Декларации Независимости Томас Джефферсон, используя аргумент Локка,³¹ говорил о равных правах у всех людей на свободу и счастье, потому что именно таковыми их сотворил Бог. «[Он] дал нам жизнь, он же дал нам свободу. Насилием можно их уничтожить, но невозможно различить».³² По Джефферсону, закон в его высшем предназначении должен гарантировать исполнение на земле воли и замысла создателя или, другими словами, защищать человека от девиаций, причиной которых может стать его несовершенная природа. Закон охраняет человека как верховный проект, реализуемый по ходу социальной истории.

Как бы предвосхищая руссоизм, Локк неоднократно указывал на то, что природное состояние человека неудовлетворительно. Пока свобода человека ни полностью реализована, ни надежно защищена. Причиной этого являются человеческие природные качества, как эгоизм, нарциссизм, алчность и тупость, коими человек, подключая свой разум к их использованию, может себе сильно навредить. Законы природы поэтому неминуемо ведут к управлению, задачу которого Локк – как Джефферсон после него – видел в защите социального животного от природного человека.

Англия, пожалуй, первой из европейских стран пошла по пути закона, когда король Иоанн (1199-1216) вручил своим баронам *Хартию вольностей* (*Magna Carta*, 1215). Вкратце, история ее такова. Предшественники Иоанна, Генри I, Стефан и Генри II, издавали Хартии, адресованные своим баронам, однако они содержали только общие слова, обещания и декларации. В XII веке власть короля в Англии стала укрепляться, и бароны начали терять свою власть на местах. Король Иоанн обещал Папе Римскому поддержку в третьем Крестовом походе, поэтому был вынужден резко повысить налоги в своем королевстве. Кроме того, королю требовались деньги для выкупа своего старшего брата Ричарда I Львиное Сердце, захваченного императором Римской Империи Генрихом VI во время своего очередного военного похода.

К финансовым трудностям Иоанна добавились еще претензии герцога Нормандии на английский трон. В 1199, 1201 и 1205 годах бароны предъ-

³¹ Карл Бекер, изучивший философские источники «Декларации», пришел к выводу, что Джефферсон не прибавил ничего нового к тому, что говорил Локк, попросту копируя высказывания последнего (Becker C. 1922. *The Declaration of Independence*, New York). Однако речь скорее должна идти о «копировании» не самого Локка, а его публицистической вульгаризации, предпринятой, в частности, Тренчардом и Гордоном (в особенности в их *Cato's Letters*). Лингвистически Джефферсон ближе не Локку, а газетам эпохи английской Оппозиции, при этом в протестантских министерствах колониальной Америки мыслили концептами английского философа. Близость революционной идеологии в Америке к «оппозиционерам» обсуждается в книге Bailyn B. 1967. *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge; с ним полемирует Ward L. 2004. *The Politics of Liberty in England and Revolutionary America*, Cambridge (особенно part III, chap. 13).

³² Jefferson Th. 1999. *Political Writings*, Cambridge, 80.

являли Иоанну требования о подтверждении своих прав, но Иоанн продолжал только обещать. В 1204 году король потерял Нормандию, а с 1208 по 1213 конфликтовал с Папой Римским Иннокентием III по поводу английских территорий, поскольку понтифик настаивал на том, что территория Англии принадлежит Римской католической церкви. Королевский произвол, связанный с большими налогами, взимаемыми с населения и церкви, мог бы длиться достаточно долго, если бы в 1213 году Стефан Лангтон, архиепископ Кентерберийский не выразил протест, который был концептуализирован в требовании о подтверждении свобод личности королем. Документ, известный как Статьи баронов, был одобрен Иоанном, он и лег в основу Хартии Вольностей, скрепленной подписью и печатью Иоанна Безземельного 15 июня 1215 года.

«Ни один свободный человек не будет арестован или заключен в тюрьму, или лишен владения, или объявлен стоящим вне закона [...], – говорится в 39 статье документа, – не иначе, как по законному приговору [...]»³³ Текст, в основание которого лег закон, может быть только «на вечные времена». Закон предопределяет историю, он ее пророк, не дающий забыть о ее трансцендентном происхождении. Другая статья Хартии начинается словами: «После того, как мы, для Бога и для улучшения королевства нашего и для более успешного умиротворения раздора, возникшего между нами и баронами [...]»³⁴

Из идей *Magna Carta* позже возникли другие важные документы: Петиция о праве (1628) и Habeas Corpus Act (1679), а федеральная Конституция США содержит из нее цитаты.

