



**Библиотека  
Московской  
школы  
политических  
исследований**

Библиотека Московской школы  
политических исследований

*Эрнест Геллнер*

Редакционный совет:

А. Н. Мурашев  
В. А. Найшуль  
Е. М. Немировская  
А. М. Салмин  
Ю. П. Сенокосов  
А. Ю. Согомонов  
М. Ю. Урнов

**УСЛОВИЯ СВОБОДЫ**  
**Гражданское общество**  
**и его исторические**  
**соперники**

*Московская  
Школа  
Политических  
Исследований*

2004

ББК 84.4  
Г 31

*Лене и Юре Сенокосовым*

Перевод М.Б. Гнедовского  
Редактор Б. Макаренко  
Дизайн серии А. Бондаренко

*Издание осуществлено при поддержке  
Совместной программы Совета Европы и Европейской Комиссии.*

Часть тиража передается в государственные, муниципальные и публичные библиотеки, а также в университеты Российской Федерации.

### **Геллнер Э.**

Г 31 Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники. (Ernest Gellner. Conditions of Liberty. Civil Society and Its Rivals. Hamilton. London, 1994) – М.: Московская школа политических исследований, 2004. – 240 с.

Эта книга профессора Эрнеста Геллнера (1925—1995), ученого с мировым именем, исследователя мировых цивилизаций, эксперта и вдохновителя Московской школы политических исследований, стала последней в его жизни. Посвященная сложному, противоречивому, вызывающему потоки формальной популистской фразеологии и массу ложных иллюзий феномену гражданского общества, книга стала своего рода интеллектуальным завещанием Э. Геллнера, обращенным и к посткоммунистической России.

Как толкует автор суть и содержание понятия “гражданское общество”? Какую роль в его формировании сыграли культурные, этнические, географические факторы, религиозные философские и идеологические догмы? Почему его предтечами автор считает абсолютные монархии и религиозные верования до исчерпания их созидательного потенциала? В какой степени оно связано с экономическим состоянием общества? На чем, наконец, основаны афористичные определения гражданского общества, где “свобода дана даже боязливым или рассеянным”, где можно “зарабатывать деньги, не имея власти или не имея с ней дела”, где “добродетель свободно исповедуется взрослыми и ответственными индивидами”?

Написанная десять лет назад мудрая новаторская книга предвосхитила многие тенденции и события в современном мировом сообществе.

ISBN 5-93895-057-0

**ББК 84.4**

© Геллнер Э., 1994  
© Московская школа  
политических исследований, 2004  
© Перевод М.Б. Гнедовского, 1995

ISBN 5-93895-057-0

## Оглавление

В период работы над этой книгой я получал финансовую поддержку от Совета по экономическим и социальным исследованиям, а также от Фонда Наффилд, и хочу выразить признательность сэру Дугласу Гаагу (который в то время был председателем Совета) и мисс Патриции Томас, помощнику директора Фонда. Их помощь имела для меня большое значение.

Я начинал работать над этой книгой еще будучи сотрудником факультета социальной антропологии Кембриджского университета и чрезвычайно признателен за помощь очень многим сотрудникам факультета, но хочу выразить особую благодарность Мэри Мак-Гинли, Маргарет Стори и Хэмфри Хинтону.

Заканчивая эту книгу, я работал в Центре по изучению национализма Центральноевропейского университета в Праге. Здесь мне также помогало множество людей, но я хочу особо отметить Робина Касслинга, Власту Хиртову и Монику Поспишилову. Гей Вулвен была замечательным редактором, и ей серьезно помогли Бела Кунха и Кейт Тэйлор. Венди Фитцпатрик помог считывать верстку. Я также признателен руководителям Центральноевропейского университета Иржи Музилю, Энн Лонсдейл, Джорджу Соросу, Альфу Степану и Клер Уоллес, которые помогли создать условия, необходимые для этой работы. Кроме университетских коллег, я многим обязан Джону Холлу и Яну Ярве. Все недостатки и промахи этой книги – целиком на моей собственной совести.

Эрнест Геллнер  
*Центр по изучению национализма  
Центральноевропейского университета  
Прага  
Июнь 1994 года*

1. Рождение лозунга.....	9
2. Соседи .....	23
3. Ислам .....	25
4. Крах марксизма .....	41
5. Успешная <i>Умма</i> .....	56
6. О различии двух авраамических религий.....	63
7. Гражданское общество замыкает круг .....	66
8. Адам Фергюсон .....	75
9. Запад есть Запад, Восток есть Восток .....	97
10. Политическая централизация и экономическая децентрализация .....	104
11. Идеологический плюрализм и либеральное двомыслие, или Конец одной просветительской иллюзии .....	111
12. Модульный человек .....	115
13. Модульный человек является националистом .....	122
14. Друг или враг? .....	129
15. Часовые пояса Европы .....	133
16. Многообразие националистического опыта .....	139
17. Еще раз о четвертом часовом поясе .....	145
18. Об “атомизации” общества .....	149
19. Конец этического строя .....	158
20. Из-под обломков командно-административной системы.....	166
21. Определение социализма.....	171

22. Новое позитивное определение .....	186
23. На пути к желанному нечестивому союзу .....	193
24. Демократия или гражданское общество?.....	206
25. Исторический обзор .....	213
26. Перспективы .....	220
27. Внутренние проблемы.....	224
28. Границы возможностей .....	228
29. Обоснование?.....	235

## 1. Рождение лозунга

В последние десятилетия мы стали свидетелями рождения (или возрождения) идеала гражданского общества. Прежде понятие гражданского общества занимало разве что историков философии, интересующихся, например, Локком или Гегелем. Оно не вызывало широкого резонанса, не будило живого отклика. Наоборот, казалось, что понятие это покрыто пылью. И вдруг его извлекли почти что из небытия, очистили и превратили в сияющую, надраенную до блеска эмблему.

В таком внезапном превращении нет никакой особенной тайны. Просто состояние общества, определяемое этим понятием, приобрело сегодня необыкновенную ценность, наполнилось актуальным политическим содержанием. До сих пор во многих (и весьма обширных) частях нашего мира не существует того, что обозначается этим термином. Это вопиющее отсутствие стало со временем вполне ощутимым, и его начали воспринимать как болезненную, щемящую пустоту. Наиболее остро это проявилось в тех обществах, где все стороны жизни были строго централизованы, где существовала единая политическая, экономическая и идеологическая иерархия, не допускавшая никакого соперничества, и где единственная точка зрения служила мерилom истины и правоты небольшой группы людей. В итоге эти общества пребывали в разобщенном, атомизированном состоянии, а все, кто выражал несогласие с общепринятой точкой зрения, расценивались как еретики или (если воспользоваться терминологией современной идеократии) как “враги народа”.

Общества этого типа возникли под влиянием и в результате осуществления идей марксизма, суть которого можно

выразить формулой: гражданское общество – это обман. Многообразие институтов, которые противостоят государству, уравнивают его и в то же время находятся под контролем и покровительством государства, является, с марксистских позиций, не более чем фасадом, скрывающим отношения злостного угнетения и насилия. Более того, этот фасад способствует усилению угнетения, ибо составляющие его институты изображаются как доброкачественные, нейтральные или Богом данные, а на самом деле являются органами принуждения. Марксизм берется разоблачить обе стороны, участвующие в этом обмане: и государство, защищающее гражданское общество, и само гражданское общество, которое составляет противовес государству. То и другое чересчур громоздко, избыточно, лицемерно и заслуживает самого решительного осуждения.

Все это нагромождение, с точки зрения марксизма, совершенно излишне, ибо, как только удастся покончить с эксплуатацией, возникнет такой социальный строй, при котором необходимость в принуждении исчезнет сама собой. Государство вызвано к жизни патологическим внутренним делением общества, и, следовательно, преодолев это деление, можно сделать государство ненужным. А коль скоро отпадет в нем нужда, то и институты, призванные уравнивать эту главную упорядочивающую инстанцию, окажутся бессмысленными, неуместными.

С этой точки зрения вся совокупность идей, соотносимых с понятием гражданского общества, приобретает оттенок необязательности и фальши. Ведь мы знаем, что возможен гармоничный социальный строй, свободный от угнетения и эксплуатации. У нас есть формула, позволяющая его построить. Появление этого строя стоит на повестке дня истории и будет обеспечено как внутренней логикой развития событий, так и несгибаемой волей квази-религиозного ордена, целиком посвятившего себя его созданию.

В действительности опыт обществ, которые попытались практически осуществить эту точку зрения, со всей очевидностью показал полную ее несостоятельность. Правда, на первой волне либерализации, прокатившейся в коммунистических странах после смерти Сталина и в пе-

риод хрущевской “оттепели”, вера в возможность построения гармоничного общества была все еще очень сильна и речь шла только о том, чтобы восстановить чистоту этой веры, освободив ее от “искажений”. Считалось, что первоначальная идея верна, просто ее осуществление пошло по неправильному пути. Если и существовал какой-то лозунг, направлявший в марксистских обществах реформы того периода, то таким лозунгом было “отчуждение”. На этом же были сфокусированы и усилия тех западных интеллектуалов, которые стремились обновить и освежить учение Маркса, представив его прежде всего как особую моральную доктрину. Чтобы переформулировать марксизм, передвинув акцент со сциентистских на моральные стороны этого учения, получив таким образом возможность оценивать и корректировать неверные попытки его практического осуществления (почему-то прежде об этой опасности никто всерьез не задумывался), вспомнили ранние работы Маркса, включая те их фрагменты, которых он впоследствии стыдился и никогда не публиковал. В результате нравственная нота зазвучала в марксизме даже с большей силой, чем его претензии на научность. Но по-прежнему сохранялось убеждение, что коммунизм практически осуществим, эффективен и (если только удастся избежать “искажений”) нравственно безукоризнен.

К моменту наступления – при Горбачеве – второго периода либерализации от этих двух иллюзий не осталось и следа. Причина — отставание в технической области. Что же касается нравственного превосходства социализма, то, как это ни странно, убогая, хотя и относительно мягкая брежневская эпоха подорвала веру в идеалы гораздо сильнее, чем пронизавший все общество тотальный, непредсказуемый и в высшей степени разрушительный сталинский террор, который, по крайней мере, можно было воспринимать как ледящее душу драматическое предвестие рождения нового общества, пришествия нового человека. Почему-то казалось естественным, что наступление новой эры должно быть освящено таким количеством пролитой крови. Но убожество и разруха не предвещали ничего, кроме, может быть, еще большего упадка. Можно жить посреди всеобщей разрухи, особенно если ответст-

венный за нее режим относительно терпим к тем, кто не возражает и не восстает против него открыто, хотя вряд ли можно усматривать в такой жизни проблески наступающей зари человечества.

В такой ситуации понадобился новый идеал или, по крайней мере, новый лозунг, который можно было бы противопоставить всем прежним. Этот лозунг – довольно естественно – и был найден в идее гражданского общества, то есть институционального и идеологического плюрализма, препятствующего установлению монополии власти и истины и уравнивающего центральные институты, которые, будучи необходимыми, вместе с тем заключают в себе опасность создания такой монополии. Все известные попытки практического применения марксизма приводили к установлению режима, основанного на объединении культов Цезаря, Папы и Мамоны, то есть на практически полном слиянии политической, идеологической и экономической иерархий. Государственные, церковно-партийные и хозяйственные чиновники являлись частью одной номенклатуры. Все сколько-нибудь важные решения были монополизированы единой и единственной иерархией, имевшей вполне однозначную вершину. Автономия отдельных ее частей, консультации, избирательные процедуры и прочее – все это был чистый театр, и все об этом прекрасно знали. Такая тенденция была особенно ярко выражена в российском обществе, которое еще до появления в нем марксизма было в значительной мере цезарепапистским. Развитие марксизма на почве, подготовленной византийским богословием и традициями, привело к поистине чудовищным результатам. Современные административные и коммуникационные технологии одновременно упростили задачи экономической централизации и сделали ее последствия гораздо более катастрофическими, чем в прежние времена, когда российские деревни были весной и осенью отделены от всего мира заслоном из непролазной грязи, с помощью которой сама природа делала то, чего не могла сделать людская воля, – ограничивала возможности самодержавия. Современные технологии, поставленные на службу цезарепапизму, не блистали экономической эффективностью, однако они придали прежде-

му авторитаризму совершенно новое качество, превратившее его в тоталитаризм.

К началу 1980 годов (если не раньше) последствия такой системы были очевидны уже для всех. В экономическом плане она просто никуда не годилась, и потому Советский Союз безнадежно проиграл гонку как в потребительской, так и в военной области. Наличие крестьянства и рабочего класса, безусловно предпочитающих (как показал русский экономист Чайнов) производительности стабильность, само по себе ставило страну в невыгодное положение. Однако, благодаря слиянию всех иерархий, то же качество приобрела и бюрократия, которая, вместо того, чтобы заботиться об эффективности, стала, ничем не рискуя, играть в политические игры. Чиновники разных уровней были, несомненно, более сосредоточены на своей позиции в тех или иных структурах, чем на повышении технической эффективности, которая не приносила им выигранных очков и даже напротив была чревата штрафными санкциями. Они гораздо быстрее овладевали навыком фабрикации плановых показателей, чем искусством реального повышения продуктивности производства. Чрезмерная продуктивность вызывает сбой в производстве и потому человек, который ее добивается, рискует потерять репутацию саботажника.

В то же время система вела к разобщению, атомизации общества, где каждый (буквально каждый!) филателистический клуб действовал под политическим надзором. Поэтому система ни в малейшей степени не способствовала созданию нового общественного человека, – с появлением которого связывали свои надежды марксисты, – свободного от эгоизма, жадности, потребительского фетишизма и духа соперничества. Наоборот, она порождала аморальных, циничных индивидуалистов (не имевших при этом выбора), изощренных в лицемерии и соблюдении политического декорума, но не способных к эффективной и конструктивной деятельности. В такой ситуации понятие гражданского общества, которое марксизм объявлял обманом и ложью, неожиданно приобрело черты ностальгической и желанной цели. Пыльный термин, извлеченный из закромов политической теории, из старых, невнятных,

давно и справедливо забытых диспутов, вдруг возродился, зазвучал, наполнился новым смыслом, способным вызывать энтузиазм и стимулировать действие.

Что же скрывается за этим термином?

Наиболее простое, непосредственное, интуитивно очевидное и вместе с тем вполне осмысленное определение заключается в том, что гражданское общество – это совокупность различных неправительственных институтов, достаточно сильных, чтобы служить противовесом государству и, не мешая ему, выполнять роль миротворца и арбитра между основными группами интересов, сдерживать его стремление к доминированию и атомизации остального общества.

Это определение передает идею, заключенную в данном термине, и в то же время объясняет его нынешнюю привлекательность. Тем не менее, оно страдает существенным недостатком. Его можно считать безукоризненным в тех пределах, которые оно очерчивает, но сами эти пределы являются довольно спорными. Коротко говоря, это определение заставляет нас включать в понятие гражданского общества многие формы социального порядка, которые вообще-то не устраивают. На протяжении своей истории человечество не всегда страдало от деспотизма. Да, деспотизм встречается в истории часто – чаще, может быть, чем его отсутствие, – но все же не везде и не во все времена. Существует довольно много примеров обществ, свободных от угнетения этого рода.

Установление деспотизма – дело, в общем, довольно сложное. До недавнего времени у государств нередко просто не было средств, позволяющих подавлять общества, которые они контролируют, устанавливая над ними безраздельное господство. Они были заинтересованы в получении по возможности максимальной доли прибавочного продукта и в повиновении граждан, но зачастую лучший путь для достижения этих целей состоял в том, чтобы предоставить местным сообществам самоуправление, обявав их – под угрозой наказания – поставлять продукцию или рабочую силу. В благоприятных обстоятельствах, скажем, в условиях кочевого образа жизни или жизни в горной местности, общины могли пользоваться даже полной незави-

симостью, успешно сопротивляясь попыткам обложить их той или иной данью. Однако в земледельческом мире власть обычно была сосредоточена в каком-то одном центре, который (говоря современным языком) осуществлял политику угнетения.

Логика взаимного устранения претендующих на власть субъектов – до тех пор пока из них не останется только один – успешно действует во многих достаточно распространенных ситуациях, например в долинах рек. Если побежденным некуда бежать (скажем, потому что их выживание зависит от клочка земли, который не захватишь с собой), их можно разоружить и заставить повиноваться. Так происходит концентрация власти и набирает силу эксплуатация. Однако это возможно не во всяких условиях. Поэтому, хотя в традиционном аграрном мире преобладающей формой государственности является монархия, здесь нередко можно встретить и хорошо организованные, самоуправляемые и полностью или частично независимые локальные общины.

Для поддержания внутренней слаженности, дисциплины и солидарности в такого рода сообществах существует обычно строгий и развитый ритуал, с помощью которого закрепляются социальные роли и обязательства. Эти роли определяются, как правило, в терминах кровного родства и часто в самом деле распределяются по этому принципу. Таким образом, политические, экономические, ритуальные и любые иные обязанности задаются все вместе, нанизываются на идиому родства как на один общий стержень. Благодаря этому все они чрезвычайно усиливаются, ибо невозможно пренебречь каким-нибудь одним обязательством, не поставив под угрозу всю систему родственных отношений. Ценой такого ужесточения обязательств является, разумеется, ритуализация всех сторон жизни сообщества, затрудняющая возникновение в нем нововведений, будь то технических или каких-то иных. Наглядность и значимость социальных взаимоотношений подкрепляется множеством незначительных ритуальных напоминаний (подобно тому, как дисциплина в армии поддерживается с помощью требования неукоснительно исполнять мелкие правила), а следовательно и провинностей, проистекающих из их наруше-



ния, которые становятся тяжелым ярмом для каждого индивида и заставляют его испытывать постоянный трепет перед социальным порядком в целом. Каждый шаг в таком обществе сопряжен с опасностью совершить какую-нибудь ошибку, и каждый его член в чем-нибудь да виноват перед обществом. Ощущая свою уязвимость, – во искупление неизбежных будущих прегрешений, – он стремится завоевать доверие тех, кто стоит с ним рядом или выше него в иерархии. Отведенная ему роль стабильна, неизменна и зафиксирована в ритуальной аранжировке. Она пускает глубокие корни в душе человека и в то же время находит выражение во множестве внешних проявлений, пронизывающих все стороны жизни сообщества. Роль обеспечивает каждому члену сообщества надежную идентичность, но не оставляет ему никакого выбора. Он твердо знает, кто он таков и чего от него ожидают другие, и практически не имеет возможности идентифицировать себя как-то иначе.

Таким образом, житель традиционного общества может выйти из-под тирании короля, но попадет при этом под тиранию своих родных и близких, под диктат ритуала. Основанная на отношениях кровного родства, оркестрованная с помощью ритуала, требовательная, суровая, охватывающая все стороны жизни система “античного города” (в том смысле, который вкладывает в этот термин Фюстель де Куланж\*<sup>1</sup>) действительно позволяет, хотя бы на время, избежать тиранической централизации, но – только ценой создания жестко нормированного культурного пространства, которое современному человеку показалось бы невыносимо тесным и душным. Грубо говоря, в соответствии с общим социологическим законом аграрного общества, человек находится под властью либо короля, либо своей родни, хотя нередко он оказывается под той и другой властью одновременно. Как правило, короли управляют обществом через посредство местных сообществ и институтов. В этом случае институты на местах поддерживают тирана, сидящего в центре, а он в свою очередь оказывает им покровительство.

\* Фюстель де Куланж, Нюма Дени (1830–1889) — французский историк. — Здесь и далее звездочками обозначены примечания переводчика.

Итак, чтобы эффективно определить гражданское общество, мы должны, прежде всего, отграничить его от явления, которое может казаться привлекательным или отталкивающим (скорее всего, тем и другим), но безусловно имеет принципиально иную природу, – от сегментарного сообщества, избегающего тирании центра путем превращения индивида в неотъемлемую составную часть жестко нормированной социальной единицы. Это явление вызывает у романтиков ностальгию, у современных индивидуалистов – отвращение. Для нас в данном случае важно другое: какие бы оно ни будило чувства, оно весьма и весьма существенно отличается от гражданского общества, хотя и удовлетворяет приведенному выше и на первый взгляд правдоподобному определению. Действительно, и плюрализм, и сопротивление давлению центра здесь налицо, однако такое сообщество предоставляет своим членам совсем не тот род свободы, который *мы* ожидаем и требуем от гражданского общества.

Пожалуй, наиболее убедительно и последовательно провел это разграничение Фюстель де Куланж в своей книге “Античный город”. Его цель состояла в том, чтобы вывести из заблуждения своих соотечественников, которые одно время были преисполнены решимости развивать свободу во французском обществе, опираясь на прецеденты, якобы существовавшие в древности. Но это, утверждает Фюстель, чистой воды недоразумение. “Представление, которое мы составили себе о Греции и Риме, часто смущает умы нашего поколения. Не зная как следует, какими были институты античного города, мы мечтаем о том, чтобы возродить их у себя. Существует иллюзия, будто древние наслаждались свободами, – иллюзия, из-за которой в наши дни свобода поставлена под угрозу”<sup>2</sup>. Таким образом, пытаясь излечить своих сограждан от иллюзий, Фюстель стремился оградить общество от опасности, скрытой в неправильном понимании свободы. Еще раньше такую попытку предпринял Бенджамен Констан\*<sup>3</sup>. Он утверждал, что в античном обществе не было индивидуальной свободы (даже в тех

\* Констан де Ребек, Бенжамен Анри (1767–1830) – французский писатель, публицист, политический деятель.

случаях, когда города были свободны от власти тиранов или от иноземного господства). Однако Констан не увидел (по крайней мере, он не говорит об этом прямо) значения социальных групп и ритуала как механизмов закрепощения личности. Поэтому его вряд ли можно считать предтечей дюркгеймовской социологической и антропологической традиции, а следовательно и понимания общества, которое, будучи плюралистичным, тем не менее весьма далеко отстоит от *нашего* гражданского общества.

Сегментированное сообщество представляет собой важную форму социальной организации, но оно принципиально отличается и от централизованной тирании, и от гражданского общества. Чего еще не смог сделать Констан, так это разграничить понятия “позитивной” и “негативной” свободы. Особенность античного города не столько в том, что он предпочитал позитивную свободу (то есть самореализацию) негативной (то есть отсутствию внешних ограничений), сколько в невозможности различить в его структуре саму эту оппозицию. Он вменяет индивиду определенную идентичность, в рамках которой тот может реализовать себя, а может и нет. Однако современное понимание свободы предполагает, что идентичность не предписывается человеку, а появляется в результате выбора.

Может быть, опасность смешения понятий современной и античной свободы в наши дни не так уж и велика, ибо в риторике недавних обращений к концепции гражданского общества найдется не много (или вообще не найдется) призывов, которые звучали в Древней Греции или Древнем Риме. Бастующие докеры Гданьска или шахтеры Донецка не цитируют в своих воззваниях ни Перикла, ни Плутарха. Тем не менее, чтобы преодолеть неоправданную широту и многозначность приведенного определения, необходимо ясно понять, что означает *сегодня* идеал гражданского общества, и чем оно отличается от любого другого плюралистического общества, институты которого уравнивают государство. Пока мы используем интуитивное представление о гражданском обществе, которое уже включено в современный контекст и, следовательно, предполагает неявное исключение античного плюрализма, мы не гарантированы от опасности ошибочного смешения

понятий, ибо формальное определение все же предусматривает тот и другой случай. Причем такое смешение является не только теоретически ошибочным, но может иметь и практические последствия. И даже если эти последствия будут отличаться от тех, что были вызваны ошибками современников и предшественников Фюстеля, все равно значение их может оказаться огромно.

Фюстель весьма недвусмысленно отвечает на вопрос, насколько свобода жителя античного города соответствует современным представлениям о свободе. “Город объединяла религиозная идея, и он был устроен по принципу Церкви. В этом была его сила, отсюда происходила его власть и его абсолютное владычество над жителями. В обществе, основанном на принципах подобного рода, нет места свободе личности. Во всех случаях, и без каких бы то ни было исключений, гражданин подчинялся городу... Частная жизнь просто не могла существовать ввиду всевластия государства... Оно же осуществляло свою тиранию и по большому счету, и в мелочах...”<sup>4</sup>. Как стремится показать Фюстель, такого рода децентрализованное, но обладавшее жесткой социальной структурой общество не может, несмотря на его политический плюрализм, удовлетворить существующую в современном мире тягу к гражданскому обществу. В конце концов на смену ему пришел новый строй, который, благодаря христианской идее разделения религии и государства, сделал мыслимой свободу личности. В этом смысле Фюстель является не только предшественником таких авторов, как Л. Дюмон<sup>5</sup>, прослеживающих религиозные корни западного индивидуализма, но также одним из первых, кто совершенно ясно понял и сформулировал принципы функционирования общества, названного впоследствии “сегментированным”. Он весьма подробно описал процесс исчезновения одной генерации таких обществ – тех, которые относятся к классической античности. В действительности они не исчезли с лица земли, и даже в Средиземноморье история их на этом отнюдь не закончилась. Общества этого типа принадлежат к породе стойких растений, и уже только поэтому заслуживают пристального внимания.

Идеи Фюстеля послужили отправной точкой для многих исследователей (позднее их стали называть социальными

антропологами), которые стремились понять общества описанного им типа, существовавшие, как выяснилось, не только в античном мире. Например, Эмиль Маскерей обнаружил настоящий живой “античный город”, скрывающийся под маской мусульманства в Берберских холмах Алжира<sup>6</sup>. По какой-то причине (которую, кстати, было бы любопытно выяснить) парижская звезда первой величины Фюстель и скромный провинциал Маскерей в упор и почти полностью не замечали один другого, хотя они заведомо не могли не знать друг о друге и пути их пересекались. Во всяком случае, трехчастная схема эволюции берберских сообществ в Алжире, которую мы находим у Маскерей, буквально воспроизводит такую же схему, предложенную Фюстелем для описания античных городов Средиземноморья. Что же заставляло этих людей избегать друг друга – политические или академические мотивы? Уже в наши дни американский исследователь Роберт Леви вновь использовал идеи Фюстеля (напрямую, а не через Дюркгейма\*, как это делают гораздо чаще) в ходе изучения весьма необычных и с давних пор урбанизированных поселений непальских неваров. Коротко изложив разработанные Фюстелем представления о структуре сегментированного общества и указав, каким образом и на каких уровнях конкретные божеества и обряды цементируют социальную структуру сегментов, Леви замечает: “Нарисованный Фюстелем портрет общества выражает глубоко укоренившийся миф о земном рае, принявшем облик упорядоченных и основанных на семейных связях сообществ, которые предшествуют более масштабной, безличной и бесконфликтной государственной организации”<sup>7</sup>. Что ж, не исключено, что работы Фюстеля были использованы для упрочения такого мифа, однако мы имели возможность убедиться, что сам Фюстель приложил все усилия к тому, чтобы разоблачить более ранний миф об античном городе как предвестии Французской революции и ее идеалов.

Итак, в действительности мы имеем дело с обществами по крайней мере трех типов (хотя далее нам придется рас-

\* Дюркгейм, Эмиль (1858—1917) – французский социолог-позитивист, основатель французской социологической школы.

смотреть и другие возможности). Существуют сегментированные сообщества, пронизанные ритуалами и отношениями родства, избавленные, быть может, от централизованной тирании и все-таки не свободные в нынешнем смысле этого слова. С другой стороны, существует централизация, стирающая в порошок все институты и сообщества второго уровня, ритуализованные или нет. Наконец, существует третья возможность (которую мы стремимся определить и с которой связываем свои надежды), исключаящая и удушливый коммунизм, и централизованный авторитаризм. Именно *такой* тип социальной организации правомерно называть гражданским обществом, и он интересует нас прежде всего.

Чтобы выработать правильное определение гражданского общества, необходимо учесть, что оно задано по меньшей мере двумя рядами противопоставлений и не сводится к простой бинарной оппозиции плюрализма и моноцентризма. Нам еще только предстоит по-настоящему понять это явление, которое, как вдруг выяснилось, мы чрезвычайно ценим. Для жителей Западного мира оно долгое время было (а для многих и до сих пор остается) чем-то само собой разумеющимся, неким нормальным, естественным условием человеческого существования. Для жителей восточных стран, которые были начисто его лишены, оно оказалось еще более желанным, особенно после того как окончательно рухнула вера, провозглашавшая его обманом и ложью. Теперь нам всем надлежит узнать, что же представляет собой то, что мы так любим и ценим. И единственный путь, позволяющий это сделать, это последовательное рассмотрение всех альтернатив гражданского общества, существовавших в истории<sup>8</sup>.

## Примечания

<sup>1</sup> Fustel de Coulanges, *La Cite Antique*. Paris, 1864. Вновь издано: Paris, 1967.

<sup>2</sup> *ibid.*, p.2.

<sup>3</sup> “Liberty of the Ancients compared with that of the Moderns”, in: *Benjamin Constant, Political Writings*, B.Fontana (ed.), Cambridge, 1988, pp. 308—329.

<sup>4</sup> Fustel de Coulanges, op. cit, p. 265.

<sup>5</sup> См.: Louis Dumont, *From Mandeville to Marx*, Chicago, 1977.

<sup>6</sup> Emile Masqueray, *Formation des cites chez les populations sedentaires de l'Algerie*, Paris, 1886. Вновь издано: Edisud, Aix-en-Provence, 1983, F.Colonna (ed.).

<sup>7</sup> Robert I. Levy, *Mesocosm*, Berkley, 1990, p. 21.

<sup>8</sup> Есть блестящий обзор, в котором рассматриваются высказывания и работы Джона Кини, Эндрю Арато, Пьера Резавало, Жака Рупника, Адама Михника, Элмса Хэнкисса и др., относящиеся к гражданскому обществу (см. в: Krishnan Kumar, "Civil Society; an inquiry into the usefulness of an historical term", in *The British Journal of Sociology*, vol. 44, no. 3, September 1993). См также: Dominique Colas, "Le Glaive et le Fleau, Genealogie du Fanatisme et de la Societe Civile", Grasset (ed.), 1992; *Civil Society and the State: New European Perspectives*, John Keane (ed.) London, 1988; *Market Economy and Civil Society in Hungary*, C.M.Hann (ed.), London, 1990.

## 2. Соседи

Феномен гражданского общества существует в странах североатлантического региона. Они живут по его законам по крайней мере с 1945 года, не отдавая – или почти не отдавая – себе в этом отчета. Просто смешно, насколько очевидным считается это условие во многих современных социальных теориях, где с самого начала постулировано существование свободного индивида, который не связан социальными или религиозными ограничениями, сам выбирает себе цели и, по договоренности с согражданами, устанавливает тот или иной социальный строй. Тем самым наличие гражданского общества рассматривается как непереносимое условие всякого человеческого существования! В основе такого допущения лежит вполне определенное видение и понимание человека, которое, в свою очередь, является наивным обобщением черт "жителя" гражданского общества. Однако этого счастливица никак нельзя приравнять к *человеку как таковому*, ибо он существенно и во многих чертах отличается от обитателей обществ, относящихся к другим типам.

Лишь в последние двадцать лет, после того как страны Восточной Европы открыли для себя этот идеал, жители либеральных государств, расположенных по обе стороны Северной Атлантики, поняли, чем они в действительности обладают и что должны хранить как зеницу ока. Им напомнили об этом восточноевропейцы, которые нашли термин, чтобы обозначить то, чего в действительности у них нет. Но коль скоро мы теперь это знаем, мы должны также понимать, что наша либеральная цивилизация граничит на востоке и юго-востоке с иными обществами, относящимися к двум совершенно различным типам.

Время от времени с каждым из этих соседей возникают серьезные трения. Иногда это случается одновремен-

но. В 1956 году Запад, будучи озабочен опасностью – реальной или мнимой, – исходившей от Насера, позволил себе посмотреть сквозь пальцы на факт подавления свободы в Венгрии. (Впрочем, не очень ясно, что мог бы тогда сделать Запад, будь у него другие приоритеты.) Зато в 1990 году, благодаря резкому улучшению отношений с северо-восточными соседями, Западу удалось добиться гораздо больших успехов на Ближнем Востоке, чем это было в 1956 году. В отличие от Насера, Саддам не имел возможности сыграть на обострении внутриевропейской конфронтации, которая совпала бы по времени с его агрессивным демаршем.

Как стало совершенно очевидно к концу 1980 годов, марксистский мир, с одной стороны, почти полностью разуверился в своей пресловутой доктрине, а с другой – стал испытывать неодолимую тягу к установлению у себя гражданского общества. Это и привело в конечном счете к его распаду. Но в результате именно в этом регионе родился (или возродился) соответствующий идеал, прозвучал лозунг, наполненный новым и животрепещущим смыслом. В то же самое время мусульманский мир продемонстрировал потрясающую живучесть своей формальной религии и весьма слабое (это в лучшем случае) тяготение к гражданскому обществу, отсутствие которого не вызывает здесь ни возмущения, ни даже особого общественного интереса. Исламские государства, построенные на отношениях протекционизма и жестокой зависимости, на принципе “победителя не судят”, воспринимаются их жителями как нечто естественное, само собой разумеющееся.

Так или иначе, в этих регионах мы сталкиваемся (или сталкивались) с вопиющим отсутствием гражданского общества. Но если в одном случае можно констатировать чрезвычайно сильное к нему тяготение, удовлетворить которое мешает пока только неспособность создать соответствующие экономические условия, то в другом – такого стремления почти вовсе нет.

Всякая вещь лучше всего познается через свою противоположность. Здесь же перед нами открываются сразу две ситуации, которые, каждая по-своему, противостоят феномену гражданского общества. Рассмотрим их поочередно, а затем суммируем то, что нам удалось узнать.

### 3. Ислам

Ислам занимает совершенно особое место в ряду мировых цивилизаций или религий. Около четырех столетий тому назад, когда ушла в прошлое эпоха Средневековья, в Старом Свете было четыре развитых цивилизации, имевших каждая свою письменность и свою религию (или группу религий). С тех пор в ходе драматического исторического развития три из них претерпели несомненную (хотя не полную и не одинаковую) секуляризацию. В целом это подтверждает распространенный социологический тезис, что в индустриальном обществе (или в обществе, ступившем на путь индустриализации) религия в значительной мере теряет власть над людьми. Разумеется, секуляризация происходит в разных местах по-разному, с различной интенсивностью, а порой возникают течения, вовсе идущие с ней вразрез. Но все же такая тенденция существует, и этот факт вряд ли вызывает у кого-то сомнения.

Однако есть одно очевидное исключение – исламский мир. В странах, где ислам является основной религией, его власть над людьми за последние сто лет отнюдь не уменьшилась, а в некоторых отношениях даже окрепла. Более того, эта власть не ограничена какими-то отдельными слоями общества. Нельзя сказать, например, что вера по-прежнему крепка у представителей низших классов, или сельского населения, или женщин. Нет, и правящие классы, и культурная элита, и жители больших городов – все они находятся под властью религии совершенно в такой же степени, что и менее привилегированные слои населения. При этом религия одинаково сильна как в странах с традиционалистским режимом, так и в странах, избравших стезю радикальных социальных экспериментов.

Этот феномен был замечен на Западе лишь в результате иранской революции, которая стала наиболее драматичным (хотя, быть может, и не самым типичным) его проявлением. Сегодня его нередко определяют как “фундаментализм”, хотя этот термин несколько сбивает с толку. На Западе “фундаменталистами” называют тех, кто защищает все традиционное, в первую очередь религиозную доктрину, “охраняя ее от каких бы то ни было интерпретаций – метафорических, символических, социальных, функциональных и т.д., – представляющих собой попытки смягчить ее и приспособить к обстоятельствам современной духовной жизни. Фундаментализм, распространенный в мусульманском мире, тоже выступает против “разбавления” и выхолащивания религиозной доктрины. Но не на этом сосредоточена его основная активность. Главной областью, в которой он дает о себе знать, является проходящая внутри самого ислама граница между высокой и массовой, или низовой, культурой. Да, фундаментализм безусловно ополчается и на безверие, и на любые попытки по-новому интерпретировать доктрину, но в первую очередь он озабочен борьбой со всякого рода простонародными искажениями ислама, с необоснованными предсудками и незаконными ритуальными дополнениями.

Уходящее корнями в историю противостояние высокого и низового ислама позволяет не только описать, но и объяснить исключительную жизнеспособность этой религии. Рассмотрим для начала роль, которую играли эти две ипостаси ислама в традиционном мусульманском обществе, то есть в обществе, еще не испытывавшем на себе мощного воздействия Запада, распространявшегося, начиная с XVIII века, в различных регионах в разное время.

Формально говоря, в исламе нет духовенства. Церковь в нем не отделена официально от общества, так же как не отделена она и от государства. В отличие от других цивилизаций здесь нет такого центра, который бы сохранял, поддерживал и сообщал человеку Идеал – будь то в политической или религиозной сфере. Если кто-нибудь и выступает в этой роли на практике, то это ученые, книжники, своего рода богословы-законники – *улемы*. Но они не образуют отдельной священной касты или страты. Все, на

что они претендуют, это ученость, знание зафиксированного в текстах идеала (закона) и вытекающая отсюда готовность воплощать и применять этот идеал на практике. Что же касается представителей политической власти, то следование священному закону возлагается на них как обязанность, но они не рассматриваются при этом сами по себе ни как проводники этого закона, ни тем более как его творцы. Как и все остальные люди, они должны *соблюдать* закон, не будучи ни его источником, ни нормой.