Генри Сидвик в *Элементах политики (The Elements of Politics, 1891)*³⁵ говорит о законе как о гетерогенной системе правил, имеющих четкий

³³ В оригинале: «Nullus liber homo capiatur, vel imprisonetur, aut disseisiatur, aut utlagetur [...] nisi per legale iudicium parium suorum vel per legem terre» (Holt J.C. 1992. *Magna Carta*, Cambridge, 460).

³⁴ Ibid., 468.

³⁵ В том же году выходит книга Ф. Пикавэ, где анализируются концепция «идеологической школы», конкретно – теория Дестюта де Траси (Destutt de Tracy) «рациональной идеологии», изложенные в первом томе *Элементов идеологии (Eléments de l'idéologie, 1801)*. Дестют де Траси считал идеологию частью зоологии, деля человеческую деятельность на две области: физиологическую и рациональную (к последней относятся логика, грамматика и экономика, то есть все то, где человек создает законы сам). В законе есть две составляющих: ценность и полезность, которые делают закон объективным, следовательно – истинным. Именно Дестют де Траси, опираясь отчасти на Кондильяка, заложил основы субъективной теории ценности, не существовавшей до него. См.: Picavet F. 1891. *Les Ideologues. Essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses en France depuis 1789*, Paris; см. так же Michel H. 1895. *L'idée d'état*, Paris. В 1806-ом г., когда Наполеон достиг, как казалось, пика власти, а Гегель признал его инкарнацией Абсолютного Духа, Дестют де Траси работал над *Commentaire sur «l'esprit des lois» de Montesquieu*, позже прося Джефферсона помочь английскому изданию его труда. Во Франции книга попала под запрет, в США

интеллектуальный генезис. Такая система не терпит амбивалентностей, потому что является обеспечением моральной жизни граждан. К концу своей карьеры Сидвик пришел к этическому гедонизму, повторяя идею Бентама о том, что лучшим свидетельством справедливости государственного устройства служит наибольшее количество счастья, которое смогли для себя извлечь его субъекты.

Концепция человека как социального животного была доведена до логического конца, если не сказать до совершенства, утилитаристской традицией, основатели которой – Чезаре Беккария и Иеремия Бентам – поставили закон над человеческим как таковым. Они потребовали от общества стать прозрачным, а от государства – хранителем символического порядка. В трактате *О Преступлениях и наказаниях (Dei Delitti e delle Pene, 1764)*, считающимся апогеем миланского Просвещения, Беккария отмечал, что нет ничего более опасного, чем общая аксиома, позволяющая обсуждать дух законов. Те, кто обладает вульгарным умом, непременно воспользуются этим для возбуждения общественного хаоса. Закон, считает маркиз, вполне разделяя ветхозаветную точку зрения на этот счет, должен быть принят, записан, и затем стать объектом беспрекословного подчинения. Закон получает силу от клятвы, даваемой ему людьми; такая клятва снимает всякого рода личные, частные интересы, оставляя его (закон) чистой

она вышла в 1811 году, и только 1817-ом появилось ее европейское издание, полное ошибок.

Наполеон не любил «туманных идеологов», сетуя, что, мол, они обманули народ и испортили законы страны, отняв у них святость и поставив их в зависимость от воли отдельных граждан (о Дестюте де Траси император отзывался как «о метафизике, которым нужно кормить рыб»).

В риторике Наполеона еще угадывался человек революционной эпохи, поскольку как раз после 1789 года возникает культ закона: «Закон есть принцип порядка, позволяющий трансформировать бесконечное число людей в единое тело». Цит. по: Renoux-Zagamé M.-F. 1998. *Royaume de la loi: équité et rigueur du droit selon la doctrine des Parlements de la monarchie, Justices*, № 9, janvier-mars, 23. (Гийом Дювэр, хранитель печати в начале XVII столетия, назвал закон «благоразумием без страсти») В 1790 году возникает *Общество друзей Конституции* (позже – *Якобинский клуб*), затем последовала инициатива депутата Жильбера Ромма, создавшего *Общество друзей закона*; в 1791-ом г. в Париже образуются несколько обществ с подобным названием, а заодно и *Общество номофилов*; в 1792-ом г. в столице пышно отмечают «праздник закона», где говорили: «Умереть, но закон защитить!» По этому поводу см.: Viver M.-L. 1979. *Fêtes révolutionnaires à Paris*, PUF, 49 et passim. Пьер Розанваллон видит корни этого культа в политической философии физиократов, в первую очередь Кенэ, который, не без оглядки на Руссо – или на Морелли <!> – отмечал, что для достижения свободы человеку не следует ничего придумывать. Ему достаточно следовать законам природы (Rozanvallon P. 2004. *Le modèle politique français: la société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Paris, 84-93).

Закон, по своей природе, абстрактен; он выражает нечто общее, при этом общее, которое находится в будущем. К человеку закон приходит как бы с конца времен, или же он дается ему из рук высшей инстанции, то есть раз и навсегда. Именно такому закону поклонялись революционеры 1789 года, перезаключая, на деле, договор с Богом.

интелигибельной инстанцией, которая и должна составлять сущность власти.

Сакрализация закона, с которой началась история, наделяла его сверх-властью: возможностью создавать социум, создавать его подобно тому, как Бог создавал мир. Социальный человек не столько подчинен закону, сколько является его носителем, элементом системы, в которую он включен целиком. У человека не остается другого восприятия мира, себя в этом мире, кроме как посредством закона, устанавливающего одновременно способы и пределы такого восприятия. Человек не знает закон как таковой, но он знает о том, что закон существует, и это знание связывает индивидуальное со всеобщим; знание о законе есть онтологическая основа социума, сам закон – его трансцендентный гарант. В этом нуждается социальный порядок, не способный гарантировать свою собственную сохранность, он отдает себя во власть истоку – закону, дающему знание о себе самом. Закон, стало быть, защищает социальный порядок не своим действием, а своим статусом. Поэтому любая революция, какой бы разрушительной она ни была по отношению к старому порядку, оставляет статус закона нетронутым.

Свой триумф социальное находит у Бентама. Критикуя обе революции – французскую и американскую, – Бентам, если суммировать его усилия, создавал теорию общего блага, где «общее» является основанием блага, а само благо выступает в качестве утилитарного концепта.³⁶ Лишенный естественного права, индивид должен подчиняться обществу, ибо только последнее решает то, как лучше использовать индивида во благо всем, а значит и ему самому. Основным становится принцип утилитаризма,

³⁶ Bentham J. 1972. «On the Principle of Utility», *English Liberalism and the State*, Schultz H.J. / Heath, D.C. (ed.) Massachusetts; Bentham J. 1970. Burns J.H. / Hart H.L.A. (ed.), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, London; ср. критику Бентама с либеральных позиций в: Long D.G. 1977. *Bentham on Liberty: Jeremy Bentham's Idea of Liberty in relation to his Utilitarianism*, Toronto; Kelly P.J. 1990. *Utilitarianism and Distributive Justice: Jeremy Bentham and the Civil Law*, Oxford. Прав Джеймс Кримминс, отмечая, что Бентам атаковал французских и американских революционеров не потому, что, подобно Эдмунду Бёрку, видел в революции источник зла, а потому что был не согласен с «метафизикой неотчуждаемого естественного права»: Crimmins J.E. 1993. *Bentham's Philosophical Politics*, Cambridge; см. так же: Rosenblum N. 1978. *Bentham's Theory of the Modern State*, Cambridge.

Альтернативу утилитаризму в наши дни предложил Джон Ролс, упрекавший Бентама и его последователей за то, что они «срывают всех людей в одно целое [...] не делая серьезного различия между индивидами»: Rawls J. 1971. *A Theory of Justice*, Cambridge, 27. Считая утилитаристский принцип «удовлетворения желания» слишком эгоистичным, или субъективистским, Ролс настаивает на другой формуле: справедливость как честность (*justice as fairness*), позволяющей принять в качестве фундаментального «принцип одинаковой свободы» для членов социума, участвующих в его построении. При всей кажущейся радикальности концепция Ролса вполне традиционна. За точку отсчета взяты три автора: Локк, Руссо и Кант – теории договора, куда Ролс добавляет возможность постоянной критики и модификации социальных институтов.