Для всякой религии, основанной на священном тексте, чрезвычайно важна вера в возможность передать божественное послание человечеству буквально — на письме. Это тем более важно, если религия рассматривает божественную истину не только как сообщение о природе мира, но также (и прежде всего) как закон жизни человека и общества. Как заметил востоковед Майкл Кук, ислам соединяет в себе теоцентризм христианства с законничеством иудаизма. Результатом такого соединения становится проект общественного устройства, который оказывается заведомо выше всякой, в том числе политической, власти. В тех случаях, когда трансцендентальный Закон не может быть извлечен из первоначального — неизбежно ограниченного — Учения, его следует искать в трудах знатоков и толкователей священного текста, а также в Предании, которое обычно возводится к самому Пророку, к суждениям и поступкам Его и Его Спутников. Из этих составляющих складывается нормативная модель, которая соотносима с текстами, включающими само учение и комментарии к нему, но не с субъектами политической власти. При этом значение, придаваемое письменным источникам, неизбежно повышает социальный статус людей, владеющих грамотой, — ученых, книжников. Таким образом, задолго до того, как были сформулированы современные идеалы разделения властей и конституции, они уже присутствовали – в религиозной версии – в исламе. Действительно, законодательство было отделено от исполнителей, ибо оно заведомо относилось к сфере божественного, а сама догма выступала, прежде всего, как основной закон жизни общества, его Конституция.

Поскольку ученые происходили, как правило, из городской купеческой среды, религиозная доктрина, которую

они разрабатывали, была пуританской, трезвой, уравни- тельной и не оставляла места для экстатических прояв- лений. Это была религия, сфокусированная на священном тексте и ориентированная на нормотворчество. Вероятно, такой стиль исповедания веры соответствовал темпера- менту ученых, людей знания. Вероятно также, что на него были спроецированы ценности, укорененные в образе жизни породившей его городской буржуазии.

Как бы то ни было, такой религиозный стиль в значи- тельной степени (или вовсе) *не отвечал* естественным на- клонностям и запросам иных, и весьма обширных, слоев общества. В частности, он шел вразрез со вкусами и по- требностями сельского населения, которое до недавнего времени было в основном организовано в локальные само- управляемые родоплеменные сообщества. Эти сельские жители в большинстве своем были неграмотны и не имели ни желания, ни возможности посвящать свободное время изучению богословия или юриспруденции. В чем они дей- ствительно нуждались, так это в специалистах, которые могли бы поддерживать и совершать периодические риту- алы, скрепляющие целостность базовых элементов социу- ма – локальных сообществ, обеспечивая таким образом стабильность и безопасность. Иными словами, им нужна была религия по Дюркгейму, способная обозначить вре- менные и пространственные вехи существования социума. И если не было священнослужителей, готовых создавать такую “разметку”, тогда их надо было придумать. Именно это и происходило в действительности.

Наиболее характерным для сельского ислама институ- том был культ святых, который, однако, существенно отли- чался от аналогичных культов, распространенных, скажем, на католическом побережье Средиземноморья. Исламские святые были не столько фигурами, которых почитали за их давно минувшие деяния и использовали для связи с миром иным, сколько (и в первую очередь) – *живыми* персонажа- ми, совершающими службу лично, здесь и теперь. В като- лицизме можно обращаться к умершим святым через живу- щих священников. В народном исламе святые пребывают (или пребывали) в добром здравии. Святые и были священ- никами. К умершим святым можно было обратиться через

живых святых, служивших связующим звеном великого со- юза умерших, живущих и еще не родившихся. Они были посредниками в мире сем. Широко раскинутая сеть святых скрепляла, таким образом, прошлое и настоящее, тот мир и этот, узы родства и незыблемость веры.

Но не только сельские племенные (или близкие к пле- менным) общины почитали живых святых, их преемствен- ные связи и их объединения (которые в литературе обычно называют орденами или братствами). Низшие слои город- ского населения также были склонны искать в религии и в религиозной практике средство, позволяющее на время от- влечься от нищей, убогой жизни, найти убежище в экстати- ческих состояниях, вызываемых мистическими приемами, наркотическими веществами, музыкой, танцами, заклина- нием змей, почитанием харизматических личностей и т.д., и все это – под водительством святых. В то время как со- стоятельная буржуазия обращалась к толкованию священ- ных текстов, рассчитывая найти в них *обоснование* своего образа жизни, низы нуждались в более экстатической рели- гии, которая давала бы возможность *убежать* от убогой ре- альности. Две самых популярных теории религии рассмат- ривают ее как *опиум* и как *хартию*, причем одно не впол- не совместимо с другим. Преуспевающим нужна хартия, несчастным – наркотик. Аудиовизуальные составляющие религии были необходимы как для утешения страждущих, так и для ритуального оформления существующего соци- ального уклада.

Богословские штудии и трезвая набожность могут с ус- пехом служить для обоснования и упрочения комфорта- бельной, привилегированной жизни буржуазии, но не для утешения малоимущих, которые вынуждены обращаться к посредникам, проводникам экстатических переживаний, способным обеспечить волнующее бегство от жизни, пре- доставить утешительное убежище. Поэтому простонарод- ный вариант религии устраивает не только сельских жите- лей, привязанных к родовым общинам, требующим риту- ального оформления, но также и низшие слои городского населения, для которых ритуал и сопровождающее его оживление является не катализатором социального взаи- модействия, а средством личного утешения.

Было бы неверно считать, что эти два варианта религии были всегда ясно определены, четко разграничены и открыто противостояли друг другу. Это не так. Граница между ними всегда была размытой и зыбкой, а переход – постепенным. Такая затушеванность противоречий была сама по себе чрезвычайно полезна. Сельские жители признавали авторитет высокого идеала, несмотря на то, что они вовсе не стремились, да и не могли практиковать “книжный” ислам. Но они нередко приписывали святому – основателю местной традиции – добродетель великой учености, несмотря на то, что его здравствующий преемник зачастую не выказывал никаких признаков эрудиции. Таким образом, они испытывали почтение к идеалу, но, как правило, даже не пытались его осуществлять. Точно так же и находившийся в центре городской богослов был обычно членом культа какого-нибудь святого. Это была уступка поборников чистоты идеала слабостям народной веры и воли.

Две эти системы существовали, пронизывая одна другую, и на протяжении длительных периодов отношения между ними складывались как вполне миролюбивый симбиоз. Но так бывало не всегда. Время от времени сохранявшееся между ними напряжение прорывалось на поверхность и принимало форму пуританского движения за возрождение чистоты веры, за приведение низового ислама в соответствие с требованиями высокой доктрины, за восстановление идеала, от которого никто не отказывался, хотя никто и не осуществлял его в должной мере. Такого рода движения в прошлом иногда добивались успеха, однако до недавнего времени им не удавалось победить всерьез и надолго, ибо, как бы ни был силен религиозный дух, социальная плоть всегда оказывалась слабее. Социальные и психологические потребности сельского населения и городских низов приводили рано или поздно к восстановлению старых практик – магических и ритуальных – и института персонального посредничества. Функционирование ислама в традиционном обществе можно описать как длящуюся или постоянно возобновляемую Реформацию, в каждом цикле которой пуританский импульс религиозного возрождения оборачивается усилением прямо противоположных социальных требований и движений.

Таким образом, в прошлом реформы всегда носили циклический характер. Как замечает вслед за Ибн Халдуном Фридрих Энгельс, социальная реформа, принявшая религиозную форму, может лишь прокрутить колесо по полному кругу, возвратив социальную ситуацию к ее первоначальному виду. Еще раз подтверждая бескомпромиссный европоцентризм отцов-основателей марксизма, Энгельс подчеркивает, что если в Европе религиозный камуфляж социальных конфликтов в конечном счете приводит к подлинным переменам, то на Востоке (особенно на арабском Востоке) он выливается в циклические мутации, не затрагивающие общей структуры<sup>1</sup>.

Но в современном мире условия игры изменились. Военные, коммуникационные и транспортные технологии, оказавшиеся в распоряжении колониальных и постколониальных государств, подточили и в конечном счете разрушили автономию самоуправляемых сельских сообществ, которые в пустынных, засушливых районах успешно противостояли централизованному государству. Таким образом стали возможны политическая централизация и успешные действия центральных властей по распространению единой унифицированной экономической системы. Это привело к атомизации общества, которой также способствовали резкое увеличение численности и мобильности населения, урбанизация, повышение значения городов и городского образа жизни.

В этих условиях прежние святые потеряли многие (хотя и не все) свои функции. Они стали не нужны в качестве посредников между социальными группами, ибо сами эти группы в значительной мере распались. Единственное, что осталось на их долю, – это роль целителей души и тела, необходимая в обществе, где медицинское обслуживание все еще оставляло желать лучшего. Урбанизированное (во всяком случае, расставшееся с сельским, родоплеменным образом жизни) население стремилось соответствовать городским идеалам. Чтобы закрепить свое социальное продвижение – от статуса отсталой и невежественной деревенщины к статусу искусственных и благопристойных городских жителей, – надо было в первую очередь сменить стиль вероисповедания – перейти от практики поклоне-



ния святым к практике соблюдения законов. В самом деле, лучший способ продемонстрировать свое восхождение по социальной лестнице – дезавуировать этих святых-посредников, которые и прежде выбивались из рамок ортодоксальной теории, а теперь еще и перестали быть полезными. Когда жандармы подавляют в зародыше любую попытку клана защитить от соседей свое пастбище, зачем тогда нужен живой святой, который прежде в такой ситуации стал бы посредником между кланами? В прошлом было непросто придерживаться запретов на деятельность посредников. Теперь обстоятельства сделали этот запрет легким для исполнения, так что каждый готов был с радостью присоединиться к новообретенным догматам ортодоксальной веры. С исчезновением необходимости в посредниках стало легко соблюдать старые запреты, ставившие их вне закона. Испытание ушло, и исполнение высокого закона оказалось делом нетрудным и привлекательным. Пуританство и фундаментализм стали символическим пропуском в избранное урбанистическое сообщество.

Таков основной механизм, обеспечивший массовую переориентацию от культа святых к рафинированному, “фундаменталистскому” варианту ислама. В этом – суть культурной истории мусульманского региона за последние сто лет. То, что некогда было уделом и привилегией меньшинства, формой вероисповедания культурной элиты, стало отличительным признаком общества в целом.

На Западе национализм возникает в результате того, что высокая культура – культура грамотного меньшинства – распространяется до границ всего общества и становится отличительным признаком принадлежности к нему каждого члена. То же самое происходит и в исламе, только здесь это находит выражение скорее в фундаментализме, чем в национализме, хотя порой эти два течения объединяют свои усилия. Для масс высокая форма ислама служила сертификатом, подтверждающим их новый статус, пропуском в число горожан. Она также определяла их в целом, в отличие от пришельцев, с которыми пришлось столкнуться в ходе колониальных конфликтов (новые колониальные нации складывались зачастую просто из всех мусульман, проживающих на произвольно выделенной

территории, и не имевших до этого никакой коллективной идентичности). А кроме того, высокий ислам наделил массы своего рода хартией, нравственно незыблемой конституцией, служившей потенциальным оружием против собственных новых, часто весьма сомнительных в моральном отношении, технократически ориентированных властей. Впрочем, последнюю функцию религия выполняла в мусульманском мире уже давно. Если подданные и судили в этом регионе своих правителей, они всегда делали это, апеллируя к священному закону, но никак не к светским принципам гражданского общества. Будучи чрезвычайно суровы в вопросах исполнения предписаний религии, мусульмане в то же время оказались не слишком чувствительны к внутренней организации политической власти, и с удивительным безразличием воспринимают сегодня откровенно пристрастные и далекие от щепетильности действия своих правительств. От политиков здесь как будто и не ждут ничего иного. Власть подотчетна Богу в области исполнения религиозно-правовых установлений, но она неподотчетна человеку, так как не обязана воплощать какой-либо гражданский идеал. Только в некоторых племенах существовали внутренние представительские структуры власти, но в свое время их заклеили, объявив формой религиозной и нравственной распущенности. Так же и светские обычаи: с одной стороны, они выражают общепринятые установки и волю общества, но с другой – несут на себе печать заведомой моральной ущербности, поскольку в них таится опасность отклонения от божественной воли.

Коллективная самоидентификация, основанная на всеобщем принятии того, что некогда составляло высокую традицию, позволила удивительным образом уйти от дилеммы, которую приходится мучительно решать почти во всех странах третьего мира. Обычно в таких обществах стремятся всеми силами избавиться от унижительного ярлыка “отсталости”. После дискредитации старого режима и связанной с ним высокой культуры перед ними открывается в общем два пути: либо копировать иноземные образцы (“вестернизация”), либо идеализировать местные народные традиции, усматривая в них глубокие внутренние

ценности (“популизм”). Но мусульмане получили возможность отвергнуть и то и другое. Идеализацию своей народной культуры они оставили иностранцам, которые окружили жизнь кочевых племен романтическим ореолом в духе Лоуренса Аравийского\*. Сами же они получили возможность идеализировать местную традицию – действительно, местную, но никак не простонародную: неизвестно, является ли высокий ислам, как это считают его приверженцы, прямым продолжением деяний Пророка и его ближайшего окружения, но несомненно, что это – неотъемлемая и чрезвычайно влиятельная составляющая мусульманской цивилизации, определявшая ее лицо на протяжении долгого времени. Ее основные черты – признание нормативного характера священных текстов, пуританство, индивидуализм, правилосообразность, сравнительно небольшое количество магических элементов, нетерпимость к беспорядочной простонародной мистической и ритуальной практике – и все это, безусловно, относится к числу качеств, способных облегчить труды и тяготы долгого пути к современному дисциплинированному индустриальному обществу. Высокий ислам как будто специально создан для достижения этой цели.

Если мусульманский мир намерен ступить на стезю реформ, которые со временем обеспечат ему достойное место в международном сообществе, ориентиром для него станут, по-видимому, его собственные традиционные идеалы высокого ислама, но не чужие, заимствованные идеалы и не простонародные, фольклорные ценности. Более того, исламский фундаментализм – это пуританское движение за религиозное возрождение – способен сыграть в точности ту же роль, какую в других регионах сыграл в свое время национализм – предоставить новую идентичность, новый образ “я” тем, кто уже более не может отождествлять себя в терминах своего положения в деревне, роде, клане или племени. Сами эти сообщества отмирают,

\* Лоуренс, Томас Эдвард (1888—1935) — английский археолог, поэт, военачальник. Изучал археологию и арабистику в Оксфорде. Во время Первой мировой войны, будучи агентом английской разведки, вел работу среди кочевников Аравийского полуострова и завоевал у них исключительную популярность.

а те, кто из них выходит, хотят приобщиться к культуре, которая обеспечивает гражданство в гораздо более широком и внутренне мобильном обществе. Массовый ислам, оформленный в традиции почитания святых, закрепляет разнообразие локальных сообществ; высокий ислам, оформленный в книжной традиции богословов и правителей, может служить основой анонимного мобильного массового общества, существующего в современных условиях. Поразительная реформация мусульманства, которая произошла за последние сто лет, является отражением этих глубоких социальных сдвигов.

Как ни странно, Запад впервые заметил это мощное мусульманское течение в результате Иранской революции, которая в некоторых отношениях была совершенно нетипичной. В ряду мусульманских сект (деление которых, в общем, идет вразрез с описанной нами оппозицией высокого и массового ислама) шиизм ближе к культу Учителей, и тем самым противостоит более эгалитарному (в религиозном плане) культу закона. Культ Учителей тесно слит с культом мученичества, и этим шиизм напоминает христианство. Шииты с легкостью отвечают на вопрос о последнем религиозном и политическом основании, вводя институт совершенных и непогрешимых существ – святых имамов, – чье бытие синхронно с бытием божества, и чьи суждения, заведомо избавленные от ошибок, являются высшим обоснованием истинной веры и ее правильных толкований. Поскольку совершенство имамов служит абсолютной гарантией истинности предлагаемых ими интерпретаций, это освобождает от необходимости восхождения к каким-то иным, еще более высоким основаниям и инстанциям, и тем самым не дает процессу легитимации уходить в бесконечность.

Обычно имамы скрыты от общества, и поэтому получить их совет можно далеко не всегда. Это обстоятельство осложняет, но одновременно и упрощает ситуацию: пока имама нет, его придется ждать и, ожидая его, смириться с монаршей властью. Сегодня это означает смириться с “диктатурой улемов”, ибо лучшие правители – законники, а не обычные люди. В самом деле, если правота тождественна законосообразности, то (пока не вернется из сво-

его укрытия боговдохновенный имам) кому как не законникам следует доверить правление? Шиизм подразделяется на более мелкие секты и, по учению большинства из них (хотя и не всех), пока имам скрыт, его совершенное суждение – истина в последней инстанции – неизвестно и как бы отодвинуто в будущее. Но настанет день, когда оно будет произнесено. Ожидание Второго пришествия, наряду с культом мученичества, обеспечивают шиизму большее, чем у всех остальных ветвей ислама, сходство с христианством.

Именно культ мученичества помог сторонникам Хомейни поднять массы. Шиитские богословы (в отличие от суннитских) являются не только специалистами по священному праву, но также и знатоками жития мучеников. Страдание – вещь гораздо более волнующая, чем юриспруденция, и это дало шиитским богословам большое преимущество перед суннитскими, когда они обращались к толпе.

Впрочем, как ни важны были тема мученичества и весь популистский багаж шиизма в период подготовки революции, этот персональный элемент был начисто перечеркнут Хомейни, как только революция завершилась. Получив власть, он решительно суннифицировал шиизм. Действуя в абсолютно суннитском духе, Хомейни приравнял ислам к исполнению Закона. Закон следует исполнять всегда и с одинаковым тщанием как до, так и после возвращения имама. Пока имам не вернулся, толкование и исполнение Закона будет возложено на ученых – кто лучше них знает Закон? Шиитское государство станет своего рода республикой (где первые роли отводятся богословам), цель которой – исполнение воли, но не народа, а Бога, как она выражена в Священном писании. Грядущий приход имама останется желанным для всех событием, но он не сможет существенно повлиять на политическую ситуацию. Таким образом, хотя особенности шиизма действительно помогли совершить удивительную Иранскую революцию (сброшившую государство, которое не проиграло войны и целиком сохранило свою армию и финансы), тем не менее, направление, принятое в конечном счете режимом, полностью совпало с общей линией развития ислама – от при-

нятого в культуре низов почитания личностей к характерному для высокой культуры почтению перед Законом.

Сегодня в мусульманском мире можно наблюдать устойчивую тенденцию к созданию *Уммы* – вселенского объединения всех сторонников ислама на базе общей веры и решимости исполнять предписанный ею закон. Но как строится в таком обществе внутренняя политика? На практике мусульманские государства являются насквозь патерналистскими. Правительства здесь опутаны плотной сетью коррупции. Формальные общественные институты и установления значат гораздо меньше, чем неформальные связи, опирающиеся на оказанные в прошлом взаимные услуги, на покровительство сверху взамен на поддержку снизу и т.д. Священный закон регулирует мельчайшие подробности повседневной жизни, но не институты власти. Незыблемая религиозная конституция включает в себе правила, определяющие течение общественной жизни, но не содержит проекта организации политической власти. Этот вакуум заполняет патерналистская политика, но общество не выказывает при этом недовольства. Фундаменталисты последнего поколения проявляют особую неприимчивость по отношению к институтам, деятельность которых предполагает какой-либо компромисс с миром. Они держат себя так, будто являются незамутненным воплощением самого ислама, и решительно осуждают богословов старого поколения, запятнавших себя сотрудничеством с нечистым государством<sup>2</sup>. Эти новые пуритане пока еще не захватили всю власть, но если им это удастся, будет интересно посмотреть, станет ли их сценарий опустошения царства (разумеется, земного) столь же катастрофическим, как и во многом аналогичные фундаменталистские замыслы большевиков.

В традиционном исламском мире (как его описал Ибн Халдун\*, и как он потом еще долго существовал в неизменном виде) основой политического строя была сплоченность, а сплоченность могла возникнуть лишь в суровых условиях племенной жизни, где никакое государство не за-

\* Ибн Халдун (Ибн Хальдун), Абдурахман Абу Зейд ибн Мухаммед (1332—1406) — арабский историк и философ.

ботилось о поддержании мира и потому безопасность человека зависела только от взаимного доверия соплеменников. В противоположность этому, в атомизированном мире городов, вызванных к жизни экономическими потребностями общества, сплоченность была делом невыполнимым, ибо разобщенные специалисты не способны к эффективному сотрудничеству и в конечном счете обречены подчиняться. Социальная солидарность и цивилизованное производство суть вещи несовместные: каждая из них имеет свою нишу в обществе. Поэтому город всегда получал правительство “в дар” от племен, причем через каждые три или четыре поколения дар этот возобновлялся, так как предыдущие правители-завоеватели, расслабившись в условиях цивилизованной городской жизни, теряли былую силу, единство и сплоченность.

В современном, гораздо более развитом и протяженном городском мире по-прежнему сохраняется атомизация, но вот от благодатной племенной почвы, производившей политические таланты, теперь уже мало что осталось. Как бы то ни было, даже грамотные представители племен уже не могут без специальной подготовки занимать современные административные должности, и все более редкими становятся военные победы клановых вооруженных формирований над современной регулярной армией. Поэтому вместо прежних кланов обществом сегодня управляют квазиплеменные клики, союзы, заключаемые по принципу землячества, родства, обмена услугами, опыта совместной работы в учреждениях и т.д. Причем во всех этих случаях ведущую роль играют доверительные личные отношения, но не формальные связи, задаваемые существующими бюрократическими структурами. Новая *асабийя* возвращается теперь не на пастбищах, а на арене мафиозной деятельности. Любопытно, что эта система не вызывает в мусульманских обществах возмущения и в общем воспринимается как нечто само собой разумеющееся. Такое причудливое сочетание религиозного морализаторства и циничного патернализма поражает многих наблюдателей.

Означает ли это, что мораль здесь – сплошное лицемерие? Думаю, что это не так. Скорее даже наоборот. По-видимому, сам факт, что государство исполняет (по крайней

мере, не нарушает) Закон, уже достаточен для удовлетворения моральных требований общества. Если это условие соблюдается, то все остальное – включая привилегии, злоупотребления служебным положением и т.д. – рассматривается сквозь призму борьбы между кланами, где победитель по праву получает если не все, то, по крайней мере, лучшую часть благ, добытых в этой борьбе. От политиков и не ждут ничего другого. Таким образом, сформулированное Ибн Халдуном замечательное определение государства как института, пресекающего любую несправедливость, кроме той, которую оно творит само, и сегодня вполне сохраняет свою силу. Предположение, что поверх *Уммы*, конституированной коллективным намерением исполнять предписания религиозного Закона, может появиться еще и гражданское общество, которое призовет государство к ответу, является почти нечестивым, во всяком случае нереалистичным. Требовать отчета у государства можно лишь в том случае, если оно нарушит или не сумеет исполнить данный свыше Закон. Никакие требования, выражающие волю общества (в отличие от требований, выражающих божественную волю), не являются достаточным основанием для претензий к государству. У этого общества в конечном счете нет иных факторов консолидации, кроме, с одной стороны, веры, а с другой – верности, которая некогда была верностью своему клану, а теперь приняла форму лояльности по отношению к полугосударственным мафиозным образованиям. Та же часть населения, которая не входит в эти клики, оказывается ловко выведенной из игры, так как Закон, по которому живет общество в целом, является одновременно и единственным средством защиты его членов. Члены общества отождествляют себя скорее с Законом, чем с государством, и если мафия, которая сегодня у власти, грубо нарушит Закон, они станут поддерживать конкурирующую сеть, которая обещает вести себя более благочестиво, и помогут ей прийти к власти.

Итак, перед нами вполне жизнеспособная социальная форма (по крайней мере, она была такой до сих пор), общество абсолютной морали, которое вполне удовлетворительно функционирует в современном (или квазисовременном) контексте и без особых сложностей принимает

то, что для нас выглядит как его серьезное политическое несовершенство, – если только исполняется воля Господа или сохраняется почтение к Закону, даже если государство, по словам Ибн Халдуна, в полной мере реализует свою законную монополию на несправедливость. Нравятся нам такие общества или нет, в любом случае их жизнеспособность свидетельствует о том, что перед нами вполне самобытный и важный в современных условиях вариант политического развития, и мы должны научиться его понимать. Мы уже видели, что сегментированное общество противоположно гражданскому обществу, так как, будучи плюралистичным, оно вместе с тем не обеспечивает в своих базовых сегментах привычной для нашего мира индивидуальной свободы. Ислам составляет для гражданского общества противоположность другого рода. Здесь мы имеем пример такого общественного устройства, которое не способно порождать институты или ассоциации, уравнивающие государство, предполагает атомизацию, но не индивидуализм, и эффективно функционирует при отсутствии интеллектуального плюрализма.

### Примечания

<sup>1</sup> *Marxisme et Algerie, Textes de Marx-Engels*, Galissot and Badia (eds.), Paris, 1976.

<sup>2</sup> Ср.: Gilles Kepel, *The Revenge of God*, Alan Brutey (trans.), Cambridge, 1993.

## 4. Крах марксизма

Несомненно, марксизм сыграл чрезвычайно важную, хотя и несколько странную роль в мировой истории. Довольно долго казалось, что он открывает перед человечеством одну из величайших возможностей. Был период, когда он выступал как своего рода кальвинизм эпохи коллективной соревновательной индустриализации, – суровая, но крепкая вера, позволяющая народам пройти через пустыню, чтобы когда-нибудь, в далеком-далеком будущем получить вознаграждение за многочисленные труды и лишения. Еще он выглядел как альтернативная модель социального развития, обещающая большую справедливость ценой меньшей свободы. Складывалось впечатление, что даже если крестовый поход марксизма потерпит крах, все равно эта система останется символом осмысленной и важной альтернативы. Однако все сложилось иначе.

Марксизм был первой откровенно светской системой убеждений, возведенной в ранг мировой религии, ставшей государственной идеологией во многих, часто весьма влиятельных, странах, в том числе в сверхдержавах. В наши дни число таких стран поуменьшилось, а в тех из них, что сохранили верность доктрине, искренность и глубина этой веры вызывает большие сомнения. Но факт остается фактом: на протяжении долгого времени марксизм составлял альтернативу либерализму. Этим он для нас сегодня и интересен. Проследившая его судьбу, мы сумеем лучше понять, что можно и чего нельзя ожидать от системы верований, которая сама объявляет себя свободной от трансценденции, то есть сосредоточенной на делах мира сего.

Разумеется, судьба марксизма как такового не позволяет вынести окончательного суждения о возможностях сис-

тем такого типа. Крах конкретной светской религии еще не означает, что всякая светская религия окажется в будущем социально неэффективной. Не исключено, что когда-нибудь появятся иные системы, которые окажутся успешными там, где марксизм потерпел поражение. Тем не менее наиболее убедительные и драматические факты, имеющие отношение к этой проблеме, связаны сегодня именно с марксизмом. Мимо этих фактов мы не можем пройти. Поэтому попробуем проследить путь, который привел к формированию марксистской альтернативы.

Две вещи всегда позволяли поддерживать порядок в человеческих обществах: принуждение и предрассудок. В этом можно целиком согласиться с деятелями эпохи Просвещения. Однако из своего наблюдения они делали глубоко ошибочный вывод, полагая, что на место такой системы можно легко поставить другую, основанную на общественной согласии и на истине. Есть весьма серьезные основания считать принуждение необходимым элементом устройства общества. В любой социальной системе всегда существуют альтернативы как самой ее организации, так и распределения в ней ролей. Для значительной части населения именно альтернативы являются предпочтительными, и вряд ли стоит считать всех этих людей идиотами. Поэтому логично предположить, что они будут стремиться реализовать эти благоприятные (для них) альтернативы, – если только им не помешает страх. К сожалению, это убедительный аргумент. Лишь в гражданском обществе существуют условия, которые заставляют людей принимать социальный порядок добровольно, без страха. Условия эти весьма специфичны. Они возникают не часто и не легко. Только в обстановке постоянного роста благосостояния, когда социальная жизнь превращается в игру на выигрыш, большинство может быть действительно, безо всякого устрашения, заинтересовано в сохранении статус-кво.

Столь же очевидны и причины, по которым общество может быть основано не на истине, но только на лжи. Истина не зависит от социального строя и не находится ни у кого на службе. Если оставить ее без контроля, она в конечном счете подорвет авторитет любой власти. Только идеи, специально подобранные и сконструированные, а за-

тем канонизированные и замороженные с помощью ритуала, могут составить надежный фундамент конкретного общественного устройства. Свободное мышление всегда будет подрывать его основы. А кроме того, как нам не устают напоминать философы, теории не зависят от фактов. Иначе говоря, разум сам по себе не может создавать и не создает тот консенсус, который необходим для поддержания социального строя. Факты, даже если они абсолютно однозначны (что, впрочем, встречается редко), не обеспечивают общего видения ситуации, не говоря уж об общих целях.

Стабильный социальный строй предполагает наличие в обществе единой культуры. Социальные факты сами по себе не создают этой общей системы идей, суждений и ценностей, которая необходима для жизнеспособного общества. Факты, с одной стороны, упрямы, а с другой – неадекватны.

Любая культура – это, в сущности, систематическое предубеждение. Обществу нужны надежно укрепленные парадигмы. Поэтому убеждения, никак не защищенные от света разума, надо превратить в *предубеждения*. Нет общества без культуры, и нет культуры без предубеждений, заведомо защищенных от попыток ревизии. Таким образом, только предрассудок делает возможной социальную жизнь и обеспечивает социальный порядок. Забегая вперед, сформулируем интересующую нас проблему. Как могло возникнуть общество, в котором предрассудки являются мягкими и гибкими и тем не менее существует порядок? Как удалось сотворить это чудо?

Итак, до чудесного появления гражданского общества люди обычно жили под гнетом, находились во власти предубеждения и принимали эти условия как нечто неизбежное. Так оно и было в действительности, ибо никакой альтернативы не существовало. В обществах подобного типа поддержанию социального порядка придавали, как правило, гораздо большее значение, чем приращению знания или производственного потенциала, – если эти вещи вообще имели какую-либо ценность (или смысл) для членов данного общества. Все это находило отражение в системе ценностей, принятой в аграрных обществах, – в почитании, прежде всего, военных доблестей и жреческих обя-

занностей, во власти Красного и Черного. В то же время ни эффективность производства, ни интеллектуальные инновации не получали здесь никакого поощрения, а специалисты вызвали презрение либо страх, либо то и другое вместе. Подчеркнем еще раз: таково нормальное социальное состояние человечества, и глупо ожидать чего-то другого.

Но вот однажды случилось нечто странное и неслыханное. В некоторых обществах произошла мутация ценностей, перестройка внутренней структуры, и, отвернувшись от насилия и суеверия, они обратились к развитию производства, изучению природы и в определенной степени открыли для себя интеллектуальную свободу. И эти общества стали вдруг удивительным образом богатеть, и даже оказались в военном отношении гораздо более эффективны, чем государства, где по-прежнему были в цене старые военные доблести. Нации лавочников – такие как голландцы или англичане, – имевшие довольно либеральные формы государственного устройства, стали раз за разом побеждать на поле боя представителей иных государств, в которых доминировала и задавала тон демонстративная, воинственная, воспитанная на агрессивных ценностях доблистная аристократия.

Так возник феномен “развитых” и “неразвитых” стран, хотя в то время, разумеется, еще не было таких терминов. Появились страны, где представители интеллигенции стали ощущать принципиальные структурные недостатки системы, которые, по их мнению, было возможно, желательно и необходимо устранить путем фундаментальной реформы. В тот период их вряд ли можно было назвать “западниками” – хотя бы потому, что модель, которая их интересовала и вдохновляла, находилась скорее к северу, чем к западу от них. Однако по своему духу философы до-революционных салонов были именно “западниками” (или, если угодно, “северниками”) в нынешнем смысле этого слова. Жизнь, руководимую страхом и предрассудками, – которая в традиционном мире было нормальным социальным состоянием человека, – они считали явлением незаконным, отрицали ее неизбежность и ратовали за ее переустройство. И поразительным образом режим, осно-

ванный на догматизме и угнетении, оказался не только порочным, но и более слабым, чем общества, исповедующие свободу и терпимость! Открытие этого факта стало центральным событием эпохи Просвещения. Заставить истину и согласие прийти на смену предрассудку и страху – такая цель казалась вполне осуществимой. Объединенными усилиями разума и природы должно было совершиться рождение нового строя.

Когда в 1789 году начала рушиться система, которую критиковали деятели Просвещения, возникла возможность испытать просветительские идеи на практике. Однако попытка осуществления этих идей не привела к установлению на земле рационального и гармоничного строя. Ее результатом стал вначале Террор, а затем – наполеоновская диктатура. Обнаженная актриса могла сколько угодно представлять Разум в алтаре храма, превращенного в революционное святилище, – подлинным наследником Революции была империалистическая авторитарная монархия.

В таком развитии событий должна была присутствовать какая-то мораль, и она в самом деле там была. Судя по всему, человеческое общество является неподходящим объектом для реализации проектов, разработанных загодя в сфере чистого мышления. Это – утопизм. В самой природе общества существуют определенные ограничения, и их нельзя не принимать во внимание. Есть факторы, действующие в общественной жизни, о которых нам ничего не известно. Это хорошо понимали консерваторы от политики, но на этом они и останавливались, объявляя неправомерным всякое вмешательство, всякую рациональную реформу, заведомо осуждая любые попытки формирования общественной жизни на основе абстрактных принципов. Вместе с тем они были готовы благословить любые политические и интеллектуальные злоупотребления, существующие в обществе сколько-нибудь длительное время, на том основании, что они являются, или могут оказаться, или наверняка окажутся в будущем социально функциональными, хотя и выглядят вне контекста отвратительными или абсурдными. Такие неразборчивые консерваторы-функционалисты встречаются и сегодня. Начиная с совершенно правильной посылки, что та или иная бессмыслица

или несправедливость является социально функциональной, они затем напрочь игнорируют тот факт, что некоторые формы глупости и насилия во сто крат менее функциональны, чем все остальные.

Но не только консерваторы размышляли об уроках Французской революции. То же самое делали и некоторые революционеры. Они немало позаимствовали у консерваторов-функционалистов, защищавших абсурдные стороны старого режима на том основании, что в них коренится скрытая социальная польза, и пришли к выводу, что в истории на самом деле есть определенные ограничения, определенные факторы, которые до сих пор служили препятствием на пути реализации социальных проектов. Тем не менее факторы эти не являются целиком враждебными или злостными. Они сдерживают поспешные, поверхностные, невежественные и плохо спланированные попытки реформ, но более фундаментальные преобразования становятся, благодаря им, наоборот, возможны, необходимы и даже в конце концов неизбежны. Социальная и историческая реальность может по самой своей природе служить опорой, выражением и союзником, а вовсе не врагом прогресса. По большому счету, исторические силы суть благо. Они не противостоят Разуму, а служат скорее его тайными агентами. При правильном понимании они становятся источником силы, уверенности, воодушевления и надежды. И когда они были правильно поняты (а Маркс и Энгельс полагали, что им в самом деле удалось выработать такое понимание), выяснилось, что рациональный общественный строй, основанный не на угнетении и лжи, а на истине и согласии, – строй, о котором мечтали деятели Просвещения, – является не только *возможным*, но попросту *неизбежным*. Пришествие его предопределено самой природой и законами развития общества. Блаженны живущие при наступлении новой зари человечества.

Этой оптимистической доктриной, почерпнувшей немало идей из учения консерваторов-функционалистов о социальных ограничениях и обратившей их себе на пользу, был марксизм – по-видимому, самая развитая, систематическая и сбалансированная из всех попыток объяснить Французскую революцию и извлечь из нее уроки. Во

всяком случае марксизм, безусловно, оказался самым влиятельным из учений этого рода. Он положил начало традиции критики общества, которое сформировалось на протяжении XIX века в наиболее развитых странах Европы. Он обрушил проклятия не только на головы мошенников и разбойников, обладавших безраздельной властью в прошлом, но также и на головы новых господ – предпринимателей и их идеологов. Апологеты свободной экономики усматривали в рыночных механизмах действие “тайной руки”, функционалисты-революционеры утверждали, что ими разгадана совсем иная “тайная рука” институционального камуфляжа, помогающая поддерживать несправедливость. Есть существенные различия в трактовке “тайной руки” у Адама Смита и у Эдмунда Бёрка\*. Консерваторы берут на вооружение обе версии, левые революционеры настаивают на разоблачении той и другой. Новое воззрение апеллировало ко всем, кому не по душе были жестокость, несправедливость и негуманность нового строя. Казалось, оно предлагает точный диагноз, объясняет возникновение и действие этой системы и одновременно дает хороший рецепт, подсказывающий, как и чем заменить ее в дальнейшем. Причем рецепт этот предполагал, с одной стороны, сохранение достоинств прежней системы – научность, производительность, а с другой – ее коренное преобразование, по сути, уничтожение – во имя реализации высших ценностей. Грядущее общество должно было сочетать потенциал экономического роста, возникший в рамках индивидуализма, с ценностями коллективизма и таинственным образом соединить коммунизм и свободу.

Эта доктрина оказалась особенно привлекательной для жителей отсталых частей нашего мира, в частности, менее развитых стран Европы. В этих регионах она обещала не только покончить с несправедливостью, неравенством и унижением, но и преодолеть коллективную отсталость целых народов. Оглядываясь назад, трудно отказаться от искушения утверждать, что марксизм был как будто специально создан для русской души. Он позволял ей покончить

\* Бёрк Эдмунд (1729—1797) – английский политический деятель и публицист.



с застарелым уже конфликтом между западническими тенденциями и мистическими, мессианскими, популистскими устремлениями – конфликтом, которого смог избежать ислам благодаря наличию в нем высокой культуры – письменной, объединительной, индивидуалистической традиции, обещавшей самостоятельное развитие общества безо всяких чужих, заимствованных извне моделей.

Марксизм объявлял себя научной доктриной и действительно был кульминацией и воплощением научного мировоззрения в приложении к человеку и обществу. Вместе с тем он разоблачал моральные компромиссы современного ему общества и выступал с проектом нового общественного строя, избавленного от эксплуатации, угнетения и неравенства и одновременно абсолютно свободного. Таким образом, одно и то же учение удовлетворяло как мессианским устремлениям к достижению совершенного мира, гармоничного общества, к рождению нового человека, живущего в мире с самим собой, так и желанию не отставать от ученых западных соседей. Марксизм вначале и был обращением к отсталым народам (в своих первых формулировках – к немцам), и смысл его сводился к тому, что не надо никого догонять, лучше присоединиться к истории на следующей, более высокой ступени, но в конце концов он превратился в универсальный рецепт наверстывания упущенного<sup>1</sup>.

Задачи бескомпромиссного осуществления разработанного в марксизме проекта нового общественного устройства взял на себя религиозный орден, основанный Лойолой этого движения и названный политической партией. Благодаря удачному стечению обстоятельств эта организация сумела захватить власть и не только управляла обществом в течение довольно долгого времени, но и поразительным образом ухитрилась внушить этому обществу мысль об абсолютной законности и моральной непогрешимости своего учения. Существование этой системы окончилось полным и на удивление мрачным провалом, главным образом по той причине, что она не смогла выдержать технического и экономического соревнования с либеральными западными странами, проиграв гонку как в сфере вооружений, так и в потребительской сфере.

В самом начале глубокого идеологического раскола, наметившегося в континентальной Европе, южноевропейские страны и примыкающие к ним регионы далеко отставали в своем развитии от государств, расположенных на северо-западе. Однако это не приводило к немедленному падению их режимов, связанных прочной пуповиной с идеологическими системами, которые провоцировали отсталость, так как эти общества могли замкнуться в себе и в течение долгого времени жить в условиях изоляции, не ведая о своей экономической неполноценности или не придавая ей большого значения. Теперь мы, пожалуй, никогда не узнаем, возможно ли сохранять и поддерживать такую изоляцию в условиях XX века. Скорее всего – нет. Но если такая возможность и существовала, она не была использована, ибо, потерпев в больших гонках совершенно очевидное поражение, руководители первой в мире светской идеократии решили сделать свое общество открытым. И как они очень скоро обнаружили – понравилось это им или нет (одним понравилось, другим, по-видимому, не очень), – начав этот процесс, его уже нельзя ни остановить, ни ограничить, не прибегая к методам более суровым, чем они готовы были в этот момент применить (воистину, такая щепетильность характеризует их с лучшей стороны). Сегодня в Восточной Европе существует популярная шутка: нельзя быть беременным только наполовину. Всем понятно, что она означает: невозможно проводить в обществе половинчатую либерализацию. (В действительности, это *возможно*. Но в данном случае определенно не удалось удержать процесс на полутоне свободы.)

Когда рушатся социальные устои, всегда находятся борники старого режима, готовые бороться до конца. Самодостаточные учения, имеющие основания в самих себе, неопровержимы. Их сторонники всегда находят подтверждение своей веры в испытаниях и страданиях. Всегда есть люди, безраздельно преданные доктрине, те, чья психологическая потребность верить перевешивает любые рациональные аргументы против учения. Такие люди сохраняют верность доктрине до последнего часа. Но в большевистской империи это было не так. Путч 1991 года не отличал-

ся ни смелостью, ни решительностью. Наследники режима предпринимали отдельные вылазки, продиктованные националистическими мотивами или желанием восстановить свои привилегии, однако никто не продемонстрировал решимости бороться за сам старый строй или за лежавшую в его основе доктрину. Не нашлось никого, практически *никого*, кто готов был сказать доброе слово о самом марксизме. С поразительной, просто головокружительной быстротой прежние номенклатурные работники перекрасились в шовинистов или в оппортунистов-капиталистов. Причем страны, где они принялись делать деньги, оказались в более выгодном положении, чем страны, где они стали бороться за чистоту нации. Никогда еще команда не бежала с таким единодушием и с такой готовностью с тонущего корабля. Никогда еще эксперимент не давал столь однозначного негативного результата. В свое время Макиавелли сказал, что восточное государство можно разрушить одним ударом, если только направить его в центр. Это государство было, по-видимому, настолько “восточным”, что разрушилось от внутреннего размягчения центра, безо всяких ударов.

С наступлением эпохи либерализации, когда уже не надо было в обязательном порядке демонстрировать свою преданность доктрине, сразу же воцарилось удивительное, практически всеобщее забвение прежней идеологии, презрительное к ней безразличие. Все вдруг увидели, что король был голый. Вообще говоря, основные прозрения Маркса – моральные, космологические, социологические – не являются абсурдными и могут находить какой-то отклик в душе человека. Религии – настоящие религии – никогда не поддавались опровержению фактами: чем труднее держаться веры, тем большую власть она имеет над верующим, тем более формирует его идентичность. Именно трудные условия, например, по Кьеркегору, условия, провоцирующие сомнения (и если верить Кьеркегору, никакие другие), делают верующего по-настоящему верующим. Никогда еще день несбывшегося пророчества не становился днем отречения от веры. Скорее наоборот. Известно также, что вера не может быть дискредитирована, она может лишь уступить место другой, более сильной вере. Но к марксизму все это не отно-

сится. От него отреклись, не имея в виду никакой четкой альтернативы. Старым убеждениям люди предпочли вакуум, отсутствие убеждений. Воцарилась эпоха либерального застоя. Почему же этой первой в мире светской религии так очевидно не хватило устойчивости, способности укрепиться через невзгоды, столь характерной для настоящих, трансцендентальных религий? В чем причина такой неудачи?

Я думаю, что у нас еще слишком мало данных, необходимых для ответа на этот вопрос. Тем не менее стоит более пристально взглянуть в те данные, которыми мы располагаем, и рассмотреть их вероятные объяснения. Есть очевидное обстоятельство: марксизм сам гордо провозглашает себя учением о мире сем, и потому наиболее уязвим как доктрина перед лицом событий и фактов этого мира. Однако это объяснение вряд ли можно считать исчерпывающим. Хотя традиционные религии были, по их собственному определению, учениями об ином мире, они содержали немало утверждений также о мире сем, и то, что они о нем говорили, часто было неправдой. Но это их ничуть не смущало. Скорее наоборот: авторитарное утверждение неверных истин придавало им тот особый аромат, то специфическое напряжение, которое отличает (а может быть, и определяет) религию.

Что же еще? Отчасти объяснением может служить абсолютный и безоговорочный коллективизм, составляющий суть *сотериологии* марксизма, его учения о спасении. Действительно, марксизм обещает безоговорочное спасение, но не для индивидов, а для всего человечества в целом. Он практически ничего не может сказать лично индивиду, который страдает или переживает жизненный кризис, разве что посоветовать ему возрадоваться грядущему счастью всего человечества и, засучив рукава, принять участие в труде и в борьбе во имя его скорейшего наступления. Этим объясняется безуспешность попыток создания в Советском Союзе ритуалов жизненного цикла, по крайней мере – напрямую привязанных к официальной идеологии<sup>2</sup>. Марксизм не может сказать ничего утешительного человеку, который попал в беду.

Но есть и еще одно, пожалуй, более существенное соображение. Величайшая слабость марксизма заключается не

столько в устранении из религии *трансцендентного*, сколько в чрезмерной сакрализации *имманентного* начала. От Спинозы через Гегеля марксизм унаследовал скрытый пантеизм. Как учил Спиноза, мир – это единое и неделимое целое, проникнутое божественным началом, которое распространяется в нем симметрично, а Гегель привнес в эту картину историческое движение. Из такого идеологического сплава и родился марксизм, отличающийся глубоким почтением к этому миру и к происходящей в нем человеческой деятельности. Человек необычный, Богом упоенный, например сам Спиноза, мог вынести пантеизм как особое состояние ума, но толпе такая концепция не по зубам: простому человеку нужен мир, поделенный на духовные зоны, где есть что-то святое, но также и что-то мирское. Все может быть священным, но какие-то вещи должны быть более священны, чем остальные. Люди не выдерживают постоянного упоения священным (даже если это нравится им в малых дозах и время от времени) и ищут мирское пространство – чтобы расслабиться. По-видимому, нехватка этого мирского, профанического начала и стала тем фактором, который в конечном счете погубил марксизм, не дав ему завоевать человеческие сердца. Известно, что общество не может существовать без святынь. Очевидно, ему в такой же мере нужны и мирские вещи.

Характерная для марксизма сакрализация всех сторон жизни, в том числе сферы труда и экономической деятельности, лишила человека всякого прибежища, которым он мог бы воспользоваться в периоды, когда его рвение и энтузиазм оставляют желать лучшего. В жизни каждого человека (и уж во всяком случае каждого коллектива) такие периоды неизбежны, ибо мало кто может постоянно пребывать в возвышенном состоянии духа. В это время хорошо иметь для отступления какие-то зоны – нейтральные или хотя бы не входящие в конфликт с требованиями веры. Рутинизация – огромное подспорье веры: постоянное духовное напряжение и суровые ограничения, служащие залогом спасения, оказались бы для большинства людей слишком тяжелым грузом – когда бы не рутинизация. Дэвид Юм усматривал в этом разгадку известного парадокса – почему ревностные протестанты, против всякой логики, превратились в конеч-

ном счете не во врагов, а в друзей свободы. Он считал, что из-за отмены таинства священства они особенно свирепствуют в периоды повышенного религиозного рвения, и наоборот, необычайно оттаивают, когда энтузиазм отступает, а вокруг нет профессионалов от религии, чтобы поддержать заведенную рутину. Вспомним ислам: когда мусульманин обращается к экономической деятельности, он не перестает держаться веры, если соблюдает установленные ею правила. Вместе с тем экономическая деятельность сама по себе нейтральна: ее успех или неуспех, так же как и ее характер, никак не порочат веры.

Но в марксизме это не так. Здесь экономическая деятельность получила сакральный статус и является одновременно таинством и областью испытания веры. В этой сфере забыть об учении невозможно. Иконами этой религии являются священные изображения труда и труженика – сталевара и тракториста – мускулистых фигур, застывших в напряженном трудовом порыве. Социалистический реализм воспевал тело, будучи начисто лишен при этом эротики, ибо его произведения прославляли не любовь, но работу. Все это помогает объяснить тот удивительный факт, что массовый террор сталинского периода отнюдь не снизил накала веры, даже наоборот – необычайно ее укрепил. Глубокие, величественные преобразования человеческого общества должны быть возведены и освящены кровью. Фанфары для этого слишком слабы. Массовые убийства не подорвали убежденности масс, а убогая брежневская эпоха сделала это весьма успешно. Пока номенклатурные работники убивали друг друга, сопровождая этот кровавый разгул тупыми и лживыми политическими представлениями, вера была крепка; но когда вместо того, чтобы стрелять друг в друга, они начали давать друг другу взятки, от нее ничего не осталось. Коррупция трудовых отношений сыграла здесь ту же роль, которую в других религиях играет коррупция священнослужителей.

Таким образом, крах первой в мире светской религии объясняется не тем, что она лишила человека трансцендентного начала, а тем, что она не сумела создать для него мирского пространства. Марксизм взялся освободить людей от власти религии, от фантастических и ложных кон-

цепций, искажающих восприятие жизни. Но, заставляя их принимать реальность во всей ее весомости и значительности, он, в свою очередь, сделал ее невыносимой. Объединение в одной бюрократической пирамиде политической, экономической и идеологической иерархий принесло не только бедственные практические результаты. Не менее катастрофические последствия это имело для состояния общественной души. Сакрализация этого мира (прежде всего – в его наиболее мирских аспектах) лишила людей необходимого контраста между возвышенным и земным и одновременно – возможности искать прибежище в земных вещах, когда область возвышенного оказывается временно недоступна. Везде и всюду разлитая святость – слишком тяжелая ноша для этого мира. В возвышенных пантеистических учениях прошлого, наряду с попытками внедрить в сознание общества “чистые” идеалы, всегда возникали также “испорченные” народные варианты религии, в которых расщепление возвышенного и мирского прямо изображалось путем введения соответствующих случаю идолов. Так, народный буддизм имеет мало сходства с тем возвышенным философским и симметричным отношением к существованию, которое проповедуется с позиций чистой доктрины. Но марксизм не имеет своей сколько-нибудь жизнеспособной “испорченной” народной версии. И возможно, его главный просчет заключался в обожествлении конкретного текущего исторического процесса. Человечество может терпеть Борджиа на папском престоле, но не брежневых в одеждах первосвященников сакральной революции, призванной освободить человечество и обеспечить его воссоединение со своей сущностью в мире, где воцарится свободный творческий труд. Разбойники и головорезы еще могут выступать в роли посредников в общении с миром иным, но видеть в жалкой посредственности агентов славы мира сего – невозможно.

Итак, перед нашими глазами прошла одна, в подлинном смысле религиозная *Умма* – мусульманский мир, – где проведена грань между возвышенным и земным, но обеспечено, и весьма успешно, единение верующих; и другая *Умма*, где современное светское и абсолютно монис-

тическое мировоззрение, специально созданное для целей объединения, потерпело полный провал. Мы попробовали сформулировать первые, предварительные гипотезы, объясняющие как успех одного, так и крах другого. Оба они составляют часть общего контекста, необходимого для решения нашей основной задачи – понять и определить гражданское общество, которое коренным образом отличается от обоих рассмотренных случаев. Чем бы ни было гражданское общество, совершенно очевидно, что оно противостоит и успешной и неуспешной *Умме*, а также республикам, основанным на ритуалах и родственных отношениях, не говоря уж об откровенных диктатурах или родоплеменных общностях.

### Примечания

<sup>1</sup> Roman Szporluk, *Communism and Nationalism. Karl Marx versus Friedrich List*, Oxford and New York, 1988.

<sup>2</sup> Christel Lane, *The Rites of Rulers: Ritual in Industrial Society – The Soviet Case*, Cambridge, 1981.

## 5. Успешная Умма

Есть у Юма одно противоречие, из которого можно понять и извлечь неизмеримо больше, чем из последовательных и непротиворечивых суждений мыслителей не столь высокого полета. В своей “Естественной истории религии” Юм строит социологию религии, которая вместе с тем косвенно закладывает основы социологии свободы. При этом его основные мысли перекликаются с мыслями Гиббона, а также имеют много общего с идеями, получившими позднее развитие в работах последователя Гиббона и самого Юма – Фрезера. Они выдержаны вполне в стиле эпохи Просвещения, то есть проникнуты восхищением перед классической античностью и отвращением к тому духу монотеизма, нетерпимости, эгоцентризма, сосредоточенности на Священном писании и на *мире ином*, который пришел ей на смену.

Классическая античность приветствовала гражданский долг и общественные добродетели, необходимые для достижения коллективного благополучия в этом мире. Христианство стало вместо этого поощрять лишь эгоцентрическую заботу о личном спасении в мире ином. Не обладая еще пронизательностью Бенджамена Констана или Фюстеля де Куланжа, Юм не видит, что античная свобода едва ли пришлась бы по вкусу современному человеку. Его рассуждение в основном сводится к противопоставлению характеристик классической религии, которая является социальной, гражданской, коллективистской, сосредоточенной на этом мире, терпимой, – характеристикам пришедшей ей на смену мировой религии, которая, наоборот, отличается эгоцентризмом, преимущественным вниманием к миру иному, доктринерством и нетерпимостью. Ключевым

словом для обозначения первого ряда служит у Юма “*предрассудок*”, второго – “*энтузиазм*”. Его выводы не оставляют сомнений: “Дух терпимости, свойственный как античным, так и современным идолопоклонникам, является очевидным для всех... Нетерпимость религий, основанных на единобожии, – факт столь же примечательный, как и прямо противоположное качество, отличающее политеистов”<sup>1</sup>.

Противопоставление это выглядит вполне ясным и убедительным. Священнослужители, которые совершают обряды гражданской религии, поощряют социальные добродетели, а вопросы исповедания доктрины им безразличны. В сущности, у них и нет ни доктрины как таковой, ни средств для ее закрепления и кодификации. И напротив, приверженцы идеи спасения человеческого рода и каждого индивида в отдельности – спасения путем следования доктрине – с одной стороны, призывают своих последователей заботиться превыше всего о спасении своей собственной души, а с другой – включают в свои ряды лишь тех, кто придерживается четко определенных канонов исповедания веры, любое отклонение от которых считается ересью и заслуживает наказания. Из этого можно сделать вывод, что человечеству гораздо лучше жилось во времена античности, а принятие универсалистской религии, данной через откровение и принявшей форму закрепленной в священном тексте доктрины, привело к социальной деградации и к потере свободы. Что ж, аргументация звучит убедительно, и есть данные, подтверждающие этот вывод.

Вместе с тем, здесь возникает одно затруднение. Даже в “Естественной истории религии” – произведении, которое в целом развивает идею Августина о совершенстве древних и деградации современников, Юм приводит пример, идущий вразрез с этой концепцией: “...то исключительное обстоятельство, что, будучи христианами, англичане и голландцы усвоили принципы терпимости, проистекает единственно из непреклонной решимости гражданских властей и вопреки усилиям церковников и мракобесов”<sup>2</sup>. Свобода, обретенная англичанами и голландцами, очевидно противоречит тезису Августина, и, чтобы преодолеть это затрудне-

ние, Юм на ходу придумывает довольно сомнительную гипотезу о “непреклонной решимости” чиновников.

Разумеется, это мало что объясняет, но Юм вновь возвращается к этой проблеме и, уже в другом произведении, рассматривает ее более пристально. Его весьма примечательное эссе “О предрассудках и энтузиазме” может по праву считаться самым ранним и вместе с тем наиболее глубоким вкладом в обсуждение роли протестантизма в формировании современного мира. В нем он выдвигает три основных положения.

“... Предрассудки благоприятствуют власти священства не в меньшей степени, чем энтузиазм, но являют собой большую противоположность энтузиазму, чем здравый рас-судок и философия.

Религии, которые находят опору в энтузиазме, отличаются, в своем первоначальном виде, большим ожесточением и неистовством, чем религии, опирающиеся на предрассудки; однако со временем они смягчаются и становятся более умеренными.

... Предрассудок – враг гражданской свободы, а энтузиазм – ее друг”<sup>3</sup>.

Таким образом, из дофюстелевского мира Гиббона, где социальное благополучие соотносится только и исключительно с образцами, почерпнутыми в античности, мы неожиданно переносимся здесь чуть ли не в мир Макса Вебера, где царит твердое убеждение, что в современном мире произошло нечто из ряда вон выходящее и что это каким-то образом связано с Реформацией. Пусть это и противоречит более раннему утверждению, но энтузиазм все-таки – друг свободы! Серьезная, индивидуалистская вера, сфокусированная вокруг доктрины, упразднившая священство и превратившая каждого человека в своего собственного духовника, вера, которая возложила на каждого обязанность надзирать за самим собой и тем самым лишила людей покоя, в конце концов – союзник свободы! Первоначальная теоретическая модель ясно указывала в противоположном направлении; однако факты заставили ее скорректировать.

Последнее из сформулированных Юмом трех положений подводит итог сказанному. Первые два – суть попытки объяснить этот странный феномен, очевидно противо-

речащий рассуждениям из “Естественной истории религии”, которые мы привели выше. Объяснение Юма довольно близко подходит к тому, что Макс Вебер называл впоследствии “рутинизацией”: религии, приверженные “энтузиазму”, то есть абстрактной доктрине и попыткам ее серьезного воплощения, на первых стадиях своего развития отличаются бескомпромиссностью и потому враждебны свободе, но затем смягчаются и становятся вполне терпимыми.

Их вклад в создание условий свободы оказывается по крайней мере двояким. Во-первых, они отменяют таинство священства и тем самым упраздняют особую касту священников. Во-вторых, в периоды угасания религиозного рвения они прямо идут навстречу свободе. Угасанию же рвения способствует отсутствие в среде этих былых энтузиастов людей, ответственных за поддержание религиозного пыла. Таким образом, равенство условий вероисповедания, которое в свое время, втягивая *всех и каждого* в водоворот религиозной истерии, превратило пуритан в страстных ревнителей веры и грозных врагов свободы, позднее, когда пыл поугас, то же самое равенство сделало их более терпимыми...

Это блестящая и, несомненно, более удачная, чем в “Естественной истории религии”, попытка Юма объяснить либеральный потенциал энтузиазма. Но необходимо еще проанализировать существующее в обществе равновесие между энтузиастами и приверженцами предрассудков. Мне представляется, что историю их взаимоотношений можно описать следующим образом. В прошлом энтузиасты совершали свои набеги на общество, и в течение долгого времени им удавалось быть победителями. Однако в конечном счете они потерпели поражение, хотя и не были наголову разбиты. Общество в целом предпочло компромисс, то есть частичное сохранение предрассудков – власти священнослужителей, ритуалов и прочего, хотя и с существенными ограничениями, и одновременно – терпимое отношение к экстремистам-энтузиастам при условии, что они откажутся от попыток утверждать свою правоту на земле всеми средствами, включая военные и политические, и обратятся вместо этого к пацифизму и всепроще-

нию. Таким образом, энтузиастам не удалось осуществить свое правое дело в масштабах всей планеты, и вместе с тем они не настолько раздавлены, чтобы не иметь возможности жить по своим законам в границах созданных ими моральных гетто и требовать (вполне успешно) терпимости других членов общества к их чрезмерному, но частному рвению. Потерпев фиаско в осуществлении воли Божией на земле, энтузиасты стремятся осуществить ее в своей душе, а во внешнем мире обращают свои усилия как на религиозную, так и на продуктивную деятельность. Точнее, они занимаются экономической деятельностью с поистине религиозным пылом и безо всякого корыстолюбия. Только такое платоническое, чистое, отстраненное, совершенно нестяжательское стяжательство способно было породить ту трудовую этику и то упорное накопление, без которых не смогла бы появиться на свет современная экономика. Те, кто просто гонится за мирскими благами, преследуя чисто мирские цели, не стали бы с таким упорством превращать в капитал свои прибыли, а без этого не состоялось бы чудо экономического роста. На это были способны лишь предприниматели-пуритане. Не алчность, но добродетель прокладывает путь к изобилию. Не добродетель, но алчность движет авантюристами и самозванцами, которые злоупотребляют доверием и тем самым извращают экономику. Существенным обстоятельством, которое сделало пуритан приемлемыми для власть имущих, стало их воздержание от дальнейших политических притязаний. В этом отношении пуритане были (по крайней мере, начиная с какого-то времени) совершенно неопасны, и потому их не надо было подвергать сегрегации, запирая в отдельных гетто, как это делали на более ранних этапах с местными капиталистами. Для власть имущих проще получить в приданое недавно нажитое богатство, чем заниматься его конфискацией, – это, несомненно, более мягкий метод, способствующий к тому же коммерциализации общества. Он особенно привлекателен в странах, где правит наследственная аристократия, а имущество передается от отца к старшему сыну, так что младшие сыновья не брезгают такими методами обогащения, как выгодная женитьба или даже работа.

Появление гражданского, то есть свободного в современном смысле этого слова общества (в отличие от античного – родственного и ритуализированного, плюралистического и сбалансированного, но все же несвободного), стало результатом своего рода патовой ситуации, политического тупика, в который зашли взаимоотношения сторонников предрассудков и приверженцев энтузиазма. Такой тупик действительно возник в XVII веке в Англии и был разрешен с помощью компромисса, узаконившего, с одной стороны, умеренный ритуализм и посредническую функцию центра, а с другой – неприкосновенность частной, домашней *Уммы* для тех энтузиастов, представителей религиозных меньшинств, которые предпочли *джихаду* экономическую деятельность.

Однако годы и годы спустя такая рутинизация и такой компромисс оказались недоступны для светских кальвинистов – большевиков. Прежде всего, они не подверглись соблазну компромисса, поскольку добились слишком больших политических успехов. Они выиграли свою гражданскую войну. В то же время их в высшей степени монистическая подпольная теология (восходящая через Гегеля к Спинозе) была построена на сакрализации мира, всего мира, что было несколько чересчур.

Для былых пуритан труд и трудовые успехи были всего лишь знаком, но не сутью избранничества. Для марксистов труд был – само спасение. Вместе с тем, подчинив всю экономику государству, они уже не могли перестать заниматься ею. И когда в результате политической централизации труд стал жалким и убогим занятием, он уже не мог служить убежищем для тех, чей энтузиазм несколько поугас. Руководители производства, которые вечно лавировали между угрозами наказания за невыполненный план и за нарушение закона (ибо только такой ценой можно было выполнить план), вряд ли были способны создать этику труда. Вместо этого они освоили искусство интриги и мафиозную этику, которую и принесли с собой в посткоммунистический мир, выучив на ходу либеральные фразы и позабыв марксистский жаргон. И, безусловно, ошиблись те, кто (подобно автору этих строк) когда-то видел в марксизме кальвинизм коллективной соревновательной индус-

триализации, ибо кальвинизм смог произвести тот эффект, о котором впоследствии с таким пафосом писал Вебер, только благодаря тому, что он частично сакрализовал труд на фоне мирской действительности и в обществе, построенном на политическом компромиссе. В мире же политически бескомпромиссном, из которого было полностью изгнано мирское начало, где не осталось никакой лазейки для остывших в своем рвении энтузиастов, – в таком мире это было уже невозможно.

### Примечания

<sup>1</sup> David Hume, *The Natural History of Religion*, A. Wayne Colver (ed.), Oxford, 1976, chapter XI.

<sup>2</sup> *ibid.*, chapter IX.

<sup>3</sup> David Hume, “Of Superstition and Enthusiasm”, in *Essays Moral, Political and Literary*, Oxford, 1963. См. также в: *Hume on Religion*, R. Wollheim (ed.), London, 1963.

## 6. О различии двух авраамических религий

Когда в эпоху “осевого времени”\* локальные общинные ритуализованные культы уступили место мировым религиям, они при этом не исчезли бесследно. Вселенские верования, основанные на доктрине личного спасения, преподносившиеся как результат величайшего откровения и были доступны каждому взыскующему. Они накладывались на унаследованные из прошлого ритуалы, скреплявшие целостность отдельных сообществ, и на жреческие институты, призванные охранять и поддерживать эти ритуалы. В дальнейшем религиозная жизнь развитых обществ всегда развивалась во взаимодействии этих двух элементов, которые порой гармонизировали, а порой открыто боролись друг с другом. Интересно проследить, как сочетались эти элементы, с одной стороны, в христианстве, а с другой – в исламе, ибо в этом отношении данные религии диаметрально противоположны.

В исламе универсалистский, пуританский вариант религии, который был основан на толковании священного текста и звал к личному спасению, безусловно доминировал в центре. Он не всегда был сопряжен с политической властью, однако неизменно выступал в нормативной роли, в качестве наиболее авторитетной духовной инстанции, задавал тон и очерчивал круг общепризнанных высших ценностей. В то же время ритуализованные, экстатические варианты ислама, выполнявшие посредническую функцию, были фрагментарными, занимали периферийное положение и относились к народным (нередко “стыдным”) формам религиозной жизни. Итак, в центре – *Умма*, на

\* Термин, введенный Ясперсом для обозначения эпохи возникновения мировых религий.



периферии – местные сообщества, а на нижних уровнях социальной иерархии – религиозное соперничество. Центральная власть, как правило, была связана с первым религиозным стилем, местные сообщества – со вторым.

Периодически между ними возникал конфликт, и “энтузиасты” – представители центра – временно одерживали победу над сторонниками “предрассудка”, находившимися на периферии. Но под действием социальных факторов равновесие в конце концов всегда восстанавливалось. В Европе контраст между обществом в целом и местными сообществами – это контраст между настоящим и прошлым. Здесь идет развитие от сообществ к обществу. В исламском мире обе этих составляющие синхронны и присутствуют в равной мере на всех ступенях развития: сообщества – на периферии, общество – в центре.

Однако в современном мире (который в этом регионе не столько созрел изнутри, сколько был навязан внешними силами) баланс этот оказался нарушен, ибо урбанистический центр получил явные преимущества перед сельскими сообществами. В результате и религиозный стиль центра заметно перевесил периферийные культы. И вот мы оказались перед лицом успешной и уже долгое время стабильно существующей *Уммы*, перед загадкой ислама, демонстрирующего, как мы показали выше, поразительный иммунитет к секуляризации.

В западно-христианском мире соединение этих двух религиозных элементов происходило по совершенно иному принципу. Здесь строгая иерархия, организованное посредничество, бюрократизированный ритуал преобладали как раз в центре, в единой организации, претендующей на монопольное владение традицией, восходящей к основателю религии и источнику откровения. А на периферии находились почитающие Писание пуритане – отвергающие экстатические ритуалы и мистическое посредничество индивидуалисты-энтузиасты. Они были разобщены, в то время как противостоящая им организация отличалась (за исключением коротких периодов раскола) единством и монолитностью.

Именно эта смесь, путем какой-то неведомой химической реакции, произвела на свет современный мир. Теперь

мы уже, наверное, никогда не узнаем, является ли такое уникальное сочетание обстоятельств единственно возможным (как полагал один великий социолог) для получения этого результата. Мы не можем воспроизвести этот эксперимент. Как бы то ни было, такая смесь плюс тот факт, что конфронтация центра, приверженного предрассудку, и периферии, исполненной энтузиазма, закончилась вничью, а в некоторых местах зашла в тупик, привели к появлению современного мира. Когда этот мир родился, выяснилось, что компромисс вылился не во вселенскую *Умму*, и даже не в систему гетто, а в широкомасштабную секуляризацию. В конечном счете (и это для нас важнее всего) он вылился в гражданское общество, то есть в плюрализм, свободный не только от принудительной *Уммы*, но и от квазисемейной ритуалистики локальных сообществ.

Итак, перед нашими глазами прошли по крайней мере четыре различные ситуации: плюралистические, но тесные и душные “сегментарные” сообщества доосевого времени; мусульманская *Умма*, которой в конце концов удалось осуществиться, но, по иронии, лишь под давлением победившей ее чужеродной индустриальной цивилизации; христианская маргинальная *Умма*, потерпевшая крах, но благодаря этому породившая гражданское общество; и, наконец, светская, марксистская “*Умма*”, которая обещала стать имманентной социоисторической религией *мира сего*, но провалилась в этом качестве и пока что не смогла осуществить идеал гражданского общества. В последнем случае удалось только пробудить у значительного числа бывших граждан марксистских государств искреннее и горячее желание жить в гражданском обществе, однако это еще не равнозначно его созданию.

К этому перечню, наверное, можно добавить такие варианты социального развития, как доиндустриальные централизованные империи – династические государства, существующие “поверх” подчиненных им местных сегментированных сообществ, и соревновательные индустриальные общества, заимствующие (часто с огромным успехом) научные и технологические достижения, но – не те элементы (по крайней мере, не все из них), которые в свое время обеспечили неуклонный рост общественного производства.

## 7. Гражданское общество замыкает круг

Есть своя логика и своя справедливость в том, что гражданское общество стало центральным лозунгом в процессе разоблачения марксистского общества, ибо, как мы показали в самом начале, основной тезис марксизма можно свести к утверждению, что гражданское общество – это обман. Обманом являются (по Марксу) его партнерские отношения с государством: на самом деле имеет место сговор, и государство служит вовсе не нейтральным арбитром и миротворцем, а тайным агентом небольшой части гражданского общества – его верхних слоев. Все остальное – обман и ложь, включая моральные устои гражданского общества, которое в действительности представляет собой лишь маскировку патологической институционализации корыстолюбия и стяжательства (качеств, противных истинной природе человека) в игре, где жертвами неизбежно становятся и победители и проигравшие.

Но в конце концов выяснилось, что подлинным обманом является само “разоблачение” в марксизме идеи гражданского общества, и то, что считалось насквозь прогнившим и лживым, в действительности заключает в себе абсолютно уникальные ценности. И ситуация разрешилась вовсе не экспроприацией экспроприаторов, а разоблачением разоблачителей, оказавшихся по большому счету величайшими мистификаторами и обманщиками.

Я не думаю, что советские и восточноевропейские диссиденты 1970—1980 годов, написавшие на своем знамени этот лозунг, сделали это намеренно, чтобы насладиться иронией ситуации, побив доктрину, которая исковеркала им жизнь, ее же оружием. Если в 1950-е годы реформаторы советского строя все еще зывали к марксистским иде-

ям, то в 1980-е все уже настолько устали от марксизма, прониклись к нему таким презрением и безразличием, что вряд ли кому-то пришло бы в голову именно таким образом сводить с ним счеты. Как сказала однажды Джейн Остин, никто уже не был готов оказать ему честь, вступая в аргументированную дискуссию. Так что я сомневаюсь, чтобы кто-нибудь придавал значение этому аспекту ситуации и даже вообще его замечал. Скорее, понятие гражданского общества было взято на вооружение потому, что оно очень точно и емко выражало то, чего в этом обществе недоставало и что хотелось иметь в качестве неперемennого условия жизни. Иначе говоря, стремление к такому идеалу родилось из социальных условий восточноевропейского и советского мира.

В устах этих критиков большевистского режима понятие гражданского общества приобрело ясный и простой смысл. Оно означало для них конец монолитного общества, конец монополии на политическую и социальную организацию, на истину и информацию – короче говоря, конец всех реальных обстоятельств “реального социализма”. (Эта формула стала одной из последних попыток самоутверждения системы: она должна была показать левым и романтичным критикам, что не следует чересчур обольщаться, что общество, в котором они живут, это и есть сбывшаяся мечта человечества и что пора прекратить выискивать его недостатки.)

Как мы уже показали, все это строится на неявном предположении, что плюрализм, который придет на смену централизму, будет обладать особыми, позитивными качествами, и не будет похож на плюрализм сегментированных сообществ – будь то античных или родоплеменных, – где отсутствует централизованная тирания, но тем не менее царит атмосфера удушающей несвободы. Однако данная проблема не воспринимается сегодня всерьез, если она вообще кого-нибудь занимает; хотя люди вроде Солженицына и призывают к возрождению простоты деревенской жизни, возвращение на уровень славянских племен не входит в число популярных политических лозунгов постсоветского общества. Есть небольшое движение правого крыла, которое ищет истоки славянской души не в право-

славной церкви, а в дохристианском язычестве. В Крещении Руси при Владимире они усматривают первую вылазку сионизма. С точки зрения историка, попытки реконструкции славянского язычества весьма любопытны, но они едва ли имеют сегодня какое-либо политическое значение. В современной Восточной Европе археопопулизм не принадлежит к числу заметных течений политической мысли, и потому тем, кто говорит о гражданском обществе, незачем уточнять, что речь идет не о возрождении дохристианских славянских племенных институтов.

Понятие гражданского общества и в самом деле представляется достаточно ясным, однако оно имеет довольно запутанную историю. В этом нет ничего удивительного, если учесть, что в значительной степени оно уходит корнями в гегельянско-марксистскую метафизику, то есть в традицию, творцы которой вряд ли могут считаться эталоном ясного мышления. Как заметил Джон Мейнард Кейнс, и мысль и произведения их довольно “туманны”. Поэтому, прежде чем углубляться в предысторию термина, надо навести некоторый порядок в понятиях.

Прежде всего, попробуем выяснить, чему в этой традиции противостоит гражданское общество. Оно фиксируется в оппозициях на двух совершенно различных уровнях, хотя мыслители, работающие в этой традиции, не всегда ясно их различают. С одной стороны, существует противопоставление обществ, в которых наряду с политической есть еще иная, неполитическая область, и тех обществ, где такой области нет. Например, в феодальном обществе политическая и экономическая области, закрепленные законом и ритуалом, представлены наглядно и зримо и соотношение их как будто совершенно ясно. Здесь нет никакого лицемерия. И фактически нет водораздела между этими областями. Перед нами единый – политический и экономический – социальный строй. В данном случае бессмысленно говорить о гражданском обществе как о чем-то отличном от государства, ибо политическая иерархия и экономическая специализация здесь почти идентичны, наложены друг на друга и взаимно друг друга подкрепляют. Политическое положение и экономическая функция взаимообусловлены и существуют в раз навсегда заданной

спайке. Политически зависимая фигура одновременно является землепашцем, а землевладелец одновременно выступает как правитель и как судья. Политика и экономика связаны между собой неразрывно.

Этому противостоит общество, где есть две совершенно различные области – политическая (включающая в себя также и мораль) и социально-экономическая (которая является морально нейтральной, то есть чисто инструментальной). Учитывая, что в обществах феодального типа в какой-то степени отсутствуют лицемерие и обман, – ибо в них, как в армии, каждый имеет свои знаки отличия, своего рода нарукавные нашивки, однозначно определяющие социальное положение индивида, – можем ли мы утверждать, что в таких обществах отсутствует социальная патология? Или следует сказать, что в них она *меньше*? Можно ли вообще измерять патологию общества, например, в градусах, как температуру? Трудно обсуждать метафизику системы, в которую не веришь, но я думаю, что каждый имеет право выражать недоумение. Что-то здесь было не до конца продумано. Марксизм как будто испытывал колебания между осуждением одного лишь капитализма и осуждением классовых обществ вообще, и в основаниях для отрицания того и другого были очевидные логические неувязки.

Итак, есть общества, где существует указанный водораздел, и есть общества, где он фактически отсутствует. Посмотрим теперь, какие возможны разграничения внутри первого из этих типов. Здесь возникает понятие гражданского общества в узком смысле: это та часть общества, которая противопоставлена политической структуре (в рамках социального строя, при котором такое деление возможно и уже состоялось).

Рассмотрим более пристально взаимоотношения этих двух областей. В частности, попробуем понять, в чем именно заключается пресловутое лицемерие гражданского общества? Состоит ли оно в том, что это общество в самом деле является тем, за что оно себя выдает, или в том, что является оно одним, а выдает себя за другое? Гражданское общество само определяет себя как область самостоятельности индивидов, преследующих свои частные цели.

Что здесь плохого – наглый эгоизм, возведенный в принцип? А если это так, то в чем лицемерие и обман? Но может быть, обман заключен не в гражданском обществе как таковом, а в социальной структуре в целом, в отношениях между гражданским обществом и покровительствующим ему государством, в показном нейтралитете последнего? Или все-таки само гражданское общество коварно и лицемерно, так как под маской декларативного равноправия тут скрывается глубокое внутреннее неравенство, каким-то нечестным, шулерским способом ведется социальная игра, составляются тайные заговоры, в результате которых одни оказываются вдалеке от власти, а другие – владельцы крупного капитала – заключают негласный союз с государством? Марксистская критика отвечала на все эти вопросы утвердительно, то есть шла всеми путями одновременно, хотя их совместимость представляется более чем сомнительной.

Каждый из этих двух партнеров лицемерит, утверждает марксизм, и они лицемерят в своих взаимоотношениях. Гражданское общество как основанная на частной собственности форма атомизированной индивидуализированной организации производительной деятельности в действительности совершенно не нужно для реализации в обществе производственной функции. Наоборот, если исчезнет деление на классы, порожденное несимметричным отношением к средствам производства, люди, по всей видимости, обратятся к свободной самоорганизации и станут “править вещами” вместо того, чтобы править друг другом. Вместе с тем, согласно доктрине, это возможно лишь при очень высоком уровне развития производительных сил, а также, каким-то образом, – при очень низком, то есть при таком, какой был на заре истории. Но при среднем, умеренном уровне развития производительных сил это невозможно. Здесь можно усмотреть марксистскую версию сюжета о грехопадении, согласно которой вся история человечества разворачивается от Эдема ко Второму пришествию. И в то же время доктрина явно расценивает грехопадение как функциональный и неизбежный момент в экономическом развитии человечества: благодаря ему искупители обретают

не только цель и оправдание своей деятельности, но также и то, чего никак нельзя было получить другим способом, – средства...

С другой стороны, государство тоже избыточная структура, поскольку насильственное регулирование конфликтов противно человеческой природе и необходимо только в классово-антагонистическом обществе, каковым и является гражданское общество, хотя этот факт тщательно замаскирован и спрятан, главным образом благодаря лицемерным усилиям государства. В условиях социального строя, где это противоречие обострено до предела, классовый антагонизм скрывается за мифом о нейтральном, благожелательном государстве и за декларациями о равноправии членов гражданского общества, не имеющими под собой никакой почвы.

Картина, которую я здесь рисую, во многом опирается на замечательное эссе Лешека Колаковского “Миф о самоидентичности человека: Единство гражданского и политического общества в социалистической мысли”<sup>1</sup>. Его автор обладает тем несомненным преимуществом, что, будучи известным историком марксизма и гражданином одной из восточноевропейских стран, лично пережил полный цикл – от глубокой веры в эту доктрину до полного в ней разочарования. Впрочем, излагая его мысли своими словами, я могу несколько отклониться от того смысла, который имел в виду автор.

В частности, Колаковский проводит интересную параллель между слабостью марксистской критики гражданского общества и исторической слабостью обществ, возникших в результате попыток практического осуществления идей марксизма. Подчеркивая тот факт, что реальность сложнее идеологии, он замечает: “идеология всегда слабее, чем те социальные силы, которые несут ее и служат проводником ее ценностей”<sup>2</sup>. Далее он показывает, как ошибочные ориентиры, заданные в теории, оборачиваются чудовищными дефектами в обществах, построивших “реальный социализм”, причем, когда он писал эти строки, таких обществ было значительно больше, чем существует теперь.

По мнению Колаковского, моральным стержнем марксистской доктрины является стремление стереть в общест-

ве грань между социальным и политическим. (Пожалуй, эта скрытая в марксизме романтическая нотка оставалась до сих пор незамеченной. В самом деле, обрушивая проклятия на голову капитализма, марксизм косвенно оправдывает предшествующий строй, где – несмотря на классовый антагонизм, угнетение и эксплуатацию – экономическая и политическая иерархии были тесно слиты друг с другом.) Разрыв между этими сферами – большая беда для общества и для человека. Он лишает человека целостности – как внешней, социальной, так и внутренней, душевной.

“Мечта о совершенном и едином человеческом обществе, вероятно, так же стара, как и сама мысль об обществе... она коренится в сознании отчуждения, разобщенности, сопровождающих человечество, по-видимому, с первых шагов его существования, с тех пор как оно рассталось с невинностью животного состояния...”<sup>3</sup>

В современных условиях, продолжает свою мысль Колаковский, учитывая особенности человеческой природы (ведь конфликты возникают не только из классовой борьбы) и индустриальной организации, любые попытки такого исцеления и воссоединения души и общества могут привести только к тирании того же типа, которая была характерна для коммунизма во всех без исключения его проявлениях. Все это совершенно убедительно и подтверждено временем, хотя, вероятно, то же самое можно было сказать и проще, без всякой социальной метафизики. Но вот и более красноречивое и афористичное утверждение: “...нет смысла ждать, что эта мечта когда-нибудь осуществится, разве что в форме жестокого деспотизма; ведь деспотизм – это отчаянная попытка воспроизвести рай”<sup>4</sup>.

И все-таки даже в таком изложении не вполне сходятся концы с концами. Получается, что отчуждение – душевное и прочее – берет свое начало при расставании с “невинностью животного состояния”, и следовательно существует “от века” в истории человечества. Но как же тогда быть с первобытным коммунизмом? Неужели только приматы были свободны от отчуждения? Или, если жестокое разделение социального и политического так особенно характерно для буржуазного общества (с его формальным

равноправием граждан якобы морального государства, сопряженным с чудовищным неравноправием аморальных законов рынка), почему бы нам, как это делали многие романтики, не обратить взор, исполненный ностальгии, на феодальное общество, в котором предположительно была полная гармония социального и политического и ни то ни другое не скрывало свое лицо? И так, *когда-то* существовал общественный строй, который не стыдился самого себя... Когда же? Дата изгнания из рая как-то очень сильно колеблется – то ли это расставание с “невинностью животного состояния”, то ли окончание первобытного коммунизма, то ли закат феодального строя... Но ведь это исключительно важно – твердо установить время грехопадения.

Эти и другие неясности тотчас всплывают, когда пытаешься чуть глубже осмыслить понятие гражданского общества и его роль в традиции, подарившей миру марксизм. Все это как-то чересчур замысловато, чтобы объяснить феномен, который вызвал такую бурю энтузиазма у жителей Восточной Европы. Неужели люди рискуют и идут на жертвы во имя стирания в своей душе грани между социальным и политическим? Это звучит крайне неубедительно. Никто не станет протестовать на улицах, чтобы выразить столь сложные и невразумительные метафизические ощущения. Мне, по крайней мере, это кажется совершенно абсурдным. Когда граждане восстали против общества, порожденного марксизмом, вряд ли это означало, что они борются с раздвоенностью в своей душе.

Принятое сегодня повсеместно определение гражданского общества полезно и не так уж уклончиво. Недаром оно завоевало такую популярность. И лучше опустить его на землю, придав ему конкретное социологическое звучание – институциональный плюрализм *такого-то и такого-то рода*, чем пытаться восстановить его смысл, обращаясь к туманным суждениям породившей его традиции. Царящая в ней путаница норовит выскочить за границы здравого смысла даже в руках такого блестящего аналитика, как Лешек Колаковский. Чтобы это понятие обрело подлинную, историческую контекстуальность, его необходимо провести через горнило сопоставительного анализа. Мы

должны понять, что оно собой представляет на фоне других многочисленных исторических возможностей, существующих в этом непросто социальном мире. Нельзя же застревать на примитивной бинарной оппозиции плюрализма и большевистского цезарепапизма, когда существует множество иных аспектов этой проблемы. Только одно, на мой взгляд, представляется очевидным: вряд ли стоит ожидать помощи от туманных невнятных гегельянско-марксистской традиции.

### Примечания

<sup>1</sup> Leszek Kolakowski, “The Myth of Human Self-Identity: Unity of Civil and Political Society in Socialist Thought”, первоначально опубликовано в: *The Socialist Idea: A Reappraisal*, L. Kolakowski and S. Hampshire (eds.), London, 1974; также перепечатано в: *The Transition from Socialism*, С. Kukathas, D.W. Lovell and W. Malley (eds.), Melbourne, 1991.

<sup>2</sup> *ibid.*, p. 49.

<sup>3</sup> *ibid.*, p. 57.

<sup>4</sup> *ibid.*, p. 57.

## 8. Адам Фергюсон

“Очерк истории гражданского общества” Адама Фергюсона является одним из первых в истории произведений, положивших начало употреблению термина *гражданское общество*. Однако книга Фергюсона имеет далеко не только историческое значение. Сам метод, которым он пользуется, рассматривая эту проблему (судя по всему, занимавшую его до чрезвычайности), позволяет лучше понять наши сегодняшние затруднения, связанные с этим понятием, несмотря даже на то (или, наоборот, в силу того), что у Фергюсона речь идет о ситуации более чем двухсотлетней давности, весьма не похожей на нашу<sup>1</sup>.

Как и его современники, шотландские и европейские просветители, Фергюсон был свидетелем перерождения аристократического общества в коммерческое, которому (хотя он этого и не знал) предстояло стать еще и индустриальным. Фергюсон не был экономистом. В своей книге он довольно решительно заявляет, что он не специалист в этой области (“с этим предметом я не слишком знаком”), и отсылает читателя к работе некоего мистера Смита, автора “Теории моральных чувств”, которая “должна вскоре выйти в свет”. И действительно, собственно экономические наблюдения Фергюсона весьма запутанны и невняты. Но когда он вступает в область связанных с экономикой или экономической социологией социально-политических проблем, суждения его становятся уверенными и весьма глубокими.

Фергюсон разделял забавное заблуждение Адама Смита (и, вероятно, способствовал утверждению этого взгляда), который считал, что феодальная аристократия утратила независимость в результате своей постыдной привязанности к “показной мишуре”. Не устояв перед искушением

демонстрировать власть, окружая себя предметами роскоши и другими престижными объектами, она стала тратить все свои доходы на их приобретение вместо того, чтобы поддерживать вассалов или вербовать новых. Здесь Смит явно путает причину и следствие: в эффективном централизованном государстве вассальные связи во многом теряют свое значение (и расширение их просто запрещено), в то время как “показная мишура” становится гораздо более удобной формой накопления, хранения, реализации и демонстрации богатства. Фергюсон отмечает ту же тенденцию, что и Смит, но рассматривает ее как раз в контексте централизованного монархического правления. “Авторитет самого суверена, – пишет он, – в значительной степени определяется той ослепительной экипировкой, которую он демонстрирует публично. Стоящие ниже заявляют о своей значительности аналогичным способом, и потому всегда носят на себе украшения, соответствующие их богатству”<sup>2</sup>. Это уже ближе к правильной трактовке причинно-следственных отношений, хотя остается подозрение, что автор придает демонстративной функции большее политическое значение, чем она имела в действительности. Тем не менее любопытно, что “театрализованное государство” является не только восточным феноменом: оно существовало и было замечено также в Европе. Если уж представители средней руки Ганноверской династии представляли в таком свете, что же тогда сказать о Бурбонах, Романовых или Габсбургах?

Чем в действительности примечателен Фергюсон, так это своим равнодушием, тем искренним пытливым интересом, который он проявляет к зарождающемуся на его глазах гражданскому обществу. Он полностью отдает себе отчет, что общество, возникающее в этот период в Европе, коренным образом отличается от более ранних обществ, включая те, что существовали в период классической античности. Описывая природу этих отличий, он очень близко подходит к той концепции, которую столетие спустя предложил Эмиль Дюркгейм, писавший о механической и органической солидарности<sup>3</sup>. Как и Дюркгейм, Фергюсон сосредоточил внимание на общественном разделении труда.

“Отделив искусство портного от искусства сапожника, мы стали получать и более хорошую обувь, и более хорошую одежду”<sup>4</sup>. Как будто совершенно бесспорно, и вскоре мистер Смит обеспечит известность этой идее. Но Фергюсон на этом не задерживается и сразу, буквально в следующей фразе, переходит к сути проблемы – к обстоятельствам, которые придают разделению труда острое социальное звучание. “Но разделение искусства гражданина и государственного мужа, политика и воина – это попытка расчленив человеческий характер и нанести вред тем самым искусствам, которые мы хотели этим улучшить. Таким разделением мы в действительности лишаем свободных людей того, что необходимо для их безопасности; или приготавливаем защиту от вторжения извне, которая грозит узурпацией и установлением в нашей стране военного правительства”<sup>5</sup>. Как и Дюркгейм, он считает, что социально-политические последствия разделения труда являются даже более значительными, чем экономические.

Эта мысль преследует его и дальше. “Поэтому улучшения, которыми так гордится наш блестящий век, не лишены опасности. Они столь же широко открывают двери для одних бедствий, сколь плотно прикрывают их для других. Воздвигая стены и крепостные валы, они морально разлагают тех, кто призван их защищать... они снижают боевой дух целых народов... они подготавливают для человечества насильственное правление”<sup>6</sup>.

Вот что более всего вызывает тревогу у Фергюсона. Гражданское общество прекрасно само по себе, но, отделяя правителей и военных от граждан, разве не создает оно предпосылок для захвата власти первыми и разрушения того строя, который учинил такое деление? Вот в чем он видит реальную опасность.

Современник Фергюсона Гиббон как-то заметил – не без удивления, – что варваров уже больше нет или, по крайней мере, их стало относительно меньше и они оказались гораздо слабее, чем европейцы. Опасность, погубившая в конце концов античную цивилизацию, сегодня практически отсутствует. Польская, немецкая и французская знать может дать отпор любому нашествию, которое придет из азиатских степей. Фергюсон также не думает, что

Европе угрожает такая опасность. Напротив, он обращает внимание на изменившееся соотношение сил между Европой и остальным миром и проницательно предугадывает, какие это будет иметь последствия, а именно – предсказывает появление колониальных империй, которые действительно стали в XIX веке плодом сложившегося в мире нового соотношения сил.

Таким образом, он озабочен не внешней угрозой, а внутренними последствиями того факта, что граждане “блестящего общества” более склонны к производству, нежели к военным подвигам, и передоверяют осуществление законного принуждения и насилия не просто специалистам, а специалистам особого института, монополизирующего эту функцию, – государства. Впоследствии именно к этой функции Макс Вебер сводил определение государства. И здесь, озабоченно настаивает Фергюсон, скрывается несомненная опасность.

Эта мысль Фергюсона неожиданно перекликается с идеями теоретика другой цивилизации – Ибн Халдуна, который говорил фактически о том же, но без всякой тревоги, как о простом факте: производители, доверяющие обеспечение собственной безопасности другим людям – правителям и военным, становятся беспомощными в политическом и военном отношении<sup>7</sup>. В мире Ибн Халдуна городские специалисты-производители не имели другого выхода, поскольку специализация вела к разобщению и не давала возникнуть той солидарности, которая необходима для эффективных действий в политической и военной областях. Только неспециализированные производители могут быть настоящими гражданами и солдатами. Так было в мире Ибн Халдуна, и именно по этой причине в нем не было и не могло быть гражданского общества. Специализированные, атомизированные производители были политически беспомощными жертвами сплоченных неспециализированных представителей племен, которые охраняли город и фактически олицетворяли собой государство. В мире Фергюсона это было не так: этого еще не произошло. Что-то в этом роде едва не случилось в 1745 году, но попытка была неудачной. Поэтому, когда Фергюсон говорит о “бедствиях” и “опасностях”, в его словах звучит скорее тревожное опасе-

ние, чем уверенное пророчество. В своей книге он часто вспоминает про Демосфена и отчасти (действительно, только отчасти) пытается выступать в его роли...

Но как ни заигрывал Фергюсон с этой позой, Европа XVIII века не призвала своего Демосфена. Опасность заключалась вовсе не в том, что забота о производстве и торговле отвлечет умы граждан от собственно гражданских добродетелей, и они окажутся неспособны противостоять внешней угрозе или позволят захватить власть специалистам в области насилия, поставленным, чтобы оборонять их от вторжений извне. Фергюсон просто не мог понять, какие реальные опасности подстерегают новое общество, ибо оно находилось еще в самом начале своего развития. Но его размышления о мнимых опасностях проливают свет на природу этого нового общественного строя.

Порой его посещает оптимизм, и он отвергает предположение, что люди должны осуществить выбор между политически активной добродетелью и политически пассивным обогащением. Возможно, замечает он, те, кто “думает лишь о богатстве нации”, исходят из предположения, что “добродетели ничто не угрожает”, в то время как те, кто “думает лишь о сохранении национальных добродетелей”, исходят из “страха перед моральным разложением”<sup>8</sup>. Но сидящий в нем оптимист тут же отбрасывает такую альтернативу: “человеческое общество многим обязано и тем и другим. Противопоставлять их друг другу можно лишь по ошибке...” Получается, что современное благосостояние и античная добродетель вполне способны (в какой-то мере) сочетаться между собой, и наше общество может быть как добродетельным, так и процветающим. Так что, если нам посчастливится, мы станем и активными гражданами, и богачами! Фергюсон все еще не может понять, что в новом гражданском обществе гражданская активность и свобода будут непосредственно основаны на благосостоянии...

Заранее возражая каждому, кто станет настаивать на бескомпромиссном противопоставлении богатства и добродетели, Фергюсон совершенно справедливо замечает, что “черты воина и черты коммерсанта вполне могут сочетаться в одном лице, ибо они формируются в том или ином со-



отношении в зависимости от обстоятельств...”<sup>9</sup>. Однако мы имели возможность убедиться, что оптимизм иногда покидает Фергюсона, уступая место тревоге и колебаниям, которые стимулируют его блестящие и глубокие размышления.

Фергюсон одобряет римлян за то, что им удавалось избегать специализации, то есть охранять свободу от преимуществ, которые дает разделение труда. В частности, замечает он, это распространялось у них и на военную область. “Противников Пирра и Ганнибала надо было обучать самым началам искусства ведения боя”. Но они послушно учились, даже если им приходилось брать себе в учителя гладиаторов. “Заносчивый римлянин... понимал преимущества военного строя и не нуждался в муштре как простой наемный солдат; а кроме того, у него было достаточно мужества, чтобы выйти на бой с врагами своей страны и не проходя той суровой школы обучения военному ремеслу, которая вся зиждется на страхе перед поркой”<sup>10</sup>. Однако, продолжает Фергюсон, римлянину “вряд ли могло прийти в голову, что настанет время, когда развитые и разумные народы сведут военное искусство к весьма ограниченному набору технических навыков; что граждане и солдаты будут различаться между собой в такой же степени как женщины и мужчины; что гражданин сможет обладать такой собственностью, которую он будет не в состоянии защитить, и даже не будет считать это своей обязанностью”<sup>11</sup>. Таким образом, римляне, очевидно, презирали специализацию и твердо стояли на позициях любительства. Та же черта впоследствии была свойственна англичанам, и это отличало их от пруссаков, которые во всем придерживались тяжеловесного профессионализма. Фергюсон чувствует, что римляне были во многом правы: тот, кто отдает на откуп специалистам жизненно важные функции, несомненно играет с судьбой.

Рассматривая эту проблему, Фергюсон берет еще один, более современный пример. Он приводит слова вождя племени американских индейцев, обращенные к британцу, губернатору Ямайки, перед самым началом военных столкновений с испанцами. Вождя поразило не столько малое число вооруженных людей, находившихся в распоряжении губернатора (тот ждал подкрепления из Европы),

сколько присутствие гражданских лиц, купцов, которых даже на время войны не поставили “под ружье”. Губернатор объяснил вождю, что купцы и другие жители не состоят на военной службе. Сама идея, что человек может иметь гражданский статус, ужаснула вождя: “Когда я иду на войну, я не оставляю дома ни единой души – только женщин”. В этих словах вождь ясно выразил установку своего общества, где в случае опасности каждый становится на его защиту. Фергюсон трактует эту ситуацию несколько высокомерно: этот “простой вояка”, пишет он, не может уразуметь, что у нас, представителей развитых наций, война и коммерция не так уж далеко отстоят друг от друга, что “порой мощные армии приводятся в движение из-за конторки, и... как это водится теперь среди многих блестящих народов, – принца, дворянина, государственного деятеля нередко можно уподобить купцу”<sup>12</sup>. И то, что войну ведут специалисты, ставит ее в один ряд с другими видами деятельности. Таким образом, война оказывается продолжением торговли иными средствами, или наоборот. О римлянах Фергюсон не говорит покровительственным тоном, но к краснокожим относится явно свысока.

Впрочем, иногда он оставляет этот надменный тон. “С развитием ремесел, искусств и политики члены каждого государства начинают делиться на классы; и... нет более глубокого различия, чем между воином и мирным жителем; в сущности этого уже достаточно, чтобы между людьми установились отношения как между хозяевами и рабами. Даже если тяготы такого рабства окажутся смягчены, как это произошло сегодня в Европе... все равно это различие будет служить разделению знати и остального народа... Никто не предвидел – на протяжении всей истории человечества, – что в поисках совершенного общества это отношение можно будет изменить на прямо противоположное; или даже что можно передать в чьи-то руки задачи правления и вооруженные силы. Но также непредсказуема и возможность возвращения прежнего строя. Вдруг однажды мирный гражданин вынужден будет кланяться человеку, которому он вручил меч для своей защиты? И если такая революция действительно произойдет, захочет ли новый хозяин воскресить по своей воле дух до-

стоинства и свободы? Я не решаюсь ответить на этот вопрос<sup>13</sup>. Итак, Фергюсон совершенно точно констатирует, что гражданское общество не имело прецедентов в истории и что никто не смог предсказать его появление. Оно возникло как будто в нарушение нормального, естественного порядка вещей. Но Фергюсона неотступно гложет опасение: а вдруг в один прекрасный день всему этому настанет конец<sup>14</sup>?

Он почти не анализирует те специфические условия, сложившиеся в Новое время на северо-западе Европы, которые заставили подчинить специалистов в области насилия специалистам в области производства. В отличие от Карла Маркса, он не строит теории подчинения насилия производству (и уж во всяком случае, не идет по пути абсурдных марксистских обобщений и не распространяет эту идею на всю историю человечества). Фергюсон определенно озабочен возможностью возврата прежних приоритетов и напоминает о том, что когда преторианские когорты сменяют Римскую республику, в ней уже нет места ни Брутам, ни Фабиям. Если насилие возвратится, то скорее в преторианской, чем в своей первоначальной гражданской форме. Этого он опасается больше всего.

Тревога не оставляет его и в моменты оптимизма. Он надеется, что сама альтернатива – богатство или добродетель – ошибочна, и все же она не дает ему покоя. Он до конца не уверен, что она ошибочна. Ему бы хотелось так думать, но его терзают сомнения... Сегодня, оглядываясь назад, можно точно сказать, что альтернатива эта была ложной. Но сомнения Фергюсона понятны. Вспомним, что спустя столетие, имея перед глазами гораздо более длительный опыт развития новоевропейского общества, тем же самым вопросом задавался Якоб Буркхардт<sup>15</sup>.

В основе рассуждений Фергюсона лежит представление о взаимодействии кодекса чести и коммерческого интереса. Он считает, что общества, основанные на военных доблестях, уступают место коммерческим обществам. Эти изменения кажутся ему позитивными, но он никак не может понять, насколько они глубоки и необратимы. Просто говоря, он опасается, что доблестные воины возьмут реванш, причем самым примитивным образом, то есть де-

ло закончится не самоуправлением гордых и свободных людей, а преторианской диктатурой.

Слабым моментом в рассуждениях Фергюсона является то, что, прослеживая взаимодействие двух основных участников этой исторической драмы, он упускает из виду религию. В этом отношении его анализ уступает анализу того же Дэвида Юма. По Фергюсону, история появления современного государства весьма проста: монарх, действуя в союзе с народом, лишает власти феодалов и освобождает тем самым людей, которые находились у них в подчинении, а затем поощряет торговлю и прибыльные ремесла. Иногда это укрепляет корону, но может обернуться и против нее, и тогда мы наблюдаем “зрелище, небывалое в истории человечества; монархия смешивается с республикой и на обширной территории на период в несколько столетий устанавливается правление, основанное не на силе оружия”<sup>16</sup>. Такова благоприятная, британская версия событий. Здесь нет и речи о возможной роли Реформации...

Впрочем, анализируя генезис новой социальной структуры, Фергюсон некоторым образом все же учитывает религиозный фактор. История – это не только взаимодействие и соперничество коммерческого интереса и чести. При случае на сцену выходит еще один персонаж – добродетель. Общество, в котором добродетель ценится превыше всего, отличается и от общества честолюбцев, и от общества, члены которого ищут выгоду. Бескомпромиссная преданность добродетели и жесткое подчинение всех граждан ее власти – вот черты, которые превращают такое общество в *Умму*, в своего рода харизматическое сообщество.

Фергюсон, однако, не имеет в виду ни мусульман, ни пуритан. Примером такого общества у него служит Спарта. “Спартанцы, – цитирует он Ксенофонта, – превзошли остальные народы тем, что сделали добродетель предметом специального изучения и государственным делом”<sup>17</sup>. Добродетель как государственное дело – пожалуй, это неплохое определение харизматического сообщества или *Уммы*. Фергюсон называет спартанцев единственным в своем роде народом, поскольку “они одни, по словам Ксенофонта, сделали добродетель предметом государственного управления”<sup>18</sup>.

Такая безоглядная преданность добродетели действительно превращает общество в своего рода религиозную общину. Вот единственный момент, когда у Фергюсона возникает тема религии, но в принципе это никак не влияет на его схему: религия в данном случае лишь чрезвычайно (даже чрезмерно) усиливает политические установки общества, которое само по себе устроено по законам чести. Результатом действия религиозного фактора становится здесь доведенное до крайности пренебрежение комфортом и интересами личности и уменьшение (в этом, несомненно, и заключалась главная цель) опасности разложения общества под действием роскоши или стяжательства. В Спарте понятие чести было поставлено в один ряд с религиозными добродетелями. Но не в этом проблема современного мира. В нашем обществе уже нет ностальгии по сегментарному племенному строю и тем более по такой его форме, которая сфокусирована на поддержании добродетели. Этот вариант развития встречается сегодня лишь в виде отдельных харизматических общин типа кибуцев. В них действительно есть спартанские черты – аскетизм, ориентация на добродетель, но это удел преданных идее меньшинств. В наши дни трудно себе даже представить, что дух таких общин можно распространить на все общество или поддерживать его в течение длительного времени. А кроме того, общины, ориентированные на добродетель и осуществляющие строгий отбор своих членов, чрезвычайно подвержены рутинизации и формализации. Таким образом, угроза, которая мерещилась Фергюсону, в конце концов так и не осуществилась, по крайней мере в той форме, в какой он ее себе представлял. В этом смысле он не смог угадать, куда движется современный мир. Но если мы спросим себя, что же все-таки показалось ему проблематичным в ситуации того времени, это поможет нам лучше понять природу и внутренние проблемы гражданского общества.

У каждого общества есть две основные потребности. Это, во-первых, защита от внешних врагов, и, во-вторых, поддержание (или развитие) производства. В любом конкретном случае эти потребности находятся между собой в определенном соотношении, но в общем и целом можно утверждать (и это будет почти определением), что первая

доминирует в “грубых” обществах, а вторая – в “развитых”. Есть два пути удовлетворения первой потребности: установление централизованной власти (тирании) или прямое участие граждан в защите отечества. Последнее, естественно, требует от граждан изрядного мужества, а также решимости и умения противостоять угнетению. Как однажды заметил Монтескье, республики находят опору в человеческих добродетелях, а тирании – в пороках. Системе ценностей, рождающую такую установку, можно суммировать в одном понятии – “честь”.

В то же время ценности, которые ориентируют на производство, торговлю и комфорт, могут быть сфокусированы в понятии “интерес”. Фергюсон отмечает, что у новоевропейских народов происходит заметный сдвиг ценностей от “чести” к “интересу”. Сама по себе эта тенденция ему импонирует, ибо мир становится и богаче и свободнее. Но вот загвоздка: развитие производства, рост благосостояния, улучшение условий жизни – все это предполагает разделение труда. И в этом тоже как будто нет ничего плохого, пока речь идет о разделении ремесла сапожника и портного и даже о разделении их личностей. Но когда дело доходит до разделения гражданина и воина, гражданина и государственного мужа, – тут уже ситуация принимает угрожающий оборот. Попросту говоря, Фергюсона волнует вопрос: не приведет ли рынок к новому рабству? Задолго до того, как Хайек сформулировал точку зрения, что уничтожение рынка – это прямая “дорога к рабству”\*, Фергюсон высказывал противоположное опасение. Он полагал, что к рабству ведет сам рынок, а отнюдь не его уничтожение.

Именно это случилось в мире, блестяще описанном Ибн Халдуном, трудов которого Фергюсон не знал. В государстве, опиравшемся на сплоченных, чуждых специализации представителей племен, специалисты – ремесленники и торговцы – были политически беспомощны. Ибн Халдун принимал как нечто само собой разумеющееся эту несовместимость гражданственности и сплоченности, характерную

\* Книга Фридриха фон Хайека “Дорога к рабству была написана в 1943 году в Англии. См.: Хайек Ф. Дорога к рабству. – М.: Экономика, 1992.

для общества, в котором он жил. Проблема в данном случае разрешалась благодаря тому, что первый элемент обеспечивали города, а второй – племена. В целом такая ситуация была стабильной, если не считать происходившего внутри нее циклического движения, которое не изменяло структуры общества. Фергюсон имел дело с обществом нестабильным, где происходила переоценка ценностей, связанная с выбором новой, гражданской ориентации, и он опасался, что в любой момент баланс может быть нарушен, и результатом этого опять станет угнетение.

Фергюсон ошибался. То, чего он так боялся, не случилось. Военные не захватили власть в развитых торгово-промышленных странах. Даже когда между первой и второй мировыми войнами в Германии и Японии сложились противоестественные военно-промышленные коалиции, в конце концов, их удалось уничтожить. Милитаристские режимы характерны скорее не для успешных в коммерческом отношении стран, а для народов, потерпевших неудачу на коммерческом поприще. Так что не разделение труда, а наоборот, низкий уровень разделения труда служит дорогой к рабству. Теперь мы знаем это наверняка. Но причины, заставившие Фергюсона рассуждать таким образом, были достаточно весомы, и если мы поймем, почему в реальности все случилось иначе, мы сможем узнать очень многое.

В обществах иного типа ситуация, подобная той, которую Фергюсон наблюдал в новоевропейских странах, действительно в конце концов приводила к тем последствиям, которых он опасался. Ремесленники и торговцы, доверявшие кому-то дело управления и (или) защиты, в конечном счете неизбежно теряли свою внешнюю или внутреннюю (или ту и другую) независимость. Из всех торговых городов-республик, появившихся в Италии в начале Нового времени, только Венеция дожила до XVIII века, – совершенно утратив при этом былой блеск, – и пала безо всякого сопротивления при одном приближении наполеоновских войск. Макиавелли, которого от Ибн Халдуна отделяли всего несколько поколений, усматривал ту же проблему, но в более беспокойной и лишенной стабильности социальной среде, и ставил тот же диагноз, хотя и более пессимистиче-

ский. По его словам, лишь у швейцарцев еще осталось истинное понятие о чести, но вряд ли можно рассчитывать, что эта нация обеспечит правителями остальную Европу или даже одну только Италию. Швейцарцы поставляли только наемников, причем странствующих (в отличие от мамлюков, получавших за службу земельные владения), в то время как в мире Ибн Халдуна турки, арабы и берберы служили неисчерпаемым источником сплоченных правителей-воинов и естественно дополняли разобщенных специалистов-производителей, которые вели оседлую жизнь в городах. Мир, нарисованный Флобером в романе “Саламбо”, где герои не без оснований испытывают страх перед наемниками, – это утрированная картина общества, терроризированного людьми, призванными к нему на службу.

Самоуправление, основанное на широком участии граждан, – стойкое растение, если оно произрастает в сельских или высокогорных районах. Многие общины такого типа успешно выживали даже в условиях современного мира. Однако в сочетании с коммерческой деятельностью это растение теряет свою жизнестойкость и быстро гибнет, хотя перед этим переживает прекрасную пору цветения. Коммерческие города-государства – растения хрупкие и невыносливые. И совершенно непонятно, почему судьба свободных торговых людей стран северо-восточной Европы сложилась иначе, чем судьба их многочисленных исторических предшественников.

На это было несколько причин, которые не сумел разглядеть Фергюсон.

1. Устойчивый экспоненциальный рост производства. То, что произошло в Европе в XVIII веке, было не просто одной из революций, случавшихся ранее, когда производственная и коммерческая деятельность временно одерживала верх над угнетением и насилием как базовыми социальными темами и ценностями. В самом деле, такое уже бывало в истории, но приводило к политической нестабильности и потому продолжалось недолго. Однако на этот раз параллельно развернулись еще два процесса – промышленная революция, которая привела к появлению совершенно нового метода производства, и научная революция, обеспечившая бесконечный приток нововведений

и соответственно неисчерпаемый экспоненциальный рост производительных сил. Это означало, что новая социальная система получила в свое распоряжение неограниченные средства для социального подкупа. Она могла откупиться от любой – внутренней или внешней – угрозы. Во всяком случае, очевидное техническое превосходство освобождало ее от необходимости платить дань, удерживающую от вторжения каких бы то ни было варваров. Об этом теперь могли позаботиться пушки.

2. Гражданское общество – и только оно – было в состоянии все это обеспечить. А кроме того, в Европе было множество государств. Это существенно, ибо хотя новый общественный строй давал возможность изыскивать средства, чтобы откупиться от недовольных, он мог это делать лишь в спокойной, мирной обстановке, которая позволит развивать новую экономику. Но не было никаких гарантий, что профессионалы в области политики и насилия, состоящие на службе у этого общества, в самом деле разрешат ему развиваться в мирных условиях. Слепленные жадностью, они вполне могли и зарезать свою курочку Рябу, несущую золотые яички. Так что опасения Фергюсона не были абсолютно беспочвенными. В действительности это произошло по меньшей мере дважды: в первом случае агенты контрреформации, во втором – большевики отхватили изрядную часть Европы (каждый раз разные части, хотя они и пересекались). Угнетатели и идеологи вытеснили производителей или подчинили их себе – с поистине катастрофическими последствиями. Но когда государств много и некоторые из них демонстрируют очевидное преуспеяние, любители “завинчивать гайки” рано или поздно сходят со сцены, – так сказать, в порядке естественного отбора. Когда государств много, можно наступить на горло гражданскому обществу, но не везде, а лишь в отдельных местах. А страны, сохранившие гражданское общество, начинают демонстрировать свое экономическое и даже военное превосходство перед странами с авторитарным режимом, которые отвергли “интерес” и предпочли ему “добродетель”, или “честь”, или какое-нибудь сомнительное сочетание того и другого. И пусть “красные” и “черные” порой действовали сообща, все рав-

но в условиях множественности государств гражданское общество, ограничившее притязания как “красных”, так и “черных”, кое-где выживало. Экономическое и даже военное превосходство этого растущего общества заставляло другие страны следовать его примеру. Таким образом, естественный отбор обеспечивал то, чего не могло добиться рациональное предвидение или самоограничение<sup>19</sup>.

3. При таких условиях в обществах, избежавших авторитарных режимов, производство становится более прямым путем к достижению благосостояния, чем угнетение и насилие. В обществах традиционного типа тот, кто получает власть, одновременно получает и богатство. Порой это происходит и в коммерческих и индустриальных обществах, но здесь такой эффект имеет неизмеримо меньшее значение. Здесь лучший способ заработать деньги – это напрямую их зарабатывать. Причем это возможно делать и не имея власти, и не имея дела с властями. (Фактически это может служить определением гражданского общества.) Экономика сопряжена здесь только с инициативой и действием, и, занимаясь экономической деятельностью, можно почти совсем (или вовсе) не обращать внимания на проблемы власти. Не у всякого промышленника есть свита, состоящая из головорезов, не все они являются королями мафии и не все дают взятки чиновникам. И друзья в суде есть тоже не у всех. Можно преуспевать и просто занимаясь собственным делом. Это можно выразить и иначе: закон охраняет собственность и богатство независимо от того, сумел ли конкретный человек сколотить для их защиты какой-то особый союз или группу своих сторонников. А уже богатство представляет собой наиболее прямой путь к власти. Таково в высшей степени примечательное и исключительное свойство этого общества. Марксизм ставил это ему в укор (хотя здесь есть основания только для гордости) и абсурдно обобщал факт доминирования производства над некой политической “надстройкой”, объявляя это законом всех классовых обществ. В действительности же это – уникальное качество, отличающее единственное общество совершенно конкретного типа.

4. Совершенно новые формы приобретает разделение труда. Дело даже не в том, что специализация становится

гораздо более узкой, чем когда-либо прежде. Она приобретает качественно новый оттенок. Отчасти это видит и Фергюсон, отмечая особое значение разделения функций не столько сапожника и портного, сколько гражданина и воина. Однако огромную роль здесь играет не только разделение как таковое, но и то, каким образом оно теперь осуществляется. Это обстоятельство спустя сто лет упустил из виду даже Дюркгейм, свалив в одну кучу различные типы сложного, “органического” разделения труда, не различив как следует формы, существующие в развитых традиционных цивилизациях и в современном индустриальном мире.

С одной стороны, разделение труда зашло в индустриальном обществе гораздо дальше, чем когда-либо заходило прежде, породив великое множество различающихся между собой занятий. Но с другой – оно убавилось, так как сами занятия стали гораздо более однородными, и разные виды работ зачастую проникнуты единым духом и осуществляются в одной и той же манере. Общедоступные инструкции, правила и учебники делают возможной быструю переквалификацию, обеспечивают профессиональную мобильность общества и почти исключают существование замкнутых цеховых структур. Общее образование, подготавливающее человека ко всем специальностям сразу, является фактором гораздо более важным для формирования его личности, чем специальная подготовка, необходимая для работы в конкретной области. Смена мест и областей деятельности стала нормальным явлением, так же как и взаимодействие представителей различных профессий, вынуждающее их общаться между собой и искать для такого общения “общий язык”.

Иными словами, люди сегодня различаются в первую очередь как представители общей высокой культуры (или единой нации) и лишь во вторую – если это вообще имеет значение – как члены какой-то гильдии или касты. Поэтому, хотя отделение военного ремесла от других, гражданских занятий, – отделение, в котором Фергюсон видел предвестие новой преторианской диктатуры, – действительно имеет место, в то же время профессия военного в каком-то смысле стоит теперь в одном ряду со всеми дру-

гими профессиями. Она не рождает никакой особой касты или сословия и в принципе мало чем отличается, например, от профессии фермера. В нее можно свободно вступить и можно покинуть ее без каких-либо специальных ограничений, выбрав себе другое поприще. Размеры вознаграждения в ней регулируются скорее законами рынка, чем законами вымогательства, как это было прежде, когда те, кто способен к насилию, должны были выжимать все, что смогут, из тех, кто к нему неспособен. И точно так же в современном обществе нет крестьян, но есть фермеры, ибо сельское хозяйство – такая же область деятельности, как и все остальные. Можно свободно стать фермером и перестать быть фермером, не нарушив при этом никаких кастовых или сословных границ, освященных законом или обычаем. То же самое относится и к политическому и к военному поприщу: “черные” и “красные” не имеют никаких законных или священных привилегий по сравнению с остальными членами общества. Как правило, придя со службы, они перевоплощаются, переодеваются в гражданское платье, и их уже не отличить от других граждан. Командующий британской военной экспедицией на Фолклендские острова, которая прошла с немалым успехом, особенно гордился тем, что был назначен на эту должность внезапно. Он не принадлежал к военной аристократии и не получил никакой специальной подготовки для выполнения этой миссии.

Именно этим качеством разделения труда объясняется то удивительное свойство гражданского общества – особенно странное в сравнительно-историческом ракурсе, – что власть имущие здесь не получают несоразмерно большого в сравнении с остальными гражданами вознаграждения (не страдая при этом чрезмерным аскетизмом), а наоборот, выполняют свои обязанности за довольно скромную плату, которая не слишком отличается от средних доходов обычных граждан. В традиционных обществах такое явление можно было встретить лишь в очень специфических сообществах, которые тщательно следили за тем, чтобы высокие должности замещались на временных основаниях, – например, у греков, выбиравших себе власть имущих большинством голосов и на определенное время,

или у тех, кто, подобно спартанцам, столь поразившим воображение Фергюсона, фетишизировал аскетизм, с особым вниманием относясь к наличию этой добродетели у своих лидеров.

5. Самоорганизация или модульный принцип построения общества. В период Реформации в Европе появилась религия, которая устранила внешние санкции и ритуальные формы фиксации социального долга и вместо этого возложила на каждого индивида нелегкую обязанность быть для самого себя и духовником и судьей. Породил ли дух этой религии индивидуально ориентированную экономику или, наоборот, был ее следствием, до сих пор до конца не ясно. Но нет сомнения, что такая отстраненная, самим индивидом санкционированная преданность добродетели сыграла огромную роль в становлении гражданского общества. По словам Токвиля, это был решающий фактор, который в конечном счете обеспечил жизнеспособность американской демократии. Если добродетель становится целью политики государства или всего общества, это, судя по всему, приводит к катастрофическим последствиям. Но добродетель, свободно исповедуемая взрослыми и ответственными индивидами, – большое благо для гражданского общества, а может быть, и его краеугольный камень. Заботясь о добродетели, человек преследует интерес незаинтересованно, отстраненно. Он копит богатство, но не одержим страстью к накопительству, и потому реинвестирует прибыль, закладывая основы непрерывного экономического развития, хотя мог бы (как это водится среди людей) использовать состояние для достижения власти, общественного положения, удовольствий или спасения души. Как показал Макс Вебер, именно такой незаинтересованный интерес лежит в основе капитализма. Тот момент, когда социум перестал навязывать занятие индивиду и он сам стал выбирать себе поприще, можно считать началом развития мобильного и постоянно обновляющегося общества. По иронии, социальный строй, в котором человек свободно выбирает себе дело, был создан людьми, относившимися к своему делу чрезвычайно серьезно. Нет никакого общественного договора, действующего во всех обществах независимо от их типа: у каждого из них свой ос-

новной закон. И, пожалуй, законом гражданского общества является подчинение индивида договорным, но не статусным отношениям.

6. Идеологический тупик. Для приватизации добродетели было существенно, чтобы конфликт между проповедниками и приверженцами абсолютной, бескомпромиссной, воинствующей добродетели и их соперниками – адептами старой, укорененной в обществе и социально адаптивной ритуализованной религии – окончательно зашел в тупик, выходом из которого могла быть только взаимная терпимость. Именно это произошло в свое время в Англии. Традиционалистов, сторонников ритуала это заставило скорректировать свою концепцию с учетом социальных изменений и признать, что их соперники являются все же людьми верующими, но чересчур усердствующими в своей вере. Англиканская церковь была поглощена борьбой с энтузиазмом пуритан больше, чем борьбой с неверием. Пуритан эта ситуация заставила обратиться внутрь себя, заняться незаинтересованным, а следовательно очень эффективным накоплением, и упражняться в терпимости, чтобы получать в ответ терпимость к себе. Незаинтересованное стремление к богатству привело к чрезвычайно благоприятным результатам не только в экономике, но и в политике. Поскольку пуритане не стремились использовать богатство для достижения власти (а также удовольствий или спасения души), как это обычно делали до них все люди, им удалось разорвать порочный круг, который прежде заставлял власть имущих подавлять всех потенциальных политических противников, кому удавалось разбогатеть. К пуританам можно было относиться терпимо, ибо они не искали власти.

7. Политический тупик, вызванный экономическим развитием. Этот момент для Фергюсона был совершенно ясен, хотя он и не связывал его с идеологическим тупиком. Политический тупик вызвал к жизни то сочетание монархии и республики, которое его особенно восхищало в Англии. Именно это сочетание привело к беспрецедентному совершенствованию правопорядка.

Как замечает Е.А. Ригли в прекрасной книге “Народ, города, богатство”<sup>20</sup>, великие экономисты, которых обыч-

но считают пророками нарождающегося капитализма, в действительности смотрели на его перспективы с большой неуверенностью, чтобы не сказать с пессимизмом. Они усматривали в нем внутренние экономические противоречия, чреватые в будущем серьезными осложнениями. (В несколько измененном виде эти аргументы развивал затем их ученик Карл Маркс.) Рядом с ними можно поставить и Фергюсона, хотя его волновали не экономические противоречия (в которых он, по его собственным словам, не разбирался), а противоречия политические (их, как мы видели, он ощущал очень остро). Любопытно, что пессимистические прогнозы в обеих этих областях не подтвердились в силу действия одного и того же фактора – колоссального увеличения мощи производительных сил, обеспеченного развитием научных технологий. Победа коммерческого общества над обществом насилия оказалась необратимой и прочной, ибо коммерческая и политическая революции были вовремя поддержаны научно-технической революцией, которая создала средства, позволившие самой ее сделать надежной и перманентной. Что-то похожее произошло и в мусульманском мире. В ходе модернизации, вызванной всемирной конкуренцией, высокая форма ислама одержала окончательную победу над его народными формами, хотя в прошлом эти две формы пребывали в неустойчивом равновесии и поочередно сменяли друг друга.

Итак, мы рассмотрели (в обратной исторической последовательности) две весьма основательные попытки понять природу гражданского общества – обзор марксистских критических суждений о гражданском обществе в интерпретации Лешек Колаковского и довольно пессимистический прогноз Адама Фергюсона, относящийся к политической жизнеспособности этого социального строя. Два этих образца заинтересованной критики существенно отличаются друг от друга по интонации и по стилю. В марксистской версии, согласно Колаковскому, явственно слышен голос романтизма XIX века, интонации “Страданий молодого Вертера”. Человек стремится к целостности и горько сокрушается, что душа его раздваивается между экономическими и политическими заботами. Марксизм мечтает об освобождении человека от этой раздвоенности, о стирании

границ между человеком экономическим, эгоистическим, и человеком политическим, моральным. Его основная идея – восстановление душевной целостности человека. Приземленный же реализм шотландского мыслителя XVIII века не оставляет места для тревоги такого рода. Он озабочен не столько душевными последствиями этого разделения, сколько заключенными в нем опасностями для общества, прежде всего – возможностью установления новой отвратительной формы рабства.

И в самом деле, такое разделение является неотъемлемой чертой гражданского общества, но в нем заключено величайшее достижение. Если прежде ценой свободы могла служить только непрестанная бдительность, то замечательным свойством гражданского общества является то, что даже человек рассеянный, или поглощенный своими частными заботами, или вообще человек, который не готов постоянно пребывать в ожидании опасности, может с полным основанием чувствовать себя свободным. Гражданское общество дарует свободу не только бдительным.

Как сказал поэт, только храбрый заслужит красавицу. Но разве мы не стремимся к общественному строю, который откроет такие же возможности для пугливых и робких? Во всяком случае, я всегда на это свято надеялся. Гражданское общество и представляет собой такой общественный строй, где свобода (и тем более женские ласки) дана даже боязливым или рассеянным.

## Примечания

<sup>1</sup> Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (4th edn, revised and corrected, London, 1773), reprinted Farnborough, 1969.

<sup>2</sup> *ibid.*, p. 114.

<sup>3</sup> Emile Durkheim, *De la Division du Travail Social*, Paris, 1902.

<sup>4</sup> Ferguson, *op. cit.*, p. 384.

<sup>5</sup> *ibid.*

<sup>6</sup> *ibid.*, p. 387.

<sup>7</sup> Ibn Khaldun, *Muqaddima*, F. Rosenthal (trans.), London, 1958.



<sup>8</sup> Ferguson, op. cit., p. 244.

<sup>9</sup> ibid., p. 228.

<sup>10</sup> ibid., p. 385.

<sup>11</sup> ibid.

<sup>12</sup> ibid., p. 251.

<sup>13</sup> ibid., pp. 251—251.

<sup>14</sup> Тревога Фергюсона была отчасти обусловлена запретом для шотландцев участвовать в ополчении, которое созывалось ввиду возможного вторжения французов, – запретом, который был продиктован опасением давать оружие в руки потенциальных якобинцев. Это соображение было подсказано мне в частной беседе профессором Мерилин Батлер.

<sup>15</sup> J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Historische Fragmente aus dem nachlass/herausgegeben von Albert Deri und Emil Durr. Stuttgart, 1929.

<sup>16</sup> Ferguson, op. cit., pp. 220—221.

<sup>17</sup> ibid., p. 267.

<sup>18</sup> ibid.

<sup>19</sup> Ср.: John Hall in *Europe and the Rise of Capitalism*, Jean Baechler, John Hall and Michael Mann (eds.), Oxford and New York, 1988.

<sup>20</sup> E.A. Wrigley, *People, Cities and Wealth: The Transformation of Traditional Society*, Oxford, 1987.

## 9. Запад есть Запад, Восток есть Восток

Интересно проследить относительное географическое распределение социальной разобщенности. Во всяком случае, два мыслителя – Макиавелли и Токвиль – высказывают по этому поводу совершенно противоположные мнения.

В весьма примечательном рассуждении (которое принесло ему незаслуженную славу предтечи современного “ориентализма” в дурном смысле этого слова, то есть беспринципного восточного бандитизма) Макиавелли сравнивает затруднения, встающие на пути возможного завоевания западного и восточного обществ. Нет ничего проще, полагает он, чем первые шаги вторжения в западное королевство. Поскольку оно раздроблено на автономные или независимые феодальные владения, очень легко отыскать союзника среди недовольных баронов и вторгнуться в королевство с его помощью. К этому можно добавить, что, по-видимому, немногим сложнее, прибегнув к помощи таких местных союзников, одержать победу и над монархом и сместить его. Однако после этого начинаются настоящие трудности. Раздробленность, облегчившая первую фазу вторжения, не позволит в дальнейшем эффективно удерживать достигнутое таким образом господство.

На востоке все совершенно иначе! Здесь завоевателю противостоит монолитная абсолютная монархия, имеющая в своем распоряжении крепкую армию. Сломить такую силу непросто. Но если, как Александр Македонский, ты одержишь решающую победу, дальше все пойдет без осложнений. В этих странах общество настолько подавлено – в военном и политическом отношении, – что, разгромив главные силы, можно ни о чем больше не заботить-

ся. Одно успешное решающее сражение обеспечивает господство, которому ничего более не угрожает.

Не менее проницательный исследователь западного общества и наблюдатель Востока – Токвиль жил четыре столетия спустя после Макиавелли. Как французский политический деятель периода Июльской монархии (тогда как раз начиналось вторжение Франции в Северную Африку), он был озабочен проблемой Алжира. Но выводы, к которым он приходит в своих рассуждениях, прямо противоположны заключению знаменитого флорентийца.

Обсуждая войну с эмиром Абдель Кадером, вышедшим из религиозного братства марабутов-отшельников, который на развалинах, покинутых турками, создал в пику Франции Алжирское государство, Токвиль делает наблюдение, идущее вразрез с мыслью Макиавелли. Если бы речь шла о турках, он мог слово в слово повторить сказанные Макиавелли слова: одного решающего сражения достаточно, чтобы положить конец турецкому владычеству над алжирцами, – как это и случилось. Разгромленные османы действительно тут же предложили свои услуги победителям, а когда это предложение было отклонено, они погрузились на свои корабли (которых было поразительно мало) и благополучно отплыли в Стамбул. Их режим действительно был основан на концентрации сил в одном месте и на раздробленности всего остального общества. Число людей, с помощью которых туркам удавалось удерживать власть над сегментированным алжирским обществом, было поразительно малым. Французы потом вспоминали об этом с горечью, ибо в конце *их* господства для решения той же самой задачи требовалось уже 400 000 человек.

Но когда французы натолкнулись на сопротивление местных жителей, сценарий совершенно переменялся. И Токвиль подчеркивает, что в борьбе с Абдель Кадером, который возглавил все племена, проявившие активную враждебность к французам (хотя, например, кабилы отказались его поддерживать), было бесполезно искать решающего сражения или штурмовать какой-то стратегически важный центр в надежде достигнуть перелома в войне. Французы вели военные действия против общества, которое в случае поражения в буквальном смысле рассыпалось в песок, но

мгновенно восстанавливалось, как только складывались благоприятные условия.

И Макиавелли и Токвиль – оба были зоркими наблюдателями, и не так уж сильно изменился Ближний Восток за период от начала XVI до XIX века. То, что на поверхности выглядело как турецкое владычество, в действительности скрывало мир, описанный Ибн Халдуном. Так кто же из двух мыслителей был прав?

Разумеется, правы были оба. Их суждения относятся к разным аспектам общественной и политической жизни Востока. Восточное централизованное государство в самом деле обладало качествами, описанными Макиавелли: оно не было вершиной сложной политической пирамиды, внутри которой происходило (и фактически и по закону) рассредоточение власти. Поэтому успешный удар по центру, сосредоточившему в себе всю власть, делал общество беззащитным перед лицом победителя. Но далеко не весь Восток (и тем более засушливые ближневосточные области) находился под властью таких ярко выраженных нервных центров – городских или сельских.

При этом локальная политическая концепция могла быть и абсолютистской, но реальность была иной. В обширных сельских регионах, – в особенности в труднодоступных, отрезанных от мира горами или пустыней, – существовали автономные или независимые самоуправляемые сообщества. Их было чрезвычайно трудно завоевать, и еще труднее – управлять ими после завоевания. Можно было легко разбить их в пух и прах, обратить в бегство, но они вновь собирались под водительством какого-нибудь лидера, выдвинувшегося благодаря харизме или случайному успеху, и превращались в грозную силу. В таком обществе не было высшей судебной инстанции. В нем мог существовать влиятельный центр, контролирующий незащищенные города и поселения, но значительная часть общества была частично или полностью автономной и фактически находилась в состоянии постоянного торга с центром, предметом которого служило плохо сбалансированное распределение власти.

В Европе такие сообщества стали относительно редкостью уже к XV или XVI веку. Макиавелли, знавший, что

прежде они встречались довольно часто, а в эпоху античности были почти общепринятой нормой, отмечал, что в его время среди всех европейских народов только швейцарцы жили по законам древних, то есть отличались сплоченностью, подкрепленной религиозными санкциями. В Северной же Африке и во многих частях Ближнего Востока такие сообщества сохранялись гораздо дольше и играли серьезную политическую роль даже в XX веке. Так, иранские и марокканские племена сохранили свое влияние даже тогда, когда формальная фразеология (но не реальная политика) строилась в этих странах уже целиком по европейскому образцу. Здесь существовали (по крайней мере, номинально) племена конституционалистов и даже социалистов...

Макиавелли столкнулся с той же проблемой, что и Ибн Халдун, опередивший его всего на несколько поколений. А значительно позднее, когда эта проблема уже потеряла свою остроту, она вдруг взволновала Адама Фергюсона. Каким должен быть реалистический фундамент общественного строя? Кому надлежит защищать государство? Может ли удовлетворить старинное, еще Платоном сформулированное требование, что защитник должен вести себя как храбрый пес, бросающийся навстречу иноземным волкам, но не как волк, которому поручили охранять стадо? Очень трудные вопросы. Народное ополчение, собранное из городских жителей, – не слишком эффективная сила; наемники же в случае успеха кампании пытаются захватить власть, а в случае неудачи дезертируют. Макиавелли встал в тупик перед этой проблемой и не смог предложить сколько-нибудь разумного решения, если не считать совета использовать смешанные силы, по-видимому продиктованного тем соображением, что не все солдаты в один прекрасный момент убегут с поля боя и не все они вдруг повернут оружие против тех, кому служат. Прямо сказать, не слишком впечатляющее решение. Но это лучшее, что он смог придумать.

Ибн Халдун лучше справился с этой проблемой. Ему даже не пришлось ничего изобретать: общество, в котором он жил и которое изучал, само многократно и регулярно находило решение, и судя по всему, вполне эффективное. Обширные горные и пустынные территории –

социальные задворки этого мира – служили неисчерпаемым резервуаром, своего рода политическим лоном, производившим сплоченные сообщества, способные (в силу всех обстоятельств своей жизни и своего положения) к самозащите и самоуправлению. Они могли управлять и большим государством, если им предоставлялась такая возможность; например, если переживала упадок предыдущая династия (которая в свое время появилась таким же образом). Города принимали государство в дар от племен.

Ибн Халдун даже не трудился одобрять это как решение. Он просто анализировал этот процесс как нечто очевидное, само собой разумеющееся, как единственно возможный социальный строй, универсальный закон жизни общества. И обоснованием служила скорее неизбежность, чем какие-то специфические достоинства такого решения. В конце концов, как заметил Аристотель, нет смысла размышлять о том, что может происходить только так и никак иначе.

Макиавелли не мог применить это решение к условиям Италии или Европы. К тому времени только швейцарцы обладали необходимыми античными добродетелями, но швейцарцев было слишком мало, чтобы они могли присутствовать всюду. К тому же, хотя они и представляли собой грозную силу как солдаты (Макиавелли отмечает, что французы не могли одержать ни одной победы, ни без их участия, ни над ними), им, по-видимому, просто не хватало фантазии и удалства, необходимых для государственного строительства за пределами своей родины. В Европе это однажды уже совершили норманны – от Дублина до Киева и Палермо, но швейцарцы оказались лишены такой творческой политической жилки. И что же?

Проблема, которую не смог решить Макиавелли и для которой Ибн Халдун предложил, так сказать, патентованное, многократно использованное в его обществе решение, разрешилась совершенно новым способом в течение столетий, отделяющих Ибн Халдуна и Макиавелли от Фергюсона и Токвиля. В отличие от классической античности, на Западе не надо было совершать выбор между сплоченной общиной и централизованной империей.

Плюралистическое, полураздробленное феодальное государство уже уступило здесь место современному государству – вначале монархическому, затем “демократическому”. Как писал Токвиль, якобинская республика всего лишь продолжила и завершила дело централизации, начатое французской монархией. То же самое можно сформулировать и иначе: централизованная монархия с ее уважением к собственности подготовила почву для гражданского общества, а современное демократическое государство завершило этот процесс. Так называемая абсолютная монархия в действительности не была такой уж абсолютной, ибо уважала закон и собственность. Даже самая абсолютистская из всех европейских монархий – Российская – глубоко поразила в XIX веке гостя из Персии тем, насколько в ней ограничены законом права власть имущих<sup>1</sup>. (Жестокое угнетение крестьянства было в России обратной стороной уважения прав дворянства – служилой аристократии, лояльность которой покупалась ценой неприкосновенности их собственности и привилегий. Лишь значительно позднее уничтожение большевиками прав собственности и возрождение рабства привело к тому, что и служилая номенклатура и вновь закрепощенное крестьянство стали испытывать одинаковое угнетение.) Как подчеркивает Перри Андерсон в книге “Происхождение абсолютистского государства”<sup>2</sup>, в этом состоит важнейшая черта монархий эпохи барокко. В их тени зародилось гражданское общество, которое со временем оказалось готово (и способно) призвать государство к ответу.

Несомненно, здесь скрывается какая-то загадка. Существовало эффективное централизованное государство, обладавшее огромной властью, и тем не менее оно не подавило общества, не сделало его беспомощным и вялым. Возникло общество, которое не было сегментированным (то есть не противостояло государству ни в форме антигосударственного либо внегосударственного бытия, ни как его соперник и отчасти партнер), и все же составило государству противовес. Весь опыт и логика общественного развития прошлого восстает против самой возможности возникновения такого явления, и тем не менее оно возникло. В этом – тайна гражданского общества.

## Примечания

<sup>1</sup> Этот факт я почерпнул в личной беседе с Ширин Хажени, которая обнаружила его в ходе своих исследований по истории Персии XIX века.

<sup>2</sup> Perry Anderson, *The Lineages of the Absolute State*, London, 1974, p. 94.

## 10. Политическая централизация и экономическая децентрализация

Экономическая децентрализация – чрезвычайно важная черта индустриального общества и одно из непременных условий возникновения гражданского общества в любом значении этого слова. На это есть две причины.

Такое общество может быть только плюралистичным. В нем должны действовать компенсаторные силы и механизмы, сосредоточенные в экономической сфере, ибо обязательным условием его функционирования является эффективная политическая централизация. Никакие противовесы в сфере осуществления власти и насилия в таком обществе невозможны. В традиционных обществах плюрализм в политической области – вещь возможная и часто вполне реальная. Поскольку здесь социально-экономические структуры не отделены от политических, плюрализм либо существует в такой спайке, либо вообще отсутствует.

В той мере, в какой политический плюрализм предполагает силовые столкновения и конфликты, противостоящие друг другу системы вынуждены добиваться от своих членов лояльности – вплоть до готовности жертвовать ради них своей жизнью. Этим объясняется характерная для традиционных обществ жесткая ритуализация, о которой выше уже шла речь.

В современном индустриальном мире такая глубокая зависимость связывает индивида лишь с обществом в целом – с национальным государством, а также, по-видимому, касается сохранения основ политического строя. Эта зависимость не действует на уровне более мелких социальных общностей, которые являются довольно эфемерными и оставляют для индивида свободу выбора. Се-

годня человек не должен умирать за свою губернию, за избирательный округ или за учреждение, в котором трудится. Он не обязан носить одежду, которая служит знаком его принадлежности к той или иной общности, и даже болеть за местную футбольную команду. Не боясь вызвать попреки и оскорбления со стороны окружающих, он может стать болельщиком команды соперников. Клубы болельщиков “Интер” (Милан) или “Манчестер Юнайтед” существуют и за пределами Милана или Манчестера, и их члены не являются изгоями в местных сообществах: они могут посещать празднества и гуляния безо всякой для себя опасности. В античном городе это было бы невозможно, но в современном – в порядке вещей. Связи такого рода можно менять, не стыдясь и не боясь запятнать свою репутацию. Слова Джорджа Сантаяны, сказанные о национальности и об отношениях с женщинами, – что их невозможно изменить, не потеряв достоинства, и что они настолько несущественны, что их нет смысла менять, – применимы сегодня к большой стране, но не к городу и не к району. Человек может изменить место жительства – переехать в любой город, в любую область – безо всяких формальностей, безболезненно, не нарушая приличий и не совершая измены. При родовой, клановой организации общества это было далеко не так. Общество в целом – страна, нация – остается по-прежнему важным (пожалуй, более важным, чем когда-либо), но любые сообщества более низкого уровня утратили былое значение.

Вот почему сегодня исключен политический плюрализм как система независимых или автономных силовых общностей. С одной стороны, современные локальные сообщества просто не обладают необходимым для этого весом. С другой – свобода немыслима вне плюрализма, вне равновесия сил. Поскольку это равновесие не может быть политическим, оно должно быть экономическим. (Здесь мы ограничимся этой альтернативой и не будем пока рассматривать проблему идеологического плюрализма.)

Вторая причина, делающая неизбежным экономический плюрализм, – то есть существование в обществе в

подлинном смысле независимых хозяйствующих субъектов, обладающих собственностью, – относится к области экономической эффективности, к условиям экономического роста (который сам по себе, несомненно, служит условием социального плюрализма, интересующего нас здесь больше всего).

Политические иерархии подчинены закону, действующему во всяком человеческом обществе: с точки зрения любого элемента, включенного в иерархию (будь то индивид или группа), упрочение позиции данного элемента является гораздо более важной задачей, чем эффективное выполнение обязанностей, которые на него формально возложены.

В этом – основной источник пресловутой неэффективности коммунистической экономики, проявившейся с такой очевидностью во время социальных разоблачений в 1989 году. Лучшей иллюстрацией экономики коммунистического режима может служить рассказанная Вацлавом Гавелом история одного энтузиаста-пивовара, который направил всю свою энергию на улучшение качества пива на предприятии, где он работал (а пиво является для чехов одной из важнейших составляющих их образа жизни)<sup>1</sup>. В конечном счете, его с позором выгнали с работы как саботажника. Нововведения и забота об эффективности представляют собой разновидность подрывной деятельности.

Означает ли это, что в индустриальном обществе государство должно выступать в роли своеобразного “ночного сторожа” или “дозора”, то есть использовать всю мощь своей централизованной власти лишь для обороны от внешних врагов и для поддержания порядка, оставляя все прочее на волю “рынка”? Такой вывод был бы поспешен и очень далек от истины. “Рыночная” модель гражданского общества была применима лишь в очень специфических условиях Британии XVIII века, где индустриальное общество делало свои первые шаги. Эти условия предполагали, прежде всего, существование технологии, которая позволяла улучшить традиционные методы производства и продемонстрировать привлекательность нововведений, – но и только. Такого рода слабой технологии можно было

дать зеленую улицу, не опасаясь, что она приведет к сколько-нибудь значительному разрушению социальной или природной среды. Но сравним это с возможностями сегодняшних технологий: их ничем не сдерживаемое развитие может привести (и, вероятно, еще приведет) к полному разрушению окружающей среды и общественного порядка. Косвенные последствия использования современных технологий просто колоссальны. Более того, инновации внедряются сегодня в поистине гигантских масштабах и являются необратимыми. Короче говоря, как масштабы, так и последствия инновационной деятельности затрагивают сегодня интересы общества в целом: речь идет уже не просто о копоти, покрывшей некогда отдаленные уголки Ланкаширской долины.

Нельзя упускать из виду и моральные аспекты распространения свободного и бесконтрольного рынка. В начале и в ходе первой промышленной революции технические нововведения и идеи, положенные в их основу, не слишком далеко выходили за пределы общепринятого здравого смысла. Изобретатели того периода были в основном людьми приземленными, хотя и сметливыми, но это совсем не то, что ученые, ведущие умозрительный поиск на переднем крае современной науки. Вознаграждение, которое изобретатели получали за свою деятельность, было в известном смысле справедливой платой за предприимчивость. Эти люди в самом деле приносили ощутимую пользу своему обществу.

Сегодня же нововведения являются плодом суммарного научно-технического развития, а конкретный удачливый изобретатель оказался в конце длинной цепочки коллективных усилий многих и многих людей. И зачастую вовсе не автор идеи получает награду за ее осуществление. Бывает практически невозможно определить реальный вклад индивидов в инновационные разработки. Поэтому вознаграждение распределяется в общем случайным образом и нередко достается вовсе не творцам новых идей, а тем, кто сумеет выгодно продать конфиденциальную информацию, доступную ему в силу служебного положения. Экономическая деятельность происходит не в природной, а в социальной среде, и потому успех выпадает, как правило, не на

долю покорителей природы, но достается самоуверенным выскочкам, владеющим искусством закулисного маневрирования в коридорах экономической машины. Моральная обоснованность такого способа обогащения представляется не слишком убедительной.

В этой связи возникает и другая нравственная проблема. Мобильность современного общества привела к появлению таких минимальных базовых социальных единиц как нуклеарные семьи, причем сплошь и рядом оба взрослых в таких семьях работают. В результате сексуальной революции размеры таких семей во многих случаях еще сократились. Эти маленькие социальные ячейки, особенно если взрослые в них работают полный рабочий день, не в состоянии заботиться о тех своих членах, которые являются по тем или иным причинам недееспособными. В обществе, которое по большому счету является богатым и изобильным, распространение нищеты в среде инвалидов и изгоев – факт возмутительный и отталкивающий. Современное общество просто не может обойтись без государства, которое так или иначе является государством социальным.

Кроме этого существует еще весьма трудоемкая сфера социальных услуг, а также необходимость контроля за экологическими последствиями современного производства и потребления. Почти половина всех средств, составляющих национальных доход, проходит в современном обществе через руки государственных чиновников, представителей политической власти. Это неизбежно – даже при условии серьезного сокращения оборонных расходов. Общественная инфраструктура обширна и многосложна. Создавать ее и управлять ею можно лишь коллективно, всем миром.

Но если столь значительная часть экономических запросов контролируется различными политическими инстанциями, это означает, что мы уже не можем говорить о нейтральной рыночной ситуации, в которой запросы определяются взаимодействием потребностей индивидов и природной средой. Современный предприниматель служит посредником не столько между природой и обществом, сколько между “окружающей средой”, которая

находится под политическим контролем, и обществом. Строго говоря, сегодня в развитых странах предпринимаются попытки законодательно ограничить свободу маневра для закулисных дельцов, торгующих конфиденциальной экономической информацией, способной влиять на преобразование окружающей среды, которая, перестав быть природной, превратилась в социальную, политическую и в значительной степени рукотворную. Но в действительности бороться с такой закулисной торговлей чрезвычайно трудно, ибо она составляет самую суть современной интегрированной экономики, а другой экономики у нас уже нет. Когда необходимо совершенствовать методы производства, прилаживая их не к природе, а к среде, формируемой действием разнообразных социополитических факторов, информация об этих факторах и контакты с ключевыми политическими фигурами являются залогом экономического успеха. “Ночной сторож”, обязанный в этих условиях исполнять функцию контроля и надзора, перестает быть просто послушным слугой общества. Современные корпорации расхватывают рано выходящих на пенсию высокопоставленных чиновников и политиков отнюдь не из восхищения перед их интеллектуальными данными – здесь у них нет никаких иллюзий, – но потому что они располагают бесценной конфиденциальной информацией и способны в любой ситуации сразу сказать, какому функционеру из государственной машины следует позвонить для решения того или иного вопроса.

Многосложность и необратимость принципиальных решений, необъятные размеры существующей социальной инфраструктуры, неизбежность внутренних неформальных сделок и важность циркулирующей в этой системе конфиденциальной информации – все это вместе взятое делает модель “чистый рынок плюс минимальное государство” не имеющей ни малейшего отношения ни к реальной, ни к возможной, ни к желаемой действительности. Наиболее же эффективными представляются такие экономические системы, которые, исповедуя принцип свободного сотрудничества между экономикой и государством, опирающегося на неформальные связи и влияния, и не ли-

шая производственные элементы их автономии, оставляя им свободу действий, признают одновременно, что государство все же “делает погоду” и что важнейшие экономические решения неизбежно носят поэтому политический характер.

## Примечания

<sup>1</sup> Vaclav Havel, *Power of the Powerless*, Armonk, NY, 1990.

## 11. Идеологический плюрализм и либеральное двоемыслие, или Конец одной просветительской иллюзии

Итак, простейшая формула гражданского общества – это, с одной стороны, политическая централизация, обеспеченная механизмами отчетности и сменяемости, предусматривающая сравнительно небольшие оклады для государственных чиновников, а с другой – экономический плюрализм. При этом функция поддержания порядка не делегирована социальным единицам более мелкого масштаба, но сосредоточена в единой инстанции или в единой системе скоординированных между собой агентств. Однако экономический плюрализм (стимулированный как реальным экономическим ростом, так и ожиданием еще большего роста) накладывает на политический централизм определенные ограничения, не дает ему выходить за четко очерченные рамки и заставляет придерживаться заранее предписанной роли. Что же в этом случае происходит в третьей из основных сфер человеческой деятельности – в идеологии? Будет ли она централизованной, как сфера политики, или плюралистической, как сфера экономики?

Быть может, лучший способ подойти к ответу на этот вопрос – обратиться к анализу одного великого заблуждения, одной иллюзии, уходящей корнями в эпоху Просвещения. Просветители анализировали и порицали общество, которое, как им казалось, должно вскоре исчезнуть с лица земли, – общество, основанное на тирании и предвзятости. Они были уверены, что диктатура королей и священства неизбежно уступит место диктатуре разума и природы. Уж если на лжи удалось построить и утвердить угнетение и эксплуатацию, разве не удастся на фундаменте сияющей истины вырастить новое свободное и счастливое



общество? Надежда эта казалась осуществимой, и философы решительно принялись воплощать ее в жизнь. Реальность оказалась много сложнее. Попытки применить на практике принципы разума привели сначала к террору, а затем к наполеоновской диктатуре. В чем же была ошибка? Лучшие умы XIX столетия бились над этим вопросом, и самый блестящий и авторитетный вывод гласил: увы, мы позабыли учесть законы истории и общества.

Этот урок был с самого начала твердо усвоен в марксизме, где удалось разработать, на том же социальном материале, приемлемую теорию социальной эволюции и сформулировать условия, необходимые для появления рационального, свободного социального строя. И эта, в социологическом смысле гораздо более развитая версия Просвещения (ибо, в сущности, марксизм являл собой просветительскую программу улучшенного образца) тоже была опробована на практике, причем (по крайней мере, вначале) с бесконечной убежденностью в его правоте, с уверенностью в успехе, священным трепетом и предвкушением чуда. Результатом оказалась новая, несравненно худшая тирания, а в конечном счете – разруха и нищета, которые превзошли все, что когда-либо смогли породить просветительские идеи в своей оригинальной, наивной версии. Семьдесят лет спустя эксперимент провалился с позором, какого еще не знала история. Тирании и предрассудки прошлого имели своих сторонников и апологетов, но когда рухнул коммунистический строй, никто даже не пошевелил пальцем для его спасения или защиты. Бывшие адепты коммунистической доктрины тут же бросились с головой в экономический оппортунизм или в шовинизм. Может быть, в какой-то момент они пожалели об утраченной стабильности, но не о вере, которую отбросили – не задумываясь и бесповоротно. Никогда еще люди не расставались со своими убеждениями с такой легкостью и в таких масштабах.

В действительности дело обстоит так, что, хотя традиционная тирания и была основана на убеждениях сколь сильных, столь же и ошибочных, свободный общественный строй в конце концов возникает на фундаменте не твердых истинных убеждений, а сомнений, компромисса и двоемыс-

лия. На это есть ряд причин. Прежде всего, не существует законов социального развития, по крайней мере никому еще не удалось их обнаружить. Кроме того, истина высокого порядка, открываемая в науке, с одной стороны, является изменчивой, а с другой – с трудом находит прямое социальное применение. Связи ее с нашим обитаемым миром, миром повседневной жизни – с *Lebenswelt* – шатки и эфемерны. Пора уже дать имя этому подлунному миру, ибо он более не исчерпывает мира в целом, и его нельзя считать универсумом в последней инстанции. Это лишь временный, промежуточный компромисс. Как совершенно справедливо заметил Льюис Уолперт, все, что принадлежит к области “здорового смысла”, то есть строится на допущениях повседневной жизни, почти наверняка является ложным.

Мир, в котором люди мыслят всерьез и к которому относится всякая серьезная мысль, – это теперь уже не тот мир, где проходит наша повседневная жизнь. Серьезное познание (а вместе с ним и его объекты) нестабильно, неоднозначно, а зачастую просто недостижимо, и потому не может быть использовано в качестве фундамента стабильного и надежного социального строя или жизненной среды. Механизмы познания и технико-экономического развития, лежащие в основании современного общества, требуют плюрализма в области исследования и мышления не в меньшей мере, чем в области производства. И здесь невозможна никакая единая точка зрения, никакое социальное соглашение. Попытка внедрить в обществе единое мировоззрение имела в марксистских государствах абсолютно катастрофические последствия и привела в конце концов к их распаду.

Но старые социальные императивы еще продолжают действовать: люди по-прежнему вынуждены жить в одном мире и им нужны какие-то общие представления о том, каков этот мир, а также нужны, хотя бы в небольшом количестве, социальные ритуалы. Как быть с этим? Ответ заключается в том, что общие понятия о мире, подкрепляемые общими ритуалами, все еще существуют, но уже не пользуются былым авторитетом. Участие в ритуалах необязательно, а с концепциями разрешается экспериментировать. Единый, общий мир уже не воспринимается с

прежней серьезностью. В значительной степени он стал условным: пока дело касается повседневных вещей, наше мировоззрение служит нам довольно надежно, но когда речь заходит о серьезных материях, вопрос чаще всего остается открытым. Это еще одна существенная черта гражданского общества. Сакрализация повседневной жизни имеет здесь слегка иронический оттенок.

Джордж Оруэлл изобрел в свое время термин “двоемыслие” – своеобразную пародию на понятие “диалектика”, чтобы обозначить с его помощью тот особый, принятый у жителей новой квазирелигиозной тирании способ соединения, с одной стороны, глубокой и искренней убежденности в догме, а с другой – знания (существующего на каком-то другом уровне), что все, во что они верят и что с таким пылом отстаивают, – полная чушь. В этом, по мысли Оруэлла, проявляется типичная и неизбежная черта, характеризующая состояние ума новой идеократии.

Но в действительности двоемыслие характерно также и для нового либерализма. Его источники – разочарование в убеждениях, крах *Уммы*, компромисс между верующими и оппортунистами, рутинизация веры. Если прав был Токвиль, то новая американская демократия оказалась успешной благодаря твердой вере протестантов-индивидуалистов. И все же окончательная институционализация гражданского общества произошла в результате рутинизации этой веры и ее мирного сосуществования с более общим принципом, который гласит, что истина не является ничьей монополией. Ни социальное сотрудничество, ни верность, ни солидарность в принципе не предполагают общности религиозных убеждений. Напротив, для этого бывает полезно отсутствие одинаковых взглядов, исповедуемых единодушно и всерьез. Порой это требует общности сомнений, когда направленность внутрь себя сосуществует с признанием законности, даже обязательности высших сомнений. Внутренний авторитет сильнее внешнего, но он ставит во главу угла индивидуальное вопрошающее познание, а следовательно, скептицизм. И если в роли высшей судебной инстанции выступает картезианское сознание, то оно вольно прийти к заключению, что представленных свидетельств недостаточно для вынесения сурового, жесткого решения.

## 12. Модульный человек

Есть фирмы, которые производят, рекламируют и продают модульную мебель. Ее отличительной особенностью является то, что составляющие ее отдельные предметы легко сочетаются, стыкуются между собой. Вы можете купить одну вещь и пользоваться ею, а спустя какое-то время – по мере увеличения ваших потребностей, финансовых возможностей или площади жилья – добавить к ней другую, а затем еще и еще. И все эти вещи заведомо подойдут друг к другу, составят единое – эстетическое и функциональное – целое. Отдельные элементы такой мебели можно переставлять и стыковать друг с другом практически как угодно.

Этим модульная мебель отличается от обычной, традиционной. Если вы хотите создать в своем доме красивую и продуманную обстановку, пользуясь мебелью старого образца, вам придется купить всю мебель сразу. Это означает, что вам придется сделать серьезный выбор, от которого впоследствии будет не так уж просто (по крайней мере, не так уж дешево) отказаться. Добавляя к немодульной мебели другие немодульные предметы, вы рискуете создать у себя эклектический и неудобный интерьер. Возможно, вам и удастся достичь на этом пути стилистической и функциональной согласованности, но это будет непросто: вам придется потратить много времени и сил, подыскивая предметы, которые подойдут к вашей старой мебели. Иначе вы должны будете смириться с разномастной обстановкой в своей квартире или же, невзирая на большие расходы, решительно избавиться от старой мебели и купить целиком новую.

Анализируя понятие гражданского общества, мы все время противопоставляем его известным альтернативам. Суще-

ственная особенность этой методологии заключается в том, что, не ограничиваясь какой-то одной оппозицией, мы привлекаем множество таких противопоставлений. И все они являются важными.

Таким образом, либеральное гражданское общество противостоит не только строгой и взыскательной идеологической *Умме* (будь то светская марксистская *Умма*, потерпевшая унылое поражение, или неожиданно успешная *Умма* ислама), но также и описанному Фюстелем ритуализованному общинному строю, в котором отсутствует ярко выраженная доктрина, включающая учение о спасении. Развивая дальше ряд этих противопоставлений, можно сказать, что гражданское общество по-настоящему нуждается не столько в модульной мебели, сколько в модульном человеке.

Основной принцип социологии Дюркгейма (и, пожалуй, всей традиции органицизма или коммунизма в обществоведческой мысли) заключается в том, что в большинстве случаев человек не является модульным. Он принадлежит к определенной культуре и служит носителем ее установок и ценностей. В этом смысле его можно уподобить предмету мебели, обладающему ярко выраженными стилевыми особенностями. Он не может эффективно взаимодействовать с другими людьми, сформированными в иной культуре, не может легко включаться по своему желанию в тот или иной социальный организм. Некоторые сторонники теории общественного договора исходили из прямо противоположного принципа и полагали порой, что общество можно устроить произвольно, что это так же легко, как в наши дни взять напрокат стиральную машину. Если обе стороны выражают свою заинтересованность, то совсем не трудно составить контракт. Такая этнокультуроцентрическая позиция основана на представлении, что люди суть индивиды, осуществляющие целесообразное поведение и оценивающие окружающую среду с точки зрения достижения своих целей. Руководствуясь целями, они также учреждают социальные институты, которые служат для них своего рода инструментами. Кооперация себя окупает, хотя возникает вопрос, как гарантировать выполнение всех договорных обязательств. Ведь с точки

зрения логики лучшая стратегия – получить все, что тебе нужно, а затем уклониться от выполнения условий договора. Нужно как-то исключить такие несимметричные отношения. Проблема здесь заключается в том, что нет смысла привлекать понятие морали для объяснения и оправдания той же самой морали... Таким образом, существенным недостатком теории общественного договора является не просто встроенный в нее порочный логический круг (если лишь договор обеспечивает социально ответственное поведение человека, то необходим некий метадоговор, обеспечивающий выполнение обязательств по этому договору, и так далее до бесконечности), но прежде всего – неоправданное обобщение, в результате которого особый тип человека, живущего по договору и всерьез выполняющего свои договорные обязательства, приравнивается к человеку вообще.

В каком-то смысле этой проблемы можно и избежать, по крайней мере в самом начале. Человек вообще не является модульным. Его индивидуальные суждения и действия нельзя принимать чересчур всерьез или слишком на них полагаться, ибо он находится в полной зависимости от некоторого внутренне сбалансированного и ритуализованного социального целого. Чтобы можно было поверить его обещанию, это обещание должно быть дано в присутствии представительных свидетелей, под фанфары, с музыкой и танцами, в соответствующих декорациях, а лучше всего – подкреплено жертвоприношением. В этом мире слово имеет цену, только если его сопровождает кровавая жертва. Но даже и в этом случае надо относиться к нему с осторожностью. Члены сегментированных сообществ коварны и вероломны. Полагаясь на сопровождающие клятву торжественные обстоятельства (включая жертвоприношение), символически встраивая ее в систему всех социальных взаимоотношений и всех принятых в этом обществе ритуалов, мы можем только надеяться (если нам повезет), что обязательства будут восприняты всерьез и исполнены.

Но тогда впору спросить (как спросил бы Кант): а как вообще возможно гражданское общество? Этот вопрос можно сформулировать и более развернуто. Каким образом можно достичь индивидуализации, избежав при этом

политической кастрации самостоятельного человека (как это было в мире Ибн Халдуна)? И можно ли при этом получить уравнивающие государство политические ассоциации, которые не закрепощают своих членов, не погружают их в атмосферу удушающей несвободы (как это было в мире Фюстеля де Куланжа)? Каким-то чудом гражданское общество позволяет сделать и то и другое. В этом заключается его суть. И ключевым моментом является здесь модульный человек.

Отсутствие модульности исключает возможность выбора технологии по принципу эффективности. Вместо этого любую человеческую деятельность приходится рассматривать (если она вообще подвергается при этом анализу) с учетом множественных, неуловимых и крайне сложных отношений, связывающих ее с органическим, неделимым культурным целым. Разумеется, именно это качество заставляет романтиков восхищаться неспециализированной многогранностью и отвергать всю затратно-прибыльную бухгалтерию с ее специализированными, четко очерченными критериями эффективности. Человек, к которому обращают свой взор романтики, живет по закону культурных ценностей; человек, к которому апеллируют прагматики, смотрит на жизнь сквозь призму бухгалтерского баланса.

Но в действительности имеют значение лишь политические последствия модульности. Модульный человек способен встраиваться в эффективные институты и ассоциации, которые *не обязательно* должны быть тотальными, ритуально оформленными, связанными множеством переплетающихся нитей со всеми остальными элементами социального целого, опутанного этими взаимоотношениями и в результате обездвиженного. Он может, не связывая себя ритуальным жертвоприношением, входить во временные союзы, имеющие вполне определенную, конкретную цель. Он может также покидать эти союзы, если он не согласен с их политикой, и никто не станет обвинять его в измене. Рыночное общество живет в условиях не только изменяющихся цен, но и изменяющихся союзов и мнений. Здесь нет как единой, раз навсегда установленной справедливой цены, так и единого способа распределения людей по тем или иным категориям: все это может и должно

меняться, и нормы морали этому не препятствуют. Общественная мораль не сводится здесь ни к набору правил и предписаний, ни к общепризнанному набору деятельностей. То же самое относится и к знанию: убеждения могут изменяться и это не считается грехом или отступничеством. И все же такие в высшей степени специализированные, инструментальные, необязательные, не освященные никаким верховным авторитетом связи являются надежными и эффективными. Значит, союзы, в которые вступает модульный человек, могут быть эффективными, не будучи при этом формой крепостной зависимости!

Именно в *этом* и заключается суть гражданского общества – в формировании связей, которые оказываются эффективными и в то же время являются гибкими, специализированными, инструментальными. Значительную роль здесь и в самом деле сыграл переход от статусных взаимоотношений к договорным: люди стали соблюдать договор, даже если он никак не соотносится с ритуально оформленной позицией в обществе или принадлежностью к той или иной общественной группе. Такое общество по-прежнему структурировано – это не какая-нибудь вялая, атомизированная инертная масса, напротив, его структура подвижна и легко поддается рациональному совершенствованию. Отвечая на вопрос, каким образом могут существовать институты и ассоциации, уравнивающие государство и в то же время не сковывающие по рукам и ногам своих членов, мы должны сказать: это возможно главным образом благодаря модульности человека.

Интересна проблема происхождения модульного человека. На этот счет существуют разные теории. Во многих из них подчеркивается роль религиозного фактора. Ревностное, монопольное божество – к тому же априори определившее судьбы всех обитателей сотворенного им мира и тем обесмыслившее любые попытки его умиротворить – погружает человека в состояние устрешенного одиночества, в котором земные вещи теряют свое значение. Если индивид, живущий в страхе перед вечным проклятием, может получить какие-то знаки, указывающие на его вероятное спасение, и если таким знаком служит независимость его поведения от внешних санкций или от группового давле-

ния, то он (смешивая против всякой логики свидетельство, относящееся к его уже решенной судьбе, с фактором, способным на эту судьбу повлиять) станет вести себя надежно и правилосообразно, то есть будет играть по правилам вне зависимости от каких бы то ни было интересов или от давления извне. Иначе говоря, он превратится в модульного человека. Эта теория существует в различных версиях. В частности, некоторые авторы подчеркивают в этой связи значение идеала монашества и его последующей генерализации и возвращения в мир под действием протестантской доктрины. Некоторые теоретики восходят еще дальше, к истокам, и утверждают, что индивидуализм, который лежит в основе современного мироощущения, проистекает из монотеизма, предполагающего, что сакральное начало взаимодействует с индивидуальными душами, но не с коллективами или группами.

Неизвестно, какая из этих (или еще ряда других) теорий является правильной, да это в данном случае и не так уж существенно. Для нас важно, что модульный человек возник, и его появление сделало возможным гражданское общество. Здесь, вероятно, надо сделать одно уточнение: член сегментированного общества в определенном отношении тоже был модульным человеком. Его можно было заменить или переместить из одного племенного сегмента в другой, правда – лишь в рамках одной культуры. Человека, изгнанного за какое-нибудь серьезное преступление, например, за убийство, охотно принимали в соседнее враждебное племя. Невозможность для таких людей возвратиться, не рискуя жизнью, в свое родное племя делала их лояльными и надежными членами нового сообщества.

Однако следует подчеркнуть, что такие перемещения были возможны лишь благодаря схожести индивидов, их принадлежности к единой, более широкой культуре. На этом основано введенное Дюркгеймом понятие “механической солидарности”, апеллирующее к подобию индивидов и социальных групп. Но современный модульный человек может перемещаться в социуме не только потому, что он похож на других представителей своей культуры и может играть в ней роль пастуха, или крестьянина, или какую-то иную роль, изначально заложенную в ее норматив-

ном фундаменте. Напротив, он готов к любым переменам (чтобы не сказать, переменчив) в своих занятиях и в своей деятельности. Его модульность – это способность в рамках данного культурного поля решать самые разнообразные задачи. И если понадобится, в его распоряжении всегда есть руководства и учебники, которые позволят ему, пользуясь языком данной культуры, освоить практически любое дело.

Вот в чем состоит подлинная модульность, и надо сказать, она весьма существенно отличается от примитивной схожести членов сегментированного общества. Так что мы можем упрекнуть Дюркгейма, который неявно склеил статичное по своей природе разнообразие развитой аграрной цивилизации с динамичным, подвижным разнообразием, отличающим современное разделение труда, вписав, таким образом, современный рынок в структуру кастового или общинного (*millet*) общества, на том основании, что то и другое характеризуется понятием “органики”. Вряд ли можно согласиться и с концепцией Л. Дюмона, которая, по всей видимости, основана на предположении, что человечество движется от традиционного общества – холистического и иерархического – к современному – индивидуалистическому и эгалитарному. В такой схеме упущено сегментарное общество, которое отличали холизм и эгалитаризм. Сочетание холизма и иерархии возникает позднее – в сложных, но статических цивилизациях. И только современный модульный человек является одновременно индивидуалистом и эгалитаристом и, тем не менее, отличается способностью, объединяясь со своими согражданами, слаженно противостоять государству и решать задачи в диапазоне, невероятном по своему разнообразию. Появление (и воспроизводство) такого человека является проблемой проблем гражданского общества.

### 13. Модульный человек является националистом

Формирование современного модульного человека стало существенной предпосылкой индустриального чуда и, несомненно, – просто по определению – предпосылкой становления гражданского общества. Гражданское общество представляет собой совокупность институтов, союзов и ассоциаций, достаточно сильных, чтобы исключить возможность появления тирании, и в то же время достаточно свободных, то есть позволяющих индивиду беспрепятственно к ним присоединяться или их покидать, а не вмененных ему от рождения или навсегда закрепленных за ним в ходе какого-нибудь сурового ритуала, от которого кровь стынет в жилах. Вы можете свободно вступить, скажем, в ряды лейбористской партии, не принося при этом в жертву овцу (да и вряд ли вам кто-нибудь сегодня это позволит), и можете выйти из этой партии, не боясь заслужить смертный приговор за отступничество. Когда в 1956 году в Марокко, только что получившем независимость, создавались современные политические партии, представители горных племен вступали в них по старинке, – так, как они прежде присоединялись к религиозным движениям, а именно всем миром, с принесением торжественной клятвы и жертвы. Таким образом, ряды социалистической партии пополнились не индивидами, а родовыми кланами, и по крайней мере один вол должен был лишиться жизни по ходу этого действия. Поистине поразительное соединение двух совершенно различных типов культуры! Или возьмем харизматическое общество, карающее за отступничество смертью. Его сочетание с гражданским обществом тоже весьма и весьма проблематично. Вспомним историю с

Рушди\*, когда западный мир с ужасом обнаружил, насколько велика дистанция, отделяющая его от мусульманской *Уммы*. Но модульность современного западного человека имеет свою цену, по крайней мере некоторые ее прямые последствия рожают свои проблемы. До сих пор речь шла об определенных моральных и интеллектуальных качествах, обусловленных модульностью. Мы говорили о том, что человек должен относиться к своим действиям предельно лично, предельно ответственно и трезво, что он должен выполнять свои обязательства безо всяких устрашающих ритуалов, и не только из опасения оскорбить членов окружающего сообщества или запятнать честь своего рода. Он должен быть не столько рабом, сколько хозяином своего слова, даже если оно произносится тихим голосом, в обыденных обстоятельствах, без излишнего театрального пафоса. Как-то раз служащий одной страховой компании не без гордости согласился признать в качестве документа каракули, которые он набросал во время дружеской вечеринки, при довольно легкомысленных обстоятельствах. Этим он хотел показать, что готов отвечать за любые свои слова.

Еще член гражданского общества должен уметь мыслить в картезианском духе, ясно и строго, не соединяя, а по возможности различая сущности и рассматривая в каждый момент только одну из них. В самом деле, подвижность и гибкость социальных структур предполагает тщательное разделение, разведение конкретных связей и отношений, преодоление тенденции их “склеивания” между собой, а для этого нужна не только моральная готовность, но и соответствующие интеллектуальные способности. Поэтому Декартовы правила для руководства ума, призывающие различать сущности и рассматривать их последовательно, являются непременным элементом стиля мышления модульного человека (хотя сам Декарт, разумеется, не употреблял этого термина). Ясное мышление не дается человеку по праву рождения, а принадлежит к числу индивидуаль-

---

\* Салман Рушди – английский писатель, по происхождению пакистанец. Заочно приговорен к смерти за свой роман “Сатанинские стихи” (1988), после чего был вынужден скрываться.

ных достижений. Чтобы научить ему, привить к нему вкус, и были сформулированы эти правила. Но разделение деятельностей имеет и свою оборотную сторону: мир распадается на множество отдельных фрагментов, которые уже не могут друг друга подкреплять и поддерживать. Никакая деятельность, определяемая своей строго очерченной целью, не может опираться на другую деятельность, и это создает холодную атмосферу трезвого расчета, столь не похожую на теплую, уютную спаянность, характерную для “тотальной” культуры. Многие считают такое “отчуждение” слишком высокой платой за этот “расколдованный” мир.

Здесь мы сталкиваемся с одной из наиболее важных и характерных особенностей современного общества – с его культурной однородностью, возможностью внеконтекстуальной коммуникации, стандартизацией способов выражения и способов восприятия. Граждане такого общества должны быть все равны в культурном отношении, как они в принципе равны по своему статусу. Это является, во-первых, условием мобильности общества (то есть взаимозаменяемости его членов), а во-вторых – условием постоянной массовой анонимной коммуникации, то есть общения незнакомых друг с другом людей. Во всех сегментированных обществах границы между сегментами всегда подчеркивались и закреплялись с помощью культурных различий: человек говорил, ел, одевался и т.д. по-разному, в зависимости от своего положения в сложной и запутанной социальной структуре. Люди были просто обязаны говорить и вести себя так, как требовало их положение. Говорить как-то иначе означало бросать вызов обществу и конституирующему его закону или ритуалу. В таких условиях ничто не способствовало тому, чтобы определять политические единицы по принципу единства культуры, наоборот, очень многое этому препятствовало. Идея культурной однородности, составляющая основу национализма, противоречит самой сути традиционного общества и, как правило, в нем не встречается. И если где-нибудь в традиционном мире встречается некоторое совпадение культурных и политических границ, можно наверняка сказать, что это – случайность, не продиктованная никакой внутренней необходимостью.

Но это далеко не так в новом мире, где царит модульный человек. Здесь не приветствуются никакие групповые, частные или местные смысловые или синтаксические условности, сужающие возможности передачи сообщений независимо от адресата и обстоятельств. Концепции не должны быть локальными. Необходима их стандартизация, чтобы они имели хождение в масштабах всего общества.

Стандартизация языка необходима в таком обществе прежде всего из-за того, что преобладающий в нем семантический тип деятельности совсем не похож на физический труд, а заключается главным образом в передаче и получении сообщений. Этот обмен совершается между анонимными гражданами массового общества, которые чаще всего незнакомы со своими собеседниками и не могут понимать их диалекта. Адресатом такой коммуникации является если не человек как таковой, то, по крайней мере, человек как стандартный представитель кодифицированной культуры. Равенство людей перед Богом является идеологическим отражением равенства участников коммуникационной сети. Религиозный стиль протестантизма, характерные для него эгалитарные и индивидуальные отношения с божеством – это богословский отзвук социального принципа модульности, так же как повсеместное распространение локальных (в территориальном и функциональном смысле) посредников было коррелятом косного сегментарного строя. Когда происходит обмен сообщениями, собеседник находится на другом конце телефона или телефакса и зачастую является лицом незнакомым или вообще неизвестным. В такой ситуации просто технически невозможно, чтобы выражение лица человека, его жестикация, поза, личная история, привычки, положение в семье или обществе каким-то образом влияли на содержание сообщения, входили в него как существенный дополнительный смыслонесущий фактор. Все личные, локальные, диалектные значения в такой коммуникации *заведомо исключаются*. Конструирование смысла опирается исключительно на внеконтекстуальные, общепотребимые кодифицированные символы.

В тесном кругу старой крестьянской общины, где все собеседники прекрасно знали друг друга, такие личные,

местные компоненты высказываний были не просто приемлемы, но составляли основу всей ткани общения. Хотя язык может быть, как утверждает Хомский, системой, использующей конечные средства для достижения бесконечных целей, на практике человечество всегда пользовалось конечным (чтобы не сказать весьма ограниченным) набором средств для достижения конечных целей. Безграничные возможности языка оставались как бы в резерве. Почему столь огромный и столь доступный для человека потенциал на деле использовался так редко, остается загадкой. Но тем не менее это факт.

Принцип модульности вкупе с моральными и интеллектуальными условиями, обеспечивающими его применение, вызывает к жизни гражданское общество, делает возможным существование сегментов, которые не закрепощают человека, дают ему широкие возможности выбора и в то же время являются эффективными. Однако общество, порожаемое этим принципом, является не только гражданским, но также и националистическим. Впервые за всю историю человечества высокая культура распространяется повсеместно и становится не знаком отличия какой-то привилегированной группы, а культурой общества в целом. И уже она определяет границы общества – культурные и политические, ибо огромная и дорогостоящая образовательная машина, которая делает это возможным, нуждается в политическом покровительстве, спонсорстве и контроле за качеством. Таким образом, государство получает монополию не только на законное насилие, но и на присвоение образовательной квалификации. Это бракосочетание государства и культуры знаменует начало эпохи национализма.

Все это, разумеется, означает, что территориальные и социальные границы, внутри которых действует конкретная высокая культура, являются одновременно границами поля действия и взаимозаменяемости модульных индивидов, выращенных в этой культуре. Для обычного человека границами его культуры являются если не границы мира, то, во всяком случае, границы, в которых он может получить работу и общественное признание, сохранить достоинство, гражданство, возможность участвовать в жизни со-

циума. Оставаясь в этих границах, он знает правила игры и понимает, что происходит вокруг; выходя за их пределы, начинает совершать ошибки, становится неуклюжим, не вполне адекватным, рискует превратиться в посмешище и спотыкается на каждом шагу в любом деле, за которое ни возьмется. Поэтому культура, усвоенная в ходе образования, является для современного человека самым важным приобретением, ибо она (и только она) открывает путь ко всему остальному. А существование надежной и по возможности обширной политической единицы, отождествленной с этой культурой, обеспечивающей ее упрочение и защиту, становится для него главной заботой в политической области. Самые глубинные пласты его идентичности определяются не его банковским счетом, не положением в семье или в обществе, но этой усвоенной в процессе образования письменной культурой. Его национализм является не каким-нибудь атавизмом, а, напротив, служит выражением его вполне определенных и подлинных (хотя чаще всего неосознанных) интересов. Ему нужно политически защищенное общество, однако он формулирует это в терминах сообщества или спонтанно возникшей общности. Таким образом, риторика национализма прямо противоположна его социальной реальности: он говорит об общности (*Gemeinschaft*), будучи при этом укоренен в семантически и отчасти фонетически стандартизованном обществе (*Gesellschaft*).

До начала масштабных преобразований, которые привели к возникновению современного порядка вещей, мир состоял из политических единиц различной величины, часто наложенных одна на другую, и из множества вариаций культуры, менявшихся от места к месту. Тем самым, этот мир был населен людьми, чья культура в принципе не совпадала с культурой правителей той державы, подданными которой они являлись (даже если допустить, что подданство можно было определить однозначно, что в действительности часто оказывалось не так). С возникновением нового социального порядка такое положение вызывало все большие и большие неудобства. И было два пути, позволявшие избежать этих неудобств: люди могли изменить, во-первых, свою культуру, а во-вторых – природу существ-



вовавших политических единиц. В последнем случае можно было либо пересматривать их границы, либо по-новому определять их культурную идентификацию. И в общем, люди шли одним из этих путей, а иногда использовали и обе стратегии – последовательно или одновременно. Видимым результатом этого стал процесс централизованной культурной ассимиляции, распространившийся повсеместно, а также – националистические бури, потрясавшие мир в XIX и XX столетиях.

## 14. Друг или враг?

Одни и те же (по крайней мере, очень близкие) силы вызвали к жизни, с одной стороны, индивидуализм или принцип модульности, а с другой – национализм. (Те же самые силы ответственны и за потрясающий эгалитаризм современного общества, возникший вопреки длительному и, казалось, необратимому стремлению сложных обществ к повышению социальной дифференциации и построению жесткой формализованной иерархии.) Принцип модульности составляет неперемное условие возникновения гражданского общества и, если верить самой известной и влиятельной социологической теории, сам в свою очередь является плодом протестантизма. Старый религиозный строй был в каком-то смысле гораздо более удобным, так как он позволял купить или заслужить себе дорогу к спасению. Однако именно непреклонность новой религии сделала человека модульным индивидуалистом. По логике, доктрина предопределения может и, наверное, должна вести (как это блестяще показал в “Мемуарах раскаявшегося грешника” Джеймс Хогг) к вседозволенности и аморализму<sup>1</sup>. Если все решено заранее, если человек заведомо знает, что спасется, почему бы тогда вволю не погрешить? Как бы то ни было, большинство протестантов шло по другому пути. Выбирая самодисциплину, сознательное самоограничение, они способствовали превращению общества насилия в продуктивное общество...

Если гражданское общество и национализм имеют один и тот же источник, являются ли они – в силу такого родства – политическими союзниками или врагами?

Вначале они как будто были союзниками. Ранний национализм был скромный и застенчив. Его можно обнаружить,

скажем, у Гердера, который защищает поэзию народной культуры перед лицом высокомерного и самоуверенного империализма французского двора, или британского коммерциализма, или бесстрастного универсализма просветителей. Призывы вернуться к тотемному столбу или, скорее, к тихой прелести деревенской жизни имели на этом этапе оборонительный, оправдательный характер. Лишь значительно позднее философская антропология национализма стала более агрессивной, чтобы не сказать кровавой.

Но главное, у либерализма и национализма был вначале один общий враг – абсолютистское государство, стремившееся лишь к поддержанию иерархии, безразличное к народной культуре своих подданных и, безусловно, не желавшее позволять им слишком много свободы или допускать их в какой бы то ни было форме к власти. Оно имело склонность к централизации и к установлению бюрократического порядка, но не желало или не решалось что-либо менять в системе сословных привилегий. Таким образом, движение за права индивида, дающие гражданские свободы модульному человеку, и движение за равноправие различных культур могли идти (и шли) рука об руку. Они воспринимались как родственные явления и стояли в одном ряду усилий, направленных на самореализацию человека. В 1948 году либерализм и национализм еще могли быть союзниками, даже братьями-близнецами. Бюрократический централизм угрожал местным культурам, но он также не был другом индивидуальных свобод. Больше того, старый поместный *Landespatriotismus* мог быть союзником нового этнического национализма, который в конечном счете должен был прийти ему на смену. Например, в Богемии местный *богемский* патриотизм, не имевший этнической основы, объединял усилия с движением за равноправие *чешской* культуры.

Но настало время, когда их пути разошлись. Индивидуализм, составляющий основу принципа модульности, оказался в конечном счете враждебен культу общины. Под давлением политических и социальных обстоятельств позиция индивидуализма была доведена до своего логического завершения. Лучшие образцы либеральной мысли XX века родились в Вене, где по иронии Истории сложился союз между

индивидуалистически ориентированными интеллектуалами, новой самостоятельной буржуазией и дряхлым, размягченным абсолютистским режимом, который в свое время был крепко связан с контрреформацией, а к этому моменту стал прибежищем универсалистов, страшившихся новых закрытых и узких националистических движений. Под крышей этого архаического государства индивидуалисты искали защиты от нарождающихся этнических, коллективистских центробежных сил. Средневековая династия, ставшая в свое время под знамена контрреформации, восприняла этот новый поворот фактически сразу и с поразительной предусмотрительностью; в частности, уже в период наполеоновских унижений Германии, заставивших многих немцев обратиться к идеям национализма, Габсбурги, чувствуя, какую опасность он таит для их многонационального государства, твердо держались в стороне от этих новых веяний.

Национализм этнического толка пошел по другому пути. Прежде всего, он отмежевался от местного патриотизма, то есть от попыток сохранить старые локальные территориальные институты, не имевшие конкретной этнической основы. Далее, несмотря на то что его социальные корни были связаны с появлением массового анонимного общества, которое требовало стандартизированной общей культуры, национализм выработал легенду (которую абсолютно искренне излагали все его герои и пропагандисты), что он защищает и отстаивает народную деревенскую культуру. И, в общем, у него не было другого выхода: отстаивая новую высокую культуру перед лицом старой, он вынужден был заимствовать темы из местного фольклора. Их он стандартизировал и кодифицировал, однако делал вид, что защищает деревню от старой столицы. В действительности же он создавал новый богатый город и совершенно новую столичную культуру. Таким образом, национализм ополчился на либерализм даже в большей степени, чем либерализм на национализм.

В Центральной и Восточной Европе национализм занял такую позицию в значительной степени из-за того, что новые высокие культуры формировались на основе крестьянских культур. Здесь не было ни этнических государств, ни местных высоких культур, готовых служить новым нацио-

нальным, то есть культурно однородным политическим единицам. Иначе говоря, для грядущего бракосочетания государства и культуры не было ни жениха, ни невесты. Обоих партнеров предстояло еще создать. Но националисты проявляли враждебность не только к иным культурам. Столь же непримиримо (пожалуй, даже с еще большей злобой) они относились к безродному космополитизму, вероятно потому, что видели в нем союзника политического централизма и опасались, что он станет поддерживать старые многонациональные империи в борьбе против неозтнического ирредентизма\*. К тем, кого они считали носителями космополитизма, они испытывали особое отвращение. (И они были правы: в конечном счете либералы, которые исповедовали принцип открытого рынка товаров, здравомыслящих людей и идей, оказались последними защитниками централизма и сохранили ему верность даже тогда, когда прямые сторонники старого абсолютистского режима сами уже сложили оружие.) Впрочем, ненависть к космополитам всегда была столь глубока в этом движении, что едва ли можно вывести из одного только политического оппортунизма.

Итак, на поздних стадиях стремление к гражданскому обществу и националистические устремления пришли друг с другом в противоречие. Неопределенность их взаимоотношений нагляднее всего проявилась в империи Габсбургов, однако со временем совершенно та же коллизия произошла в царско-большевистской империи, особенно в ходе ее окончательного крушения. Чем закончится эта драма, мы пока еще точно не знаем.

## Примечания

<sup>1</sup> James Hogg, *The Private Memoirs and Confessions of a Justified Sinner*, London, 1824; John Wain (ed.), Harmondsworth, 1983.

\* Ирредентизм (от итальянского *irredenta* – неосвобожденный) – политическое движение в Италии в конце XIX – начале XX века за присоединение пограничных земель Австро-Венгрии с итальянским населением.

## 15. Часовые пояса Европы

В различных регионах Европы националистический аспект принципа модульной организации человека проявлялся по-разному. В первом, грубом приближении, которое затем потребует уточнений, Европу можно разделить на четыре часовых пояса – как на картах, выставленных в аэропортах, где показаны различия во времени между различными вертикальными сегментами глобуса.

Попробуем (хотя это и противно природе) пройти по этой системе с запада на восток, так как восток представляется в данном случае более проблематичным, чем запад. Самый западный часовой пояс – это атлантическое побережье Европы. Характерной особенностью этого региона является существование, начиная с эпохи Средневековья, сильных династических государств, границы которых приблизительно (весьма приблизительно) совпадают с границами культурных зон. Если национализм предполагает брачный союз государства и культуры, то в этом регионе пары сложились задолго до того, как было объявлено, что они созданы друг для друга. Поэтому когда национализм потребовал привести политические границы в соответствие с культурными, здесь оставалось лишь узаконить существующее положение. Сама история подготовила этот обширный регион к пришествию национализма, удовлетворив его требования (в значительной мере) заранее. Хотя, конечно, и здесь происходили (и происходят) волнения, например в Бильбао и в Белфасте.

На политической карте этого региона произошло лишь одно существенное изменение – появилась Республика Ирландия. Но в целом в эпоху национализма карта этой части Европы почти не отличается от карты того периода,

когда границы определяли династии, религии и местные сообщества. Имея в своем подчинении сравнительно однородные культурные зоны, династические государства в какой-то степени отождествляли себя с их культурой еще до того, как национализм объявил культуру самым мощным политическим символом. Поэтому, когда ситуация изменилась, здесь не возникло сколько-нибудь заметных этнических движений вроде ирредентизма. Не надо было создавать новые культуры, а попытка возродить самобытную культуру в Ирландии провалилась. Существовавшим культурам не понадобилось искать себе новые политические крыши – у каждой из них такая крыша уже была. Национализму не пришлось и лепить новую письменную культуру из материала локальных культур – скорее его задача заключалась в том, чтобы привести разнообразные крестьянские диалекты к уже существующей норме городской речи. До сих пор в этом регионе слово “крестьянский” звучит скорее как ругательство, чем как понятие, обозначающее идеализированных носителей этнической идентичности и национальной культуры. Крестьян надлежало превратить в представителей нации, пользующихся нормативной речью, но строить высокую культуру на материале крестьянской культуры – такой задачи не ставилось. Вордсворт мог сколько угодно любить сельских жителей и восторгаться их языком, предпочитая его формалистике классицизма, но нация Шекспира уже не нуждалась в формировании новой кодифицированной культуры. Если бы Вордсворт оказался, скажем, чехом, эта история приняла бы совсем другой оборот. Но жители этого региона уже не нуждались в пророках и героях, пробуждающих национальное самосознание. Как утверждает Эрнест Ренан, фактором, скрепившим самосознание наций, здесь стало принудительное коллективное забывание, а не конструирование коллективных воспоминаний<sup>1</sup>.

В следующем часовом поясе, лежащем к востоку, можно было наблюдать совсем иную картину. В этом регионе не было готовых династических государств и царил совершенно исключительная политическая раздробленность, так что обширные территории, на которых господствовали две основные высокие культуры, были покрыты

мозаикой мелких, но эффективных политических единиц. Масштабное метагосударственное образование (Священная Римская империя), которое некогда обеспечивало целостность региона, уже давно перестало выполнять свою роль, и к моменту наступления эпохи национализма само имя его было забыто. Таким образом, в этой зоне не было политических единиц, готовых удовлетворить требованиям национализма. Однако здесь существовали две чрезвычайно развитые кодифицированные нормативные культуры – итальянская и немецкая. Первая сформировалась, по крайней мере, в эпоху Возрождения, вторая – в период Реформации. То есть были невесты, готовые идти к алтарю, оставалось только найти для них достойных политических женихов.

Иначе говоря, здесь требовалось государственное строительство, но не создание новых национальных культур. Школьным учителям, этнографам, фольклористам и т.д. не надо было *пробуждать* национальное самосознание, то есть идти “в народ” и создавать национальную культуру из хаоса крестьянских диалектов, хотя фольклористы работали в этом регионе не покладая рук. Но культурный этногенез произошел здесь прежде, чем вышел на сцену политический национализм. В то время как в первом часовом поясе требовалось лишь превратить крестьян из носителей разнообразных диалектных культур в образованных представителей единой национальной культуры, во втором часовом поясе (хотя здесь отчасти стояла такая же задача) главной целью стали политические преобразования. Существующую высокую культуру надо было снабдить подходящей политической крышей, способной служить ей убежищем. Это потребовало некоторого количества военных и дипломатических усилий – и более почти ничего. К концу XIX века цель эта была успешно достигнута.

Наиболее серьезные проблемы, связанные с применением главного националистического принципа “*одна культура – одно государство*”, возникли в следующем к востоку, третьем часовом поясе. Здесь можно было наблюдать чрезвычайно сложную, “лоскутную” ситуацию географического и социального переплетения разнообразных культур. При этом политические, культурные и религиозные грани-

цы совершенно не совпадали и не поддерживали друг друга. Многие крестьянские культуры этого региона вовсе не имели соответствующей им четко обозначенной нормативной высокой культуры. У многих не было даже названия. Зачастую здесь отсутствовали образовательные институты, способные порождать, защищать, воспроизводить и распространять культуру, а без них культура не могла охватывать общество в целом и неизбежно оставалась культурой локальных сообществ и меньшинств. Иначе говоря, здесь стояла невероятно тяжелая задача создания как культур, так и оформляющих их государств. В этом регионе работа национализма началась с этнографии – наполовину описательной, наполовину нормативной, соединившей сбор утильсырья с культурной инженерией<sup>2</sup>. Чтобы можно было в конечном итоге создать компактные и достаточно однородные культурно-государственные образования, надо было решить еще целый ряд проблем, а именно: ассимилировать, или изгнать, или уничтожить огромное количество людей. По мере реализации националистического принципа в сфере политики все эти методы были использованы и все они до сих пор остаются в ходу.

Наконец, в Европе существует четвертый часовой пояс, который более или менее соответствует территории бывшей царской империи. Здесь события развивались примерно по тому же сценарию, что и в третьем часовом поясе, – но лишь до конца Первой мировой войны. Затем пути этих двух регионов расходятся. В отличие от других империй, которые исчезли навсегда, царская империя была вскоре восстановлена, но под совершенно другими правителями и под флагом новой светской идеологии, обладавшей, впрочем, не меньшим мессианским пылом, чем любая религия. Новая вера насаждалась самыми решительными и жестокими методами и в конце концов породила светскую *Умму*, харизматическое общество нового образца, которое видело свою цель в установлении на земле абсолютно справедливого социального строя и полагало, что рецепт такого строя ему известен.

По воле и под руководством Ленина оригинальная версия этой светской религии претерпела своего рода Реформацию наизнанку. Вначале она не предполагала внутренней

стратификации своих адептов. У Маркса нет никаких указаний относительно создания привилегированного священства. В конечном счете всем людям – а временно всем обездоленным и угнетенным – был гарантирован равный доступ к истине, которая должна была спасти человечество.

Однако Ленин пришел к заключению, что обычные люди не могут подняться до восприятия истины. (Рабочий класс, если ему не помочь, пойдет по пути реформ, а не по пути революции и, не поняв свою роль провозвестника нового мира, сосредоточит усилия на улучшении своего положения в рамках существующего строя.) Поэтому требовалось создать особый религиозный орден, в высшей степени дисциплинированный и способный понять, принять и осуществить великую миссию. Соединив мессианские пророчества марксизма о роли мирового пролетариата с характерной российской идеей революционной элиты, Ленин действительно создал такой орден и сам стал Игнацием Лойолой марксизма.

Когда революция удивительным образом победила и еще более удивительным образом выстояла – несмотря на отсутствие помощи и поддержки со стороны братских революционных организаций других стран, – этот орден естественным образом унаследовал власть над Россией и приступил к осуществлению целей, которые надлежало ставить обладателям абсолютного и сверхважного знания. Как заметил Ленин, учение Маркса всеильно, потому что оно верно. Алый транспарант с этой цитатой висел в вестибюле Института философии Академии Наук СССР вплоть до окончания периода перестройки. Впрочем, к этому времени у всякого советского человека, который его замечал, он вызывал лишь кривую улыбку.

Под таким преданным идее и решительным руководством новая светская *Умма* справлялась с националистическими движениями даже легче, чем империи, входившие в течение столетия (с 1815 по 1918 год) в Священный союз. Новая идеократия и насаждаемые ею институты эффективно контролировали огромную территорию, заставляя ее жителей признавать, что их национальные интересы полностью удовлетворены. Эту ложь удавалось с успехом поддерживать вплоть до 1980 годов, вводя с ее помощью в

заблуждение даже вполне проникательных в иных отношениях наблюдателей<sup>3</sup>.

Следует обратить внимание на еще одно важное событие: в 1945 году, в результате победы в войне, социалистическая *Умма* раздвинула границы четвертого часового пояса в западном направлении, включив в сферу своего влияния обширные территории, которые в период между Первой и Второй мировыми войнами находились в третьем часовом поясе. С этих пор жители региона, простиравшегося до Адриатики и до Эльбы, стали – в идеологическом и политическом смысле – жить по московскому времени.

По ряду серьезных и до конца еще не осознанных причин, которые мы обсуждаем в других главах этой книги, первая в мире светская идеократия потерпела в конце концов крах, обнаруживший, в частности, полное отсутствие веры у жителей тех стран, где она насаждалась с таким рвением и упорством. Многие люди сегодня хотели бы вернуть здесь стабильность, безопасность, утраченный международный престиж, но *никто* не сожалеет о потере коммунистической веры. В стране, которая родила революцию, состоялось ее позорное всенародное погребение. Крах советской империи позволил говорить о возможности создания на ее месте гражданского общества, и эта тема интересует нас здесь более всего. В то же время, он открыл дорогу для национализма.

## Примечания

<sup>1</sup> “Qu’est-ce qu’une Nation?” in *Ernest Renan et l’Allemagne*, E. Burem (ed.), New York, 1945.

<sup>2</sup> Ср.: Miroslav Hroch, *Social Preconditions of National Revival in Europe*, Cambridge, 1985.

<sup>3</sup> Ср.: Conor Cruise O’Brien, *God Land: Reflections on Religion and Nationalism*, London, 1988.

## 16. Многообразие националистического опыта

В определенном смысле третий часовой пояс лучше всего иллюстрирует нормальные условия человеческого существования в период, когда совершается переход от состояния, в котором культура определяет статус, но не политические границы, к новому, полностью противоположному состоянию, когда она игнорирует или отменяет статусные различия, но подчеркивает политические границы. Именно в этом часовом поясе превращение традиционного уклада в националистический выражено наиболее ярко, ибо никакие привходящие обстоятельства не нарушают здесь общей картины – ни случайное совпадение монархий прошлого с нынешними национальными государствами, ни наличие кодифицированной высокой культуры, ни второе пришествие скрывающейся под светской личиной идеократии. Территории, попадающие в третий часовой пояс, проделали прямой путь от откровенного религиозно-династического строя, отрицавшего этническое начало, до оголтелого национализма. Стадии, которые они прошли в ходе такой эволюции, можно считать нормой развития: так или примерно так должны развиваться события, если исключить действие посторонних факторов.

На первой стадии еще сохраняется старая религиозно-династическая система. Так было, например, в период Венского конгресса (1815). Бюрократическая централизация и стандартизация, внедренная не имевшими националистических намерений просвещенными монархами XVIII века, стала в этот период первой ниточкой, которая связала государство с культурой и подтолкнула людей в сторону национализма. Старый порядок по-прежнему казался незыблемым, однако змей уже заполз в сад Эдем-

ский, пусть это был пока робкий и почти незаметный змей. Но так продолжалось недолго.

На второй стадии дает о себе знать уже вполне определенный, хотя не слишком успешный ирредентизм, отстаивающий новый принцип культуросообразного государства. Он еще не может как следует конкурировать со старым строем – кроме тех мест, где этот строй особенно слаб. Так было с 1815 по 1918 год. В этот период национализм преуспел в сфере политики только на Балканах, где в силу исключительной слабости Османской империи удалось в конечном счете создать пять или шесть буферных национальных государств. Однако он чрезвычайно преуспел в области культуры. Быстро завоевывая сердца людей, национализм утвердился как влиятельное и законное течение мысли.

Особый интерес представляет третья стадия, которую можно назвать эпохой триумфа и одновременно самоопровержения национализма. Она продолжалась с 1918 года и до момента, когда в ходе Второй мировой войны Гитлер и Сталин делили между собой Европу. В этот период политическая система складывалась из сравнительно небольших стран, которые появились в результате распада старых многонациональных, скроенных по религиозному принципу империй и с гордостью заявляли о своем статусе национальных государств. От империй они унаследовали все слабости. В частности, их в такой же степени (если не больше) терзали проблемы национальных меньшинств. К этому добавлялись и их собственные проблемы. Это были небольшие и молодые страны. Их традиции не были освящены временем. У власти в них зачастую стояли люди неопытные, жадные, неосмотрительные, склонные к поспешным решениям, пренебрегавшие гарантиями стабильности. В числе меньшинств в этих странах нередко оказывались представители этнолингвистических групп, которые прежде занимали доминирующее положение. Они не привыкли к подчиненному статусу, он казался им возмутительным, они против него активно боролись и в этой борьбе получали поддержку извне, от своего родного национального государства. Все это имело печальные и весьма наглядные последствия: когда два величайших европей-

ских диктатора XX века решили поделить между собой этот мир, ни одна из стран (кроме Финляндии) не смогла оказать им практически никакого серьезного сопротивления. Система национальных государств, возникших путем самоопределения наций в 1918 и 1919 годах, рухнула как картонный домик.

Крушение этой системы совпало по времени с беспрецедентной по своим масштабам войной, в ходе которой, во-первых, существенно снизился уровень циркуляции информации, и во-вторых, перестали действовать многие моральные ограничения. Это знаменовало наступление четвертой стадии. Сто лет безрезультатных попыток осуществить идеалы национализма и еще четверть века, в течение которых угнетатели и угнетенные в определенном смысле поменялись местами, – все это превратило регион в котел кипящих этнических конфликтов и противоречий.

Вдобавок ко всему, сильнейшая из держав – гитлеровская Германия – придерживалась идеологии, соединявшей коммунизм и биологизаторство, в рамках которой определенные этнические меньшинства, не имевшие территориальной, или привязанной к земле, основы (и следовательно, добродетелей “народной” культуры), рассматривались как особо вредные и заслуживающие уничтожения. А поскольку эти меньшинства были “чужими” в любом национальном государстве, основное население и так относилось к ним достаточно враждебно.

Таким образом, налицо была ненависть, получившая идеологическое обоснование, а также политическая воля, случай и организационные возможности. Секретность военного времени значительно упрощала все дело. Последствия этого известны. Евреи (хотя не только они) стали объектом массовой, хорошо организованной и эффективной кампании по уничтожению. Пострадали и другие народы. И даже по окончании войны – хотя информация стала циркулировать более свободно – возмущение и призывы к возмездию позволили применять такие меры, как принудительное переселение народов, сопровождавшееся нарушением справедливости, законности, а часто и просто убийствами. При этом в некоторых (но не во всех) регионах сложная прежде этническая карта была приведена в соот-

ветствие с новыми политическими границами. В общем, в дни беззакония, при отсутствии моральных ограничений удалось пойти навстречу требованиям национализма и осуществить кое-где императив культурной однородности политических образований. Такова была четвертая стадия. Если использовать термин, который вошел в обиход в начале 1990 годов, во время гражданских войн в Югославии, ее можно назвать периодом этнической чистки.

Попросту говоря, на этой стадии преступления Гитлера и Сталина позволили привести некоторые области Восточной Европы в соответствие с националистическим идеалом. Вместе с тем в более широком регионе, где установилось господство новой светской идеократии, не было нужды последовательно осуществлять принципы национализма, ибо у новой империи были и воля и средства, чтобы утверждать свою власть как в областях, где в результате массовых убийств и переселений удалось достичь культурной однородности, так и в областях, где по-прежнему наблюдалось традиционное культурное многообразие. Гитлеровская политика массового истребления позволила несколько прояснить этническую карту Европы. Принудительное переселение народов, происходившее под прямым или косвенным руководством Сталина, тоже способствовало этому в некоторых регионах (особенно в Польше и в Чехословакии), однако в самом Советском Союзе оно приводило скорее к изменению конфигурации, чем к упрощению картины этнического многообразия.

На пятой стадии исполнение желаний в значительной мере соотносится с принципом реальности. По этому пути идут сегодня многие (хотя и не все) регионы Западной Европы, но приметы его видны уже кое-где и к востоку. В развитом индустриальном обществе снижается накал этнических переживаний. Во всяком случае, если культурная дистанция между народами относительно невелика, межэтническое напряжение оказывается тем слабее, чем меньше разрыв в их экономическом благополучии. В этом смысле тезис о конвергенции, в соответствии с которым индустриальные культуры со временем сближаются, находит определенное подтверждение. По-видимому, это неверно, если культуры изначально очень далеко отстоят

друг от друга (например, североатлантическое и ближневосточное преуспеяние имеет порой сходный, а порой совершенно различный культурный аккомпанемент), но для сравнительно близких культур (в частности, для культур европейских народов) этот тезис себя оправдывает. Больше того, в развитом индустриальном обществе зависть к экономическому успеху соседа уже почти не рождает в обществе коммунальных конфликтов, ибо сегодняшняя дистанция между богатыми и очень богатыми не идет ни в какое сравнение с той пропастью, которая отделяла первопроходцев индустриализма от тех, кто первыми добился успеха на этом пути. (К сожалению, до сих пор сохраняются сильные различия между коренным населением и мигрантами, и надежды, что их взаимная враждебность будет постепенно снижаться, пока не оправдываются.)

Несомненное сближение культур (которые сегодня различается скорее по своей фонетике, нежели по семантике, то есть используют разные слова для обозначения близких понятий) плюс снижение накала страстей, вызывавшихся различиями в экономическом преуспеянии, приводит к заметному уменьшению значимости этнического фактора в сфере политики. Эта тенденция уже вполне отчетливо проявилась в ряде регионов Западной и даже Восточной Европы, где конфликты по поводу национальных границ, весьма острые в начале нашего столетия, сегодня стали почти незаметны. Разумеется, совершенно иначе обстоит дело, скажем, в бывшей Югославии, и можно только надеяться, что в конечном счете события будут здесь развиваться по тому же сценарию. Понадобится ли для этого пройти вначале стадию этнической чистки – вот печальный вопрос.

Важная особенность региона, который мы обозначили как четвертый часовой пояс Европы (региона, где не было ни государства-жениха, ни невесты-культуры, необходимых для образования национального государства, и где их поиск был временно приостановлен ввиду семидесяти-или сорокалетнего господства большевистской идеократии), заключается в том, что он прошел две первые стадии националистического развития вместе с третьим часовым поясом, а затем этот процесс был искусственно, политиче-



ски заморожен. Принц Михаил Сергеевич Горбачев решил разбудить эту Спящую красавицу и был неприятно поражен тем, насколько грубой, неизящной, совсем не похожей на принцессу оказалась она в момент пробуждения. Он не решился всецело довериться такому сомнительному партнеру, и это дало его сопернику принцу Борису шанс, которым тот не замедлил воспользоваться, заодно избавившись от менее решительного жениха. Не раздумывая, Ельцин заключил договор с националистами нероссийских республик, чтобы лишить Горбачева опоры в союзном правительстве, и – получил власть в России. Однако до сих пор совершенно неясно, сможет ли он задобрить эту своенравную даму и в то же время уцелеть сам.

## 17. Еще раз о четвертом часовом поясе

Когда во второй половине 1980 годов потерпела крах новая светская идеократия, это произошло отчасти из-за внешних противоречий, но главным образом потому, что она утратила свой былой пыл и внутренний стержень. Столкнувшись с невозможностью победы как в области потребления, так и в гонке вооружений, ее руководители обратились к либерализации, в надежде, что она (и только она) позволит системе быстро встать на ноги. Однако вскоре они обнаружили, что процесс либерализации выходит из-под их контроля и они уже не могут им управлять (и не хотят принимать чрезвычайные меры, необходимые для того, чтобы вновь овладеть ситуацией). Прежде, когда вера была еще крепка, их предшественники, не задумываясь, обратились бы к таким мерам, но политики этого периода уже не смогли решиться (и это характеризует их с хорошей стороны) на жестокие и широкомасштабные репрессии. Противники часто изображают их как секту, члены которой способны лишь удерживать монополию власти и посвящают этой цели все силы. В свое время это действительно было так, но с годами и с опытом к этому добавилась определенная моральная разборчивость, сыгравшая для них роковую роль. Я всегда опасался, что, потерпев окончательное поражение в международной гонке (главным образом, в экономической сфере), они предпримут попытку самоизоляции и шантажа (дескать, платите нам, содержите нас за свой счет, иначе мы совершим коллективное самоубийство и вас прихватим с собой) или, во всяком случае, будут проводить политику, которая поставит их оппонентов перед выбором: или самоубийство, или зависимость. Но они не сделали этого (по крайней мере,

пока), хотя их предшественники пошли бы по такому пути не задумываясь, и мы должны благодарить судьбу за это благоприобретенное моральное качество, совершенно новое в их поведении, и надеяться, что оно отныне войдет в привычку.

Авторитарная система исчезла, правда не полностью, но этого хватило для того, чтобы смогли появиться, во-первых, призывы к созданию гражданского общества, а во-вторых, националистические умонастроения. Здесь нас прежде всего интересует соотношение потенциалов двух этих тенденций. Их взаимодействие является существенной частью той политической драмы, которая происходит сегодня в Восточной Европе. Исход ее пока совершенно неясен. Но уже теперь можно сделать в этой связи несколько наблюдений.

Как экономические, так и политические структуры, необходимые для жизни гражданского общества, нелегко создавать с нуля. Политические партии поначалу представляют собой неустойчивые клубы интеллектуалов, не имеющие серьезной опоры в обществе. Довольно легко стимулировать некоторые виды предпринимательства, особенно в сфере обслуживания, где оно уже существует в полулегальной форме (кроме, может быть, стран с наиболее суровой тоталитарной диктатурой). Чтобы открыть небольшой ресторан, не надо ни много места, ни особого предпринимательского таланта или воображения, нужен лишь некоторый вкус – гастрономический и дизайнерский, и некоторое представление о стандартах качества. Но подлинный открытый рынок (противостоящий просто системе хозяйственных связей) требует уже серьезного предпринимательского уровня и соответствующих институтов, которые невозможно создать указом. То же самое относится и к политическим институтам.

В то же время объединения, создаваемые по этническому принципу, могут, по-видимому, возникать быстро и в короткий срок приобретать прочную и укорененную структуру. Именно на национальной основе легче всего создать крепкую и разветвленную организацию, имеющую отделения на местах, общую символику, эмоциональный фундамент и признанное, авторитетное руководство. Можно

лишь мечтать о том, чтобы иные аспекты модульного человека утверждали себя в обществе так же быстро и эффективно, как это страстное желание идентифицировать свою культурную принадлежность и стремление привести все окружающие социальные обстоятельства к общему знаменателю этой конкретной культуры. К сожалению, все происходит не так. Спящая красавица национализма спит чутким сном, и пробудить ее можно самым деликатным из поцелуев. Спящая красавица гражданского общества может быть гораздо более желанна (хотя, разумеется, это дело вкуса), но нужны невероятные усилия, чтобы ее пробудить.

Вновь спросим себя: являются ли союзниками национализм и либерализм? Вначале – да, несомненно: перед лицом власти, соединяющей в себе догматизм и централизм, те, кто стремится к свободомыслию, и те, кто хочет получить независимость, чтобы следовать обычаям и традициям своей культуры, естественно объединяются, чтобы вместе противостоять центру. Но потом?

Учитывая быстроту, с которой можно мобилизовать национальные движения, и медлительность, с которой появляется все остальное, можно, вероятно, использовать этнические образования как опорные пункты в борьбе с реакцией центра. Именно эту стратегию применил Борис Ельцин в своей борьбе с Горбачевым. Многие из нас сомневались тогда в целесообразности поощрения всех без разбору национальных движений, стремления ослабить центр любой ценой. Однако, когда в августе 1991 года обоих – и Ельцина, и Горбачева – пришлось защищать от центристского путча, только умение Ельцина опереться на этот фундамент помогло спасти положение. А в конце того же года он использовал эти силы, чтобы выбить почву из-под ног Горбачева и одержать над ним полную победу. Но мы еще посмотрим, какую цену взьмет за это национализм.

Все сказанное можно подытожить следующим образом. Модульное устройство человека, тесно связанное с индустриальным, ориентированным на развитие обществом, имеет два аспекта, два ряда сопровождающих его социальных обстоятельств. Во-первых, оно делает *возможным* гражданское общество, то есть систему уравнивающих государство плюралистических политических ассо-

циаций и экономических институтов, которые, однако, не закрепощают человека. Во-вторых, оно обязательно повышает значение этнической идентичности, поскольку человек уже не привязан к раз навсегда заданной социальной нише, а вместо этого приобщен к некоторому пространству культуры. Первое – чистая возможность, которая открывается не сразу, но в принципе в длительной перспективе способна повысить конкурентоспособность данного общества. Второе – императив, непременно дающий о себе знать уже на первых шагах развития. Таково реальное соотношение либерального и националистического путей развития – нравится нам это или нет.

## 18. Об “атомизации” общества

Атомизация человеческого общества всегда служила источником опасений, по временам будила надежду, а порой вызывала и надежду и опасения одновременно. Существует традиция, которая рассматривает человека в одиночестве, считая, что общество – это искусственная сумма индивидов. Другая, более реалистическая точка зрения исходит из представления о некоторой первоначальной общности, на которую затем накладывается общественный строй, дающий индивиду относительную свободу. Суждения некоторых теоретиков атомизации представляют для нас особый интерес.

К ним относится прежде всего Платон. Его наиболее интересный критик, Карл Поппер, обвинял Платона в том, что он одержим ностальгией по закрытому обществу, под которым Поппер, очевидно, имеет в виду племенной общинный строй. На самом деле, хотя картина, нарисованная Платоном в “Государстве”, весьма близка – по своему масштабу и по духу – к племенному обществу, однако методы, которые он рекомендует для его воспроизводства и поддержания в нем стабильности, скорее напоминают механику *Уммы*. Платон предлагает ввести абсолютную трансцендентную доктрину и поручить управление обществом священству, которое напоминает служителей скорее доктринальной, нежели традиционной ритуальной религии. Целью такого государства является – как в Спарте – культивация добродетели, причем добродетели аскетической, основанной на самоограничении. Таким образом, перед нами в лучшем случае причудливое соединение традиционной общины и доктринальной, абсолютистской, нацеленной на спасение *Уммы*.

Для нас особенно интересно, что атомизация (и дезинтеграция) общества наступает, по Платону, в период упадка и непосредственно предваряет наступление омерзительной тирании. Она является следствием и спутником идеологического плюрализма, либерализации и “демократии”, то есть вседозволенности, отсутствия каких бы то ни было ограничений в сфере мышления или в сфере практической деятельности. Заслоном против нее призван служить разум – социально, психологически и логически необходимая внутренняя инстанция, обретающая дополнительную опору в иерархии, дисциплине и вере. Платоновский разум совсем не похож на скромный, ищущий и скептический разум современных эмпириков, считающих, что фундаментом теорий являются факты. Его разум выносит независимые, твердые и однозначные суждения, сравнимые по своей убедительности с религиозным откровением, дает обильный урожай непререкаемых истин, способных служить твердыми ориентирами в жизни общества.

Представления, предложенные в XIV веке Ибн Халдуном, в чем-то напоминают платоновские, однако они уже более соответствуют принципам социологического реализма, ближе подходят к социальной реальности. Для него атомизация является не столько проявлением общественной патологии, сколько естественным, неизбежным и постоянным спутником цивилизации, городского образа жизни и экономики, основанной на разделении труда. А возникающая вследствие атомизации тирания выступает как само собой разумеющееся условие урбанизации. Однако тирания ведет к подчинению города внешнему, чужому правительству, но не к хаосу, как у Платона. Дело в том, что Платон черпал свои наблюдения из анализа полукommerческого города-государства, где институты племенного общества (при характерном для него отсутствии централизации) испытывали на себе разрушительные последствия торговли. Перед глазами Ибн Халдуна был совсем другой мир, где полностью коммерциализированный, имевший сложную экономику город существовал в окружении чистого (“неиспорченного”) племенного общества, которое более или менее монополизировало сферу политики.

Ибн Халдун абсолютно единодушен с Платоном в том, что урбанизация продиктована желанием повысить уровень жизни, подняв его выше прожиточного минимума. Но дальше их точки зрения расходятся. Платон предлагает рецепт спасения от морального разложения тех, кого прельстили выгоды городского существования, и считает, что задача эта хотя и сложна, но все же осуществима. У Ибн Халдуна нет таких иллюзий. Он убежден, что ценой урбанизации является неизбежная потеря солидарности, спаянности сообщества, и своего рода политическая кастрация. Он даже не пытается предлагать каких-либо рецептов, позволяющих горожанам избежать этой участи, и, судя по всему, ему и в голову не приходит, что такие рецепты вообще могут существовать. Он выступает скорее как социолог, предлагающий позитивное знание об обществе, чем как философ, задающий норму его существования, то есть ограничивается описанием процессов, происходящих в мире, который ему знаком. В этом мире атомизированные жители городов сами не могут создавать государство, управлять им или его защищать, однако они получают способных все это делать правителей, черпая их из сельских племенных сообществ, которые служат неисчерпаемым источником политических и военных талантов. При этом правители периодически сменяют друг друга, но сама эта структура остается без изменений.

Любопытно, что Ибн Халдун воспринимал городское рыночное общество как склонное к атомизации и (если воспользоваться термином Дюркгейма) к *аномии*. Вместо того чтобы рассматривать правительство как свой орган, такое общество позволяет ему себя эксплуатировать. Ибн Халдун был бесконечно далек от мысли, что в городе может возникнуть гражданское общество, то есть институты, которые противостоят государству и в конечном счете превращают государство из хозяина в слугу общества. Это выходило за пределы его политического воображения и реальных возможностей развития в известной ему социальной действительности. Поэтому он даже близко не подходит к идее модульного человека, которому ведома солидарность (а следовательно, и политическая эффективность) и который в то же время свободен от пут родовой

или племенной сплоченности, не оставляющей человеку никакого выбора. Несмотря на некоторые параллели ислама с протестантизмом, в мусульманском мире не было (и до сих пор практически нет) ничего, что напоминало бы такой путь развития.

Далее мы перейдем прямо к Марксу. Его точка зрения, хотя она и имеет прямое отношение к нашей проблеме, является чрезвычайно запутанной и весьма спорной. Система ценностей Маркса и лежащая в ее основе философская антропология представляют собой странную смесь коммунизма и анархизма. Для него атомизация не является однозначно отрицательным явлением. Следуя традиции Платона и Ибн Халдуна, Маркс связывает атомизацию с рынком, который противостоит гармоничному обществу. Но если для Ибн Халдуна источником человека политического служит пустыня, поставляющая правителей в города, то для Маркса лучшая часть, авангард человечества, класс, призванный освободить человека от цепей, рождается в кипящем котле индустриализма, в обстановке беззакония и социальной анархии. Вместе с тем, по Марксу, пролетариат способен выступить в качестве класса, избавляющего человечество от патологических социальных форм, в значительной степени в силу того, что он атомизирован и потому изначально лишен каких бы то ни было привязанностей. Таким образом, он становится универсальным классом-освободителем и одновременно образцом, задающим норму человечности для всего человечества. Поскольку в лицемерном гражданском обществе труд рабочих трактуется как товар, он внутренне обесмысливается и утрачивает свое нравственное значение. Формально рынок является свободным и справедливым, но фактически он служит интересам небольшой части общества. Точно так же и государство: претендуя на роль судьи, следящего за тем, чтобы честно соблюдались правила игры, оно скрыто поддерживает тех, кто выигрывает в этом якобы равноправном, но в действительности несправедливом соревновательном обществе. Ступив на этот крестный путь, пролетариат сам пройдет очищение и сможет спасти и восстановить мир, где труд не будет основан на принуждении и вновь сделается осмысленным.

В новом обществе, которое создаст в будущем пролетариат, самопроизвольная гармония (по всей видимости, это – отзвук, причем многократно усиленный, описанной в либеральной традиции саморегулируемой гармонии рынка) будет сочетаться с предельным индивидуализмом. Освободившись от принуждения и от навязанных социальных ролей, люди станут делать все, что захотят, и когда захотят. Атомизация и полная свобода будут таинственным образом сочетаться с социальной гармонией и производительностью, не требуя при этом твердой власти для борьбы с хаосом и насилием. Единственный образ, которому соответствует такой идеал, это мир художественной богемы – традиционная контркультура буржуазного общества с ее возведенным в принцип презрением к буржуазной пунктуальности и к уважению ролевых обязанностей. За спиной Маркса безошибочно угадывается мятежный дух Гейне. Это расширительное толкование божественного образа жизни, заключающее в себе презрительное отношение к этикету – в одежде, сексуальной жизни и т.д., – фактически исчерпывает сведения, сообщаемые Марксом о социальной организации освобожденного человечества. Никакое принудительное расписание не будет сковывать эту свободную, спонтанную и разнообразную деятельность. Любопытно, однако, что Маркс использует понятие атомизации для определения как конкретных механизмов социального развития, так и идеального состояния общества, противопоставленного существующему положению вещей и тем самым его отвергающего. В современном индустриальном буржуазном обществе пролетариат атомизирован, и это способствует созданию революционной ситуации. Но и в грядущем бесклассовом обществе люди будут совершенными (хотя и не враждующими между собой) индивидуалистами. То есть, по Марксу, в атомизации есть и положительные, и отрицательные аспекты.

У Дюркгейма понятие социальной атомизации интерпретируется как аномия. Это – состояние, которое может иметь различные степени ответственности и соответственно в большей или меньшей степени характеризует современное общество.

Для нас в этой концепции важно, что в условиях кризиса, который привел к возрождению идеи гражданского об-

щества – как стандарта и как идеала, страх перед атомизацией имеет под собой (вероятно, впервые) чрезвычайно серьезные основания. До сих пор эти опасения были утрированы и обсуждались в несколько утопической модальности. Разрушение ритуальной целостности античного города не привело к демократическому “разгулу”, которого так боялся Платон. Скорее, в результате этого процесса возникла (к счастью или к несчастью) мировая религия. Что же касается мусульманского города, то его политическая беспомощность в самом деле воспрепятствовала появлению в исламском мире вольных городов или буржуазных режимов, хотя внутренняя бесструктурность этого города в действительности не была столь полной и однозначной, как это можно заключить при наивном прочтении Ибн Халдуна. Оттоманская версия мусульманского общества не разрешала производителям участвовать в управлении государством, однако им было позволено (и даже предписано) создавать самоуправляемые местные общины, так что какая-то структура здесь все же была. И наконец, в индустриальном капиталистическом обществе ни пролетариат, ни буржуазия так и не продемонстрировали настоящей атомизации, хотя, по Марксу, кто-то из них (или оба) должны были проявить способность создать такой расплав. Подлинная атомизация общества имела место лишь в одном месте и лишь однажды – в коммунистическом мире в период “реального социализма”, конец которому положила перестройка. Это обстоятельство, прежде всего, и позволило вдохнуть новую жизнь в понятие гражданского общества, которое появилось (если воспользоваться термином из марксистского лексикона) как отрицание отрицания гражданского общества.

Дело в том, что в современном мире такая атомизация является гораздо более достижимой, чем она была когда-либо прежде, и вместе с тем гораздо менее нужной и менее функциональной. Ее достижимость обусловлена тем, что традиционное государство, какими бы тираническими или абсолютистскими ни были его намерения, не располагало техническими возможностями, позволяющими контролировать всю общественную жизнь. Что бы ни происходило в казармах или на рабовладельческих плантациях, эффектив-

ный контроль предполагал наличие системы локальных институтов-посредников, которые неизбежно приобретали некоторую самостоятельность. При тех возможностях транспорта, связи и полицейского надзора, которые были доступны для старого традиционного общества, реальный тоталитаризм был просто немыслим. Ирония же “реального социализма” заключалась в том, что социалистический сплав производственной, политической и идеологической иерархий, сопряженный с идеократической монополией на объединение людей и многократно усиленный благодаря использованию современных административных и коммуникационных сетей, привел вовсе не к рождению нового социального человека, а к еще невиданной в истории тотальной атомизации общества. Социальный контроль предполагал целенаправленное втягивание практически всех членов общества в грязь лицемерия и демагогии – как нравственной, так и экономической. Каждый должен был выражать поддержку преследованиям диссидентов, произносить священные истины, участвовать в незаконных экономических действиях. И поскольку все были так или иначе виноваты – перед нравственностью или перед законом, – вероятность морального бунта оказывалась крайне невелика. А государство принимало меры к тому, чтобы минимизировать число граждан, готовых первыми бросить камень. За границами официально дозволенного существовала лишь скрытая, оппортунистическая, аморальная система взаимовыручки – тонкий и ненадежный слой неприглядной реальности, который не мог вызывать ни у кого возвышенных чувств. Однако именно он (вкупе с ненавистью к официозу) сработал в резонанс с идеей гражданского общества и обеспечил ей ее нынешнее сильное звучание.

Таким образом, практически полная атомизация общества стала сегодня вещью технически возможной. На долю Советского Союза и его сателлитов выпала печальная роль – продемонстрировать ее осуществимость. Общество, стремящееся стать *Уммой*, то есть воплотить некоторую уникальную, граничащую с откровением истину, харизматическое сообщество, которое утверждает правду на земле и делает добродетель главной целью своего государства, – такое общество может быть атомизировано и в действи-

тельности оказывается атомизировано во имя достижения своих целей.

Абсолютизация единственного откровения привела к практически полному отсутствию политического плюрализма, а экономический плюрализм был исключен в силу самого содержания доктрины. Все это значительно усугубило конечный результат. Так возник мир, где победителя не судят, где невозможно самостоятельно ставить и решать экономические задачи и где все потенциальные политические завоевания сосредоточены на одном игровом поле – в борьбе за ключевые позиции, позволяющие контролировать единую и единственную иерархию. А это, в свою очередь, неизбежно вело к исключительной неразборчивости в средствах, используемых в политической борьбе. В самом деле, разве можно было в рамках такой системы оставлять побежденному жизнь, чтобы он при первом удобном случае взял реванш и изменил исход предыдущей битвы на прямо противоположный? Поэтому тоталитарная политика не знала полутонов. Правда, в последний период своего существования система каким-то образом смягчилась, и проигравших политиков ожидал уже не расстрел, а просто выход на пенсию. Почему это произошло, остается загадкой. Однако характерно, что такая рутинизация – в противоположность массовому террору – имела следствием разрушение веры. Религии прошлого успешно переживали рутинизацию и даже становились от этого крепче, но светское откровение марксизма оказалось неспособно переступить эту грань.

Такие же последствия имела претензия веры на исключительность, к тому же привело и само ее содержание, не допускавшее плюрализма в экономике. Чтобы получить статус *Уммы*, строй должен был всеми силами создавать впечатление абсолютного нравственного совершенства. В этом мире победитель не мог считаться лучшим среди худших кандидатов, выдвинувшимся при тяжелых и неясных обстоятельствах, случайным лидером, которого надо поддерживать во имя сохранения преемственности системы, – как это бывает после неудачных выборов в гражданском обществе, где к победителю относятся терпимо, хотя все знают, что из-за каприза избирательной машины результат

получился нежелательным или просто ужасным. Путем бесконечного повторения известных доводов, хождения по порочному логическому кругу, заклинаний, взывающих к классовой справедливости, аргументов, относящихся к “пользе дела” (которые, разумеется, являются более важными, чем какие-то формальные процедуры) победитель в данном случае провозглашался едва ли не посланцем высшего разума на земле. Соответственно проигравшие оказывались посланцами зла, еретиками и врагами народа. Впрочем впоследствии, при устранении “искривлений” в системе, победитель мог быть (и часто оказывался) дезавуирован. И тогда – теми же методами – производилось новое деление на “чистых” и “нечистых”. Одним из характерных последствий действия такой системы была причудливая и унижительная привычка регулярно переименовывать города, площади, магистрали, мосты и железнодорожные станции. Можно сказать, что гражданским является такое общество, которое не переименовывает свои железнодорожные станции и бульвары и не выпускает новые планы городов каждый раз, когда в нем происходит смена правительства. Люди, именами которых оно называет свои магистрали, заведомо не застрахованы от ошибок и потому нет нужды менять названия улиц, когда выясняется, что они действительно ошибались.

## 19. Конец этического строя

С точки зрения социологии можно утверждать (и утверждение это будет только констатацией факта), что большевистский режим является общественным строем, ориентированным на этические ценности. Напротив, гражданское общество представляет собой “аморальный” строй, и это является одним из его главных достоинств.

В коммунистической системе истина, власть и общество тесно переплетены между собой. Государственная власть воспринимается здесь не как удобный инструмент общественной жизни, но – как воплощение бесконечно глубокого проникновения в природу человека, общества и истории, как инстанция, наделенная высшей мудростью и осуществляющая некие исторические предназначения. Она выступает от лица самой истины и со знанием дела возделывает почву для ее окончательного пришествия. Целью ее является абсолютная, тотальная добродетель, а вовсе не повышение комфортности общественного существования. Поэтому и противодействие ей является не просто нарушением общественного порядка (таким как, например, езда навстречу уличному движению), а жесточайшим преступлением против морали, заслуживающим самого сурового наказания. “Собаке – собачья смерть” – такими заголовками пестрели советские газеты во время политических процессов, проходивших в Москве в 1930-е годы.

Но каким образом можно создавать и поддерживать такое восприятие государственной власти? Это не так уж сложно. Прежде всего, для этого требуется некая правдоподобная, этически и интеллектуально привлекательная идея. Скажем, мысль, что у истории есть свои законы, что в конце ее человечество избавится от угнетения и эксплуатации, что рано или поздно придется упразднить индиви-

дуальный или корпоративный контроль над природными ресурсами и использование их для удовлетворения частных потребностей, что люди должны объединиться во имя достижения общей цели, что в этом состоит основной принцип организации справедливого общества, тогда как конкуренция и частная собственность суть проявления социальной патологии, – такая мысль не лишена привлекательности и даже правдоподобия. Со времен Кондорсе\* и Гегеля идея провиденциальности истории служила одним из наиболее популярных суррогатов религии.

Точно так же естественно будет предположить, что достижение столь благородного идеала станет делом нелегким и вызовет враждебное отношение – особенно у тех, чьи интересы противоречат идеям прогресса. Существование врагов – не случайный фактор, а неотъемлемая часть исторической драмы. Бытие Бога предполагает и бытие Сатаны. Если бы в истории не было такого внутреннего конфликта, она потеряла бы и драматизм и осмысленность. Причем неизбежность присутствия в этой схеме врагов человечества отнюдь не отменяет факта их абсолютной порочности. Стремясь к осуществлению своих целей, враги не останавливаются ни перед чем, и потому борьба с ними должна быть безжалостной. Враги будут бесстыдно взывать к фальшивым идеалам, таким как формальная свобода, корректность процедур, права человека. Но по большому счету есть лишь одна серьезная битва – между сторонниками окончательного освобождения человечества и их противниками. Поэтому нельзя дать врагу ослабить и отвлечь себя заботой о средствах, о каких-то сомнительных формальных, процедурных и якобы моральных принципах. Это было бы величайшей изменой, проявлением преступной и непозволительной слабости!

Фактам, как правило, свойственна неопределенность. В обычных обстоятельствах человек черпает свои убеждения из социальной среды. Никому не дано осуществить картезианскую программу непрерывного творения мира из себя безотносительно к социальным предубеждениям. Веро-

\* Кондорсэ, Мари Жан Антуан Николá (1743—1794) – франц. философ-просветитель и политический деятель.



ятно, можно в одиночку подвергнуть проверке два-три каких-нибудь факта, но никак не массу фактов. Как любят повторять философы, теории опираются на факты. Но при этом они обычно забывают добавить, что опорой теорий служат также социальное давление и принуждение. Это и не может быть иначе. Где недостает логических аргументов, вступает в действие аргумент силы, а если верить Дюркгейму, сама логическая необходимость является скрытой формой социального принуждения. Если бы культура не давала готовых ответов на вопросы, встающие при знакомстве с миром, человек бы попросту растерялся. Поскольку разум оставляет все вопросы открытыми, только иррациональное принуждение оказывается способно создать надежный, пригодный для жизни мир. Диктатуры навязывают обществу свое мировоззрение не столько в силу трусливой готовности подданных к подчинению, сколько благодаря логической несостоятельности имеющейся рациональной аргументации. Власти занимают в значительной степени не искажением фактов, а заполнением вакуума, возникающего в результате их собственной слабости.

В нормальных или хотя бы в удовлетворительных обстоятельствах человек полагает, что установленная в обществе иерархия в какой-то степени соответствует истинному порядку вещей, – ведь уважаемые люди чем-то заслужили к себе уважение, а идеи, которые считаются ценными, в самом деле лучше и правильнее многих других идей. Мысль Платона, что иерархии идей, ценностей, социальных позиций и онтологических пластов реальности отражают и взаимно укрепляют друг друга, – сама эта мысль является отражением фундаментальной технологии, позволяющей поддерживать уважение к существующему общественному строю. Бывают, разумеется, манихейские религии, проповедующие, что весь окружающий мир находится во власти дьявола. Бывают также люди и даже целые группы, относящиеся к обществу весьма цинично. Но все же такое встречается редко. Чаще люди убеждены, что существующий порядок является в целом справедливым. Считать иначе, полагать, что ты пойман в ловушку несправедливого общественного устройства, попросту неудобно. Люди скорее будут считать самих себя

грешниками, чем обвинят общественный строй, в котором живут. Ощущение личной вины предпочтительнее, чем ненависть к вселенскому устройству. Нам нравится принимать и одобрять нашу Вселенную. Конечно, есть прирожденные революционеры, которые находят удовольствие в отрицании существующего строя, однако у них всегда наготове рецепт иного, справедливого общества. Предвосхищение этого общества заменяет им удовлетворение реальностью.

Тоталитарная идеократия решительно доводит это тождество истины, иерархии, общественной добродетели и социальной реальности до логического завершения. Полное соответствие системы убеждений и общественного строя подкрепляется здесь и зависимостью индивида от социального консенсуса, и неопределенностью фактов, и порочным кругом, по которому движутся все объяснения. И это в определенном смысле совершенно нормальное социальное состояние человечества. А вот гражданское общество с его разделением фактов и ценностей, с трезвым, инструментальным взглядом на власть, в которой для него нет ничего священного, – такое общество является абсолютно исключительным и само его существование нуждается в объяснении. С исторической точки зрения идеологическая и организационная подотчетность власти представляет собой весьма причудливый и нетипичный феномен. Антропологи силятся объяснить происхождение “богоданной” монаршей власти, но в действительности загадкой является происхождение светской монархии. Тоталитаризм марксистского толка восстановил в современном обществе (по крайней мере, в обществе образца XIX века) этический строй и был принят российским населением, которое стремилось одновременно к справедливости и к обновлению. Марксизм был современным и в то же самое время глубоко мессианским, моральным течением. Он удовлетворял запросы как реформаторов, так и сторонников нравственно-мистического пути развития, и потому положил конец извечной борьбе между западниками и славянофилами.

До какой же степени люди принимают картину мира, которую навязывает им общество? Это сложный вопрос.

Обычный человек – не философ: он не исследует содержание собственного сознания, пытаясь найти основания своих убеждений. Чаще всего он готов принять на веру убеждения, которые разделяют другие члены сообщества; он делает вид, что исходит из этих убеждений, не акцентируя их, но и не выказывая особых сомнений, и ждет того же от окружающих. При этом он не циник и не держит фигу в кармане – просто у него хватает других забот. Это удобная позиция, и она устраивает большинство людей. Поразительная легкость, с которой при изменении баланса власти целые народы меняют свои убеждения (как это было, например, у англичан в шестнадцатом веке или у чехов в двадцатом), говорит о том, что убеждения эти не так уж и глубоки. А легкость, с которой даже самые нелепые режимы и идеологии удерживают свою власть, свидетельствует о доверчивости людей, по крайней мере – об их недостаточной критичности. В те времена, когда жизнь протекала в общинных, ритуализованных формах, такой проблемы не было: религия выражалась не в мысли, а в танце. Только мировые религии, которые приобрели доктринальную форму, отделили веру от деятельности. Абсолютизация символа веры научила людей относиться к идеям всерьез – хотя бы до некоторой степени. Чтобы возникли сомнения, должна была существовать вера. Серьезный скептицизм приходит вслед за догматизмом и является его прямым порождением. Если бы священнослужители не были столь настойчивы, нас, вероятно, никогда бы не посетили сомнения.

Насколько глубока была вера людей, живших в эпоху, когда авторитет религии был непререкаем, когда нельзя было открыто усомниться в доктрине? На этот вопрос ответить тоже непросто. Ведь если они в самом деле верили в существование “геенны огненной”, как могли они тогда предаваться преходящим запретным радостям, рискуя навлечь на себя такое наказание? Мы знаем, что они грешили, и что не все грешники были неверующими, и что многие из них не испытывали при этом ни внутренних терзаний, ни страха. Как могли они так рисковать? Если бы я был убежден в существовании вечного адского пламени, я бы, честно говоря, сумел удержаться от плотских грехов: они, безусловно, не стоят *этого*.

Появление гражданского общества, по существу, позволило разомкнуть круг, связывающий воедино социальную жизнь, веру и власть. Лояльный член либерального гражданского общества в известном смысле убежден в его условной легитимности, признает необходимость его защищать и соблюдать установленные в нем законы – даже если он пытается их изменить. Но он не обожествляет структуры власти и не испытывает священного трепета перед теми, кто стоит выше по социальной лестнице. Если кто-то поднялся выше, значит, ему повезло, или у него есть заслуги, но это не означает, что он сам по себе лучше или обладает каким-то особым правом. Лояльность более не предполагает наивной доверчивости. Критерии истины, социальной эффективности, общественной иерархии и распределения привилегий никак не связаны между собой, и гражданин живет с ясным сознанием того, что они существуют отдельно друг от друга, что социальный строй не является чем-то сакральным, а сакральное, в свою очередь, не зависит от социального. Исследование истины ограничено от поддержания общественного порядка, а социальные действия носят инструментальный характер и всегда заключают в себе широкие возможности выбора.

В противоположность этому, этический строй прост и удобен. Он удобен хотя бы тем, что всегда можно быть уверенным, что другие люди верят в него, и если ты сам захочешь уверовать, ты не будешь одинок. На Западе есть люди, которые, будучи сами атеистами или агностиками, испытывают эмоциональный дискомфорт от того откровенного безверия, которое распространилось среди духовенства некоторых западных церквей. Такие люди, сами неверующие, находят определенное утешение в том, что другие искренне придерживаются религиозных убеждений, что по-прежнему сохраняется сообщество верующих, к которому при желании можно присоединиться. Приятно сознавать, что кто-то верит, что человеку будет куда пойти, когда уже не станет сил выносить все тяготы решительного безверия. И делается тревожно, если вдруг открывается, что и они там тоже уже перестали верить и нельзя втайне надеяться, что однажды они окажутся правы, и в мире все-таки существует надежда. Я встречал людей в Советском Союзе (когда еще су-

ществовала такая страна), которые не разделяли марксистских убеждений и даже относились весьма критически как к самой доктрине, так и к обществу, которое она породила. И тем не менее они были странным образом уязвлены, когда во время перестройки все вокруг стали отказываться от своих до той поры якобы незыблемых убеждений. Это сбивало их с толку. Утешительно знать, во что именно ты не веришь, если в это верят другие. Тогда можно однажды, исцелившись от безверия, вернуться к своим собратьям.

На Западе переход от общества, где, по крайней мере на внешний взгляд, господствовал абсолютистский этический строй, при котором космологические и нравственные истины были тесно вплетены в ткань повседневной жизни и составляли ее основу, к состоянию функционального прагматического равновесия, вовсе не предполагающего такой веры или не рассматривающего ее всерьез, совершался медленно и непросто. Успеху его весьма способствовало благосостояние и экономическое развитие общества. И все же здесь было множество проволочек, неясностей, компромиссов – теперь уже трудно сказать, во благо или во зло. Гражданское общество предполагает, прежде всего, наличие такого общественного строя, который сам себя не считает священным. Вернее, даже считая себя священным, он сохраняет при этом изрядную долю самоиронии и самокритики. (Один французский аристократ, который стал офицером СС и восхищался дисциплиной и целеустремленностью нацистов, тем не менее был, по собственному признанию, весьма смущен чрезмерной патетикой торжественного парада дивизии СС “Карл Великий”, проходившего, разумеется, в тевтонской дубовой роще. “В конце концов, – замечал он, – я все-таки оставался французом”, имея в виду вовсе не свой патриотизм, а то, что ему удалось сохранить способность к иронии.)

Общественный строй трактуется ныне как инструмент, но не как страж или проводник Абсолюта. Тем не менее, он требует, чтобы у его граждан были какие-то ценности и обязательства. Существует точка зрения (которую я лично не разделяю), что светское или полусветское общество просто проживает нравственный капитал, доставшийся в наследство от эпохи, когда вера была крепка. В действи-

тельности оно живет благодаря компромиссу – сложному равновесию между верой и искренним сомнением, в котором оно нуждается не меньше, чем в вере. Полная реставрация былого “морального капитала” является для него вещью практически невозможной.

Если верить русской литературе, у русских наблюдается тяга не просто к вере, но к позитивному социальному мессианизму. Казалось, марксизм удовлетворял обе этих потребности: как научное учение он был способен присоединить Россию к процветающему материалистическому западному миру, как этическая утопия – обещал осуществить высокие идеалы, которые нравственно поднимут Россию над Западом. И в течение долгого времени марксизму удавалось сохранять видимость правдоподобия. Депрессия, охватившая Запад в 1930-е годы, появление фашистских государств, отбросивших либеральный фасад, последующий экономический и моральный кризис капитализма, победа Советского Союза в войне, его успехи в строительстве, которые были колоссальными, если учесть разрушительные последствия двух войн и затянувшейся гражданской войны, не говоря уж о массовых чистках, репрессиях и общем развале экономики. Затем был успешно запущен искусственный спутник Земли. Одним словом, вероятность, что Советский Союз обгонит капиталистический мир, существовала вплоть до времен Хрущева. Все это помогало сохранить веру, несмотря на террор, да и террор, возможно, способствовал укреплению веры.

Но в конечном итоге светская *Умма* рухнула. Формально говоря, это не является доказательством безуспешности любой светской религии, хотя на это указывают многие обстоятельства. Марксизм был вполне развитой и продуманной системой мысли, его основные мотивы были достаточно привлекательны и у него, безусловно, был исторический шанс. Трудно сказать, что оказалось для него более губительным – абсолютизм его доктрины или катастрофическая природа его экономических положений. И нам еще предстоит увидеть, какой идеологический компромисс позволит залатать дыру, оставшуюся в результате его разрушения.

## 20. Из-под обломков командно-административной системы

Командно-административная система не является изобретением Ленина или Сталина, а представляет собой нормальное состояние человечества. На всем протяжении человеческой истории различные общества сосредоточивались более на поддержании внутреннего порядка и внешней безопасности, нежели на целенаправленном развитии своей экономики. Такое положение было неизбежным и потому естественным. А вот отделение экономических отношений от социальных и политических, их освобождение от диктата политико-социальной сферы – вещь исключительная и заслуживающая специального разьянения.

Ибо достижение большевиков заключалось вовсе не в том, что они придумали административно-командную систему (они могли бы с таким же успехом претендовать на изобретение колеса), но – во введении ее уже *после того*, как появилось общество высокой производительности. Они использовали ее во имя технического и нравственного усовершенствования этого общества, использовали ее возможности в ситуации индустриального и научного развития. Благодаря этому система в их руках стала неизмеримо более мощным орудием господства, чем она когда-либо бывала в прежние времена.

Сами они, разумеется, никогда не говорили о командно-административной системе – этот термин вошел в обиход уже после осуждения и развенчания этой системы. Они вели речь о “социализме” и “коммунизме”, и эти понятия были отмечены печатью высочайшей этической пробы. Точное значение их было не слишком ясно, но оно, безусловно, исключало любое характерное для “рын-

ка” стремление к частной выгоде. Частный контроль над ресурсами, составляющий институциональную базу рыночных отношений, должен был полностью уступить место коллективным социальным приоритетам, которые определялись властями. Социальное планирование призвано было вытеснить анархию индивидов, преследующих эгоистические цели. При этом не были до конца определены те политические процессы, средства и правила, которые позволяли, во-первых, устанавливать социальные потребности и, во-вторых, их удовлетворять. С самого начала предполагалось, что они будут доброкачественными, по крайней мере по своим результатам. В этом заключалась величайшая слабость марксизма, который строился на предположении, что такие институты и не надо специально определять или создавать, ибо в условиях бесклассового, лишенного частной собственности общества они станут возникать сами, спонтанно.

И здесь вновь придется задать вопрос: что же привело эту систему к катастрофе – ее идеологический абсолютизм как таковой или ее специфическое коммунистическое содержание? Ответ будет заключаться в том, что ярко выраженный, тотальный социализм сыграл решающую роль в разрушении этой системы. Авторитарные, даже тоталитарные политические режимы, которые терпимо относятся к независимой экономике, тем самым волей-неволей создают гражданское общество или, по крайней мере, потенциал, необходимый для его появления. Внутренние резервы роста современной экономики столь велики, что даже если ее на время лишить открытого идеологического и политического покровительства, она все равно рано или поздно разрушит уверенность тоталитарного монополиста в том, что его власть и возможности беспредельны. В условиях террора гражданское общество может существовать в своих скрытых формах, но как только террор ослабевает, оно поднимает голову и присутствие его становится ощутимо. Поэтому либерализация диктатур несоциалистического типа происходит довольно легко: независимая экономика исподволь готовит здесь почву для плюрализма. Но социализм, если он проводится достаточно последовательно, заведомо уничтожает такую почву.

Утверждение, что марксизм, устраняя социальную базу плюрализма, ведет к тоталитаризму, сегодня звучит тривиально. Это уже доказала сама история. Мы опираемся на этот факт на протяжении всей этой книги, в частности, для объяснения того, почему такое яркое возрождение переживает сегодня идея гражданского общества. Но вот обратное утверждение – а именно, что в современных условиях всякий тоталитаризм будет по своей природе марксистским, – представляется уже не столь очевидным, хотя и весьма правдоподобным. Разумеется, это не следует понимать буквально. Причудливое соединение идей, проблем и фразеологии, известное ныне как марксизм, в действительности представляет собой довольно условный, почти случайный коктейль, след интеллектуальной жизни двух конкретных людей. Немножко гегельянской историософии, немножко пессимизма, заимствованного у ранних комментаторов промышленной революции, немножко французского коммунизма с последующим добавлением антропологии Л.Моргана плюс щепотка божественной контркультуры, анархизма и еще Бог весть сколько и каких ингредиентов... Бессмысленно утверждать, что любой тоталитарный режим, существующий в условиях индустриализма, должен принять на вооружение именно *такой* рецепт колдовского напитка. Это произошло однажды и вероятно больше не повторится, хотя, несомненно, еще не раз будут случаться шабаши правоверных марксистов, чья преданность учению не знает границ.

Вместе с тем в некоторых своих чрезвычайно важных чертах марксизм был вызван к жизни социальной необходимостью. В частности, в современных условиях никакой режим не может быть до конца тоталитарным, если он полностью не подчиняет себе экономику. В обществе, где наблюдается постоянный экспоненциальный рост производительности, насилие как краеугольный камень всякого общественного порядка может с успехом уступить место ожиданию кардинального улучшения условий существования. И если экономику оставить свободной, она в конце концов станет слишком влиятельной силой. В далеком прошлом экономика была подчинена социальным факторам, поскольку была очень слабой и ее свобода грозила бы ката-

строфой. Теперь же ее необходимо контролировать по причине ее исключительной силы. Иначе говоря, любой полнокровный тоталитарный режим, существующий в условиях индустриализма, неизбежно должен быть по природе марксистским; конечно, не потому, что он обязательно воскресит то причудливое сочетание идей, которое известно под этим именем, но по той причине, что основой его механики будет единая политико-экономическая и идеологическая *номенклатура*, по сути неотличимая от той, что явилась в мир “под знаменем марксизма”. Любое отступление от этой программы приведет к появлению альтернативных (пусть до поры скрытых) центров власти, само существование которых противоречит задачам подлинного тоталитаризма. Парадокс Советского Союза состоит в том, что это общество пыталось “сверху” осуществить проект нового социального строя. А теперь, когда попытка не удалась, оно обречено – хочет оно этого или нет – точно так же, “сверху” (и в спешке), вводить в действие проект гражданского общества.

Процесс превращения феодальной или абсолютистской системы, ориентированной на статусную структуру, но не на производительность, в открытый, мобильный, модульный, нацеленный на экономический рост общественный строй – этот процесс был длительным, неоднозначным и сложным. По сути, он предполагал фундаментальную трансформацию всех европейских ценностей и социальной организации. Возникшие в результате новые классы и новая этика в значительной мере опирались на чувство новой глубинной религиозной общности. Со временем люди научились воздерживаться от демонстрации этих убеждений в общественной жизни, по крайней мере признали, что они не должны открыто влиять на политику. Исполнение политических обязанностей перестало зависеть от религиозного культа или общности вероисповедания. Все это происходило далеко не сразу и не вдруг, зато, когда новый строй окончательно оформился, он уже имел глубокие корни и традиции. Он гордился своей новой этикой и был способен уверенно противостоять традициям, которым пришел на смену. Идеалы труда и бережливости перестали быть презираемы: на них уже не смотрели свысока носители наследственного статуса и воинской доблести.

Эти преимущества нового духа, увы, не присутствуют в попытках создать (по готовому плану) гражданское общество на развалинах светской *Уммы*. Здесь нет и, вероятно, не может быть понимания, что сомнение более ценно для общества, нежели вера. Впрочем, здесь просто не было времени для спокойного и безмятежного вызревания сомнения, способного породить действие, а не нравственный паралич. Не было времени, чтобы выработать освященный обычай компромисс между благоразумной верой и благонамеренным скептицизмом, – компромисс, который является одной из принципиальных составляющих гражданского общества.

У буржуазии, зародившейся некогда в тени командно-административной системы феодализма, была своя гордость и свое достоинство. Буржуазия, которую сегодня призывают явиться из-под рухнувшего здания коммунизма, выглядит гораздо менее привлекательно. Где они, современные Будденброки? Или мы вправе ожидать лишь представителей люмпен-буржуазии, рекрутированной из оппортунистов-аппаратчиков, готовых на ходу вспрыгивать на подножку рыночного экспресса, чтобы продавать свои старые связи и знания о закулисных маневрах? Или быстро перешедших на легальное положение фарцовщиков-мафиози? Или местных представителей зарубежных инвесторов? И способны ли вообще оппортунизм, цинизм и аморализм, сопровождающие крушение старого тоталитарного строя, – не говоря уж об открытом разгуле преступности, – породить ту этику высочайшей ответственности, которая является непременным условием существования эффективной индустриальной экономики? Сегодня по-новому звучит старая московская шутка: что хуже социализма? Ответ: то, что за ним последует.

## 21. Определение социализма

Этическая идея, положенная в основу социализма (в частности, в основу марксизма), была весьма проста: алчность, стяжательство, соревнование за обладание имуществом, собственностью – главным символом человеческого статуса и достижений – все это заслуживает порицания. Без этого вполне можно и обойтись. Собственность и экономическая конкуренция не являются обязательными элементами общественной жизни и не имеют глубоких корней в человеческой личности. Напротив, они несовместимы с подлинной сущностью человека и человечества, а люди, одобряющие индивидуальное стяжательство и частную собственность, идут против собственной природы. Апология алчности характерна для искаженной формы сознания, порожденной преходящим патологическим общественным строем, который стремится себя сохранить и укрепить путем абсолютизации свойств личности, порожденных вполне конкретными историческими обстоятельствами. Подлинная же природа человека предполагает стремление к спонтанному труду и сотрудничеству.

Такова была доктрина марксизма. Общество, освободившееся от дефектов, станет не только более гуманным и нравственным, но и более продуктивным, во всяком случае – достаточно эффективным, чтобы удовлетворить человеческие потребности. Однако главное его достоинство будет в том, что оно предоставит людям возможность самореализации и позволит установить иные, лучшие человеческие взаимоотношения. Марксистская доктрина была во многих отношениях развитой, имела подробное историческое и философское обоснование, но ее этическая концепция была тем ядром, которое объединяло всех привержен-

цев теории социализма, даже если они не вполне поддерживали другие идеи, относящиеся к сложным образом кодифицированной социальной метафизике Маркса. Все, кто использует термин “социализм”, кто внутренне откликается на позитивный эмоциональный заряд, заложенный в этом понятии, одновременно исповедуют взгляды, близкие к тем идеям, которые мы только что очертили. Причем, позитивная эмоциональная окрашенность этого понятия не какой-нибудь случайный довесок, а наоборот, естественное и неизбежное свойство самих идей, которые – независимо от того, верны они или неверны, – несомненно, заключают в себе некую долю правдоподобия и являются внутренне последовательными. В них вполне можно уверовать – было бы только желание. А желание было немалым. Особенно среди тех, кого ужасали распространившиеся в экономически свободных обществах неравенство, бессмысленные, но неизбежные страдания, и пронизавший все безжалостный дух соперничества и конкуренции. Теории эти были тем более привлекательны, что они, и только они, предлагали какой-то выход, указывали путь к спасению, к избавлению от невыносимых, отталкивающих условий существования. Поэтому те, кому не были чужды идеи братства, идеи реализации творческих способностей человека, кто предпочитал их идее наживы, могли и в самом деле в ситуации индивидуалистического индустриального общества посчитать своим долгом поддержать это направление мысли, опасаясь, что в противном случае их ждет разочарование и отчаяние. Для таких людей социализм был, прежде всего, этическим учением – казалось, что понимать сами идеи еще недостаточно, что они должны стать руководством к действию.

Естественно, что усвоившие такую установку используют понятие “социализм” не просто как нейтральный термин, обозначающий определенные общественные установления. Скорее, они усматривают в нем эквивалент понятий *блага* или *добра*. То есть они не знают в точности, что оно означает, но уверены, что это хорошо. Это становится для них основным, непререкаемым фактом, а описательные социологические подробности размываются, уходят на второй план. И если тот или иной элемент социа-

лизма в конечном счете оказывается не так уж хорош, если он влечет за собой неприемлемые последствия, – что ж, тогда он не имеет отношения к подлинному социализму. Мы просто ошиблись, посчитав его таковым, но теперь мы примем новое определение, из которого он будет исключен и где на его место будет поставлено что-то иное. Идея останется безупречной, изменится только прежнее эмпирическое содержание. Таким образом, “социализм” – это понятие, в котором осуществляется своего рода ротация эмпирического содержания, и лишь общая позитивная нагрузка сохраняется в неизменном виде. Его нормативность важнее, чем любая соотносимая с ним эмпирика.

Если же оказывается, что сам исторический опыт отличен от того, что предполагалось вначале, тогда может быть слегка откорректирована описательная составляющая понятия, но не его общее позитивное звучание. Ибо должно непременно существовать что-нибудь, что, с одной стороны, абсолютно противоположно всему злу, которое еще есть в нашем обществе, что нарушает всю его систему ценностей, всю его иерархию, ниспровергая тех, кто сейчас самодовольно упивается своими привилегиями, и что, с другой стороны, само по себе, безусловно, ценно – не тем даже, что (по чистой случайности) позволит выдвинуться именно нам, а тем, что заведомо является благом. Такова исходная посылка (даже, скорее, эмоциональная реакция), благодаря которой все определения социализма оказываются расплывчатыми и нестабильными. Трудно дать точное определение вещи, ставшей предметом поклонения, ибо точность предполагает включение спорных элементов, в то время как в данном случае определяемое целое должно оставаться бесспорным и безупречным.

Впрочем, исходное фундаментальное определение, предшествующее всем корректировкам и уточнениям, возникшим в результате разочарования, в основе своей является простым и прозрачным. Оно включает всего один описательный элемент – “средства производства переходят в общественное пользование” – и одно позитивно окрашенное следствие или ожидание – “это приведет к улучшению человеческих взаимоотношений”. В силу этого и эмпирическое содержание не является совершенно

произвольным: оно содержит, по крайней мере, один устойчивый описательный элемент плюс интуитивное ощущение, что этот элемент заключает в себе благо. В марксистской версии это ожидание прямо выводится из основного тезиса марксовской социальной теории, а именно, что весь антагонизм, все человеческие конфликты обусловлены классовым характером общества, причем классы – это группы людей, находящиеся в различном отношении к средствам производства. И коль скоро это так, можно сделать вполне логичное заключение: уничтожение различий в отношении к средствам производства (то есть уничтожение классов) путем передачи этих средств из индивидуального в общественное пользование автоматически повлечет за собой исчезновение антагонизма, и взаимодействие людей друг с другом приобретет гармоничный характер. Само по себе это рассуждение безупречно. Сомнение вызывают лишь его исходные посылки. Но в рамках марксизма эти посылки были прочно укоренены в философско-исторической концепции и в весьма заманчивой и многообещающей социальной теории, которая завоевала себе массу сторонников.

Если социалистические преобразования не приводят к благоприятным последствиям, то это всегда можно объяснить действием различных причин. Например, хотя классовые враги социализма и лишены по закону собственности, они тем не менее по-прежнему существуют, по-прежнему мечтают, рассчитывая на помощь внешних союзников, восстановить старый строй, и готовы для достижения этой цели прибегнуть к любым, самым непредсказуемым методам. Или: революция находится в кольце оголтелых врагов, напуганных перспективой распространения идей свободы среди населения их собственных стран. Или: главные положительные свойства социализма проявляются только на определенном уровне развития производства, а ввиду отсталости данной конкретной страны и разрухи, царящей в ней после мировой и гражданской войн, сразу достичь этого невозможно. И к тому же из-за непреходящей внешней угрозы приходится тратить энергию и ресурсы на поддержание обороноспособности страны, что также задерживает наступление эпохи изобилия. В общем, у социализма

была своя версия “отсроченного удовлетворения”: осадное положение, неразборчивость противников в средствах, вынужденное отставание – все это заставляет обращаться к определенным формам авторитаризма и жестокости... И в самом деле, революция не пикник, ее победа может быть обеспечена только в тяжелой и длительной борьбе. Рассчитывать на что-то иное было бы просто глупо.

Все эти аргументы – вместе и по отдельности – использовались, чтобы объяснить отсутствие немедленных результатов, и, несомненно, в них была своя логика. Однако самыми интересными были объяснения, содержавшие ссылки на “извращения” подлинного социализма. Так, было чрезвычайно трудно объяснить массовые репрессии и другие эксцессы периода культа личности Сталина действием каких-либо конкретных факторов. Во всяком случае, те, кто выступал против них, хотели все же воспрепятствовать их возобновлению, и потому надо было не просто придумать правдоподобное объяснение, но определить и назвать тот грех, который никогда не должен был повториться. В результате в словаре и в понятийном арсенале социалистов появились выражения об извращениях, искажениях или отклонениях от подлинной сути социализма, представлявшие собой своего рода суррогат объяснений. Теория, утверждавшая, что ход истории подчиняется строгим законам, не могла походя отмахнуться от чудовищных событий, принявших такие невиданные масштабы. Однако никакая из выработанных внутри марксизма концепций сталинизма не была убедительной и не получила всеобщего признания. Даже если бы удалось найти убедительные аргументы, все равно разработка такой концепции с политической точки зрения представлялась делом затруднительным.

*Одно* какое-нибудь извращение (пусть самое ужасное) еще можно вписать в общую картину. Ибо, чем оно ужаснее, тем легче объяснить его в рамках концепции. Ведь безобразное является извращением чего-то прекрасного. Поэтому нет ничего удивительного в том, что такой замечательный идеал как социализм, будучи извращен, оказывается отвратительным. Хотя, с другой стороны, столь кардинальное изменение всех условий человеческого су-



ществования заведомо не могло пройти гладко, без трагедий. С точки зрения марксизма, насилие не правит историей, но является ее узаконенной повивальной бабкой. И разумеется, оно должно было присутствовать при рождении нового строя. Два этих объяснения – “извращение” и “повивальная бабка” – не слишком хорошо согласуются друг с другом (или – или!), однако на эмоциональном уровне адепты марксизма умели соединять их между собой.

К тому же, заявляли они с гордостью, несмотря на все прискорбные извращения, новый строй смог достичь многого! Получив в наследство страну неграмотных крестьян, он превратил ее в страну грамотных рабочих, в страну, способную выиграть войну против самой мощной в Европе индустриальной державы (во время войны эта держава контролировала практически весь промышленный потенциал континентальной Европы). Больше того, новый строй сделал страну одной из двух самых влиятельных в мире сверхдержав и обеспечил ей лидирующее положение в области освоения космоса... Если даже извращенный социализм оказался способен на такие достижения, то можно себе представить, какова будет мощь нашей системы, очищенной от искажений. Несомненно, результаты не заставят себя долго ждать. Так думали Хрущев и его поколение. Хрущев даже назначил дату, когда все надежды наконец сбудутся. И хотя эти люди прошли через ужасы сталинизма, опыт ни на минуту не поколебал их веры. (Однако с приближением названной даты обещание Хрущева воспринималось уже в качестве шутки: люди говорили друг другу с усмешкой, что вот-вот наступит момент, когда социализм кончится коммунизмом. Но в действительности наступило полное, катастрофическое крушение системы.)

Такое развитие событий свидетельствовало о том, что идея социализма приобрела новую внутреннюю логику. Первоначально в ней было лишь два существенных элемента: вера в необходимость уничтожения частной собственности (то есть институционализированного эгоизма) и убеждение, что это приведет к улучшению человека и возникновению нового, совершенного общественного строя. Теперь к этому добавился третий элемент, своего рода оговорка: благоприятные последствия отмены частной собственности

действительно не заставят себя ждать, как это и предполагалось, но лишь в том случае, если деятельность благодетелей человечества не подвергнется никаким деформациям (искажениям, извращениям и т.д.). Причина извращений – “культ личности” – определялась с достаточной ясностью, хотя и не слишком хорошо увязывалась с общей теорией социализма, и потому сама теория почти не потеряла своей стройности и привлекательности. Разве что она стала чуть-чуть сложнее. Концепция “извращений” не вытекала естественным образом из базовых идей социализма, а была введена *ad hoc*\* (как эпицикл в астрономии), чтобы учесть не очень понятную картину развития системы. Благодаря этому те, кто тянулся душой к социализму, могли по-прежнему сохранять верность его идеям, не впадая в очевидные логические противоречия. Поскольку сама концепция казалась вполне осмысленной и даже правдоподобной. Правда, ее совместимость с марксистской теорией была под вопросом, но вопросов никто особенно и не задавал, ибо (как позабыл сказать Маркс) в авторитарных обществах не принято ставить вопросы, не имеющие удобных ответов.

Эту логическую ситуацию можно представить следующим образом: если содержание исходного понятия социализма – отсутствие частной собственности и улучшение общества и человека – мы уподобим кругу, то новое определение рассматривает социализм как тот же самый круг, из которого вырезан один сегмент, соответствующий извращению под названием “культ личности”. Этот сегмент, реальность которого с убийственной убедительностью продемонстрировала история, необходимо исключить из первоначального определения (хотя в принципе он должен туда входить, так как основной признак – отсутствие частной собственности на средства производства – здесь налицо). Как говорил правоверный марксист Исаак Дойчер, в Советском Союзе наблюдается противоречие между социалистическим базисом и политической надстройкой. Из этого он делал вывод, что злокачественная надстройка неизбежно и в скором времени рухнет. (Правда, ему не приходило в голову, что она увлечет за собой социалисти-

\* На данный случай (*лат.*)

ческий базис.) Возможность такого противоречия трудно объяснить с позиций марксизма, однако это неважно: история позаботится о его разрешении, как это случалось уже не раз, на более ранних этапах, где были свои противоречия, но все в конечном счете как-то устранивалось. Таким образом, хотя первоначальное содержание понятия несколько сузилось, идея социализма почти не утратила своей значительности и даже правдоподобия.

После ухода Хрущева (о котором в России до сих пор сожалеют многие представители того поколения, считавшие