сформулированный Бентамом после чтения трактата Гельвеция *О Духе* (*De l'Esprit*, 1769). Цель идеального общества – дать наибольшее счастье наибольшему количеству людей, и не беда, если для достижения этой цели социум пожертвует определенными личностями.³⁷ Прямо или путем аллегорий англичанам предстал набравший силу капитализм, а вместе с ним пугающие структурные изменения города. Город становился не местом жизни, а местом работы, для большинства изнурительной и не приносящей быстрых результатов. Человек должен работать, иначе ему не выжить; он может не выжить и работая, но так у него появляются шансы. Диккенс, Арнольд, Рёскин и многие другие, описывая эту ситуацию, создавали психологическую прозу, которая показала героя эпохи окончательного крушения Викторианского гуманизма. Жизнь больше не ценна сама по себе; получив ее, человек вынужден постоянно защищать ее своим трудом. Человек трудится, чтобы у него не отняли то, что он получил естественным путем, отстаивая прежде неотчуждаемое естественное право. Теперь, перефразируя Ортегу и Гассета, человек – это только его силы (об этом же писали теоретики индустриального общества, такие как Смайлс, Мальтус, Рикардо). Государство, подобно престарелому родителю, теряло свои права на индивида,³⁸ отходя в тень и оставляя человеку практически безграничное количество свободы. Индивид стал автономным, он принадлежит не социуму, а своему классу, с которым у него была общая задача по администрированию своей полной свободы (классы, вопреки мнению Энгельса, возникают не из распределения богатств – что является вторичным, – а из инвестиции личной свободы в определенный вид деятельности). Должно было пройти время, а вместе с ним должны были возникнуть мыслители, как Ритчи, Хобсон и Хобхаус, чтобы либерализм смог начертать свой проект человека, построив для него не только новую экономику, но и новую символическую систему. Бентам в ней занял место почетного референта. Ведь такие люди, как он по свидетельству Леонарда Хобхауса, явились духовными лидерами, подготовив основы для реформ.³⁹

Перед самым Бентамом стояла другая задача: предложить идею, с помощью которой атомарные индивиды, обладающие свободой воли и свободой выбора, смогли бы собраться в социум, то есть создать иерархию

³⁷ Противоположную позицию занял Поль Готье, предложивший индивидуалистскую теорию общества. «Нельзя допустить, чтобы индивид был ничем, а общество всем [...] Индивид – это цель, а общество средство» (Gauthier P. 1908. *L'ideal moderne*, Paris, 78). И еще: «люди собраны в общество не так же, как кирпичи в здание» (ibid., 88).

³⁸ Не поэтому ли в 1867 году в Англии принимается второй Реформенный Акт, увеличивавший роль правительства и его ответственность за общество. Некоторые авторы датируют это событие началом конца «laissez-faire» капитализма. См. например: Dicey A.V. 1905. *Lectures in the Relation Between Law and Public Opinion in England during the Nineteenth Century*, London, 147 et passim.

³⁹ См.: Freedен M. 1978. *The New Liberalism*, Oxford, 253; о политических причинах реформ см.: Clark K. 1907. *An Expanding Society: Britain 1830-1900*, Cambridge.

предпочтений. Но почему Бентам отрицает естественное право, называя его «фикцией политического воображения»? Потому что для него человеческое начинается с закона, за его дверями только, им же выстраиваются связи между людьми, от его качества зависит их конечная цель – счастье. Всеобщее счастье Бентам ставит выше свободы, ибо последняя есть лишь инструмент для достижения первого. Бентам не политический мыслитель, как Гоббс, он – теоретик и практик, предлагавший конкретные решения. Для английского восемнадцатого века Бентам был Моисеем, замыслившим построить общество так, чтобы оно оказалось максимально эффективным. Кратчайший способ для достижения этого Бентам видел в правильном «социальном администрировании» общества, что означало: снятие ненужных ограничений на индивидуальные свободы, секс, предпринимательство и проч.⁴⁰

Человек может быть свободен во всем ровно в той мере, в которой от него исходит польза для остальных. Польза – это материя, извлекаемая из людей при помощи закона. Законодатель в обществе занимает амбивалентную позицию, находясь одновременно в нем и за его пределами, ибо ничто не ограничивает его власть. Но природа этой власти телеологична, как и ею создаваемые законы. Бентама интересовали люди: «Назовите их солдатами, монахами или машинами, если они счастливы, мне этого достаточно».

Во Франции Бентаму ответил Поль Лапи, вместе с Дюркгеймом в 1898 году организовавший журнал *L'année sociologique*. Лапи решил поспорить о главном: «Индивид может не всегда хотеть счастья; счастливый человек не обязательно совершенный человек»,⁴¹ а целью людей, как бы то ни было, является построение совершенного общества. На пути к нему роль государства заключена в том, чтобы сдерживать людей в их стремлении к порокам. Государственная машина – это наш строгий педагог. При всем этатизме Лапи ставит закон выше государства, точнее сказать, последнее выводится из некой идеальной дефиниции, охраняемое законом. Так государство дедуцируется из однажды данного определения идеального госу-

⁴⁰ Замыслы Бентама претворяли в жизнь профессионалы: Эдвин Чэдвик (Edwin Chadwick) пропагандировал социальную администрацию, возглавляя комиссию по изучению условий работы на фабриках. Результатом стал Фабричный Акт 1833 года. Джордж Гроут (George Grote) и Уолтер Кулсон (Walter Coulson) в 1834-ом г. издали *Поправку к Закону о Бедных*, где говорилось о необходимости увеличить правительственную ответственность относительно неимущих. Джон Робак (John Roebuck) внедрил Бентамизм в национальное образование; Джозеф Юм (Joseph Hume), Сэмюэль Ромилли (Samuel Romilly) и Томас Смит (Thomas Smith) занимались общественным здоровьем. При всем том далеко не все идеи Бентама нашли свое воплощение. Так, предложение передать тюрьмы в частный сектор, чтобы содержать их не за счет налогоплательщиков, реализовано не было. Остался на бумаге и проект знаменитого Паноптикума.

⁴¹ Lapie P. 1899. *La justice par l'état. Etude de morale sociale*, Paris, 30.

дарственного устройства. И все же закон в концепции Лапи не является абсолютom. Есть случаи, когда он может потерять свой трансцендентный статус. Пример: политическая схватка между партиями. Там, где существует проигравшая сторона, «даже справедливый закон кажется несправедливым. Он профанируется имевшим место насилием. Ему подчиняются подобно заключенному миру, готовясь к реваншу. Таким путем закон теряет свое величие (*perd ainsi sa majesté*)». ⁴² Впрочем, не теряет. Если одна партия выиграла у другой, не нарушив закон, то она признает себя побежденной этим законом. Закон не может «казаться несправедливым», если обе партии равным образом принимали участие в его установлении. Но из рассуждений Лапи возникает иная принципиальная сложность. Ни один закон не может удовлетворить желания всех. Поэтому в той или иной форме насилие в социуме неизбежно, ибо в одних границах закон и желание никогда не уместятся полностью. Отсюда пессимизм Прево-Парадоля, критика Ле Пле и Второй Империи. Все политические режимы можно поделить на три: теократический деспотизм, основанный на вере во власть божества; монархический деспотизм, когда верят в избранность отдельной семьи и ее положения над всеми остальными, и деспотизм демократический, гарантирующий общественный порядок и дающий надежду на спасение. Любим обществом движут два принципа – желание и страх, «которыми внешние вещи действуют на нашу душу. Они приносят прямой вред нашей моральной свободе». ⁴³

В иудаизме закон возник как замена нашему зрению; слепцы, им не дано видеть свой исток, но дано знать о его упорядочивающей силе. По ходу истории сам закон обрел божественный статус, под занавес средних веков он стал истинным сыном трансцендентного отца. В природе ли, у людей ли, закон есть закон. Французская революция превратила его в культ, целиком заменив им фигуру короля. С возникновением гражданского общества закон стал «общим местом», то есть способом согласования самых разных интересов. Вопреки всем ожиданиям история продолжает свой путь, социальный человек ее не остановит, не закончит и не выйдет за ее пределы. Это было бы возможно при одном условии: человек должен увидеть, о чем он до сих пор только знал.

discover@free.fr

⁴² Ibid., 56.

⁴³ Prevost-Paradol L.-A. 1868. *La France nouvelle*, Paris, 56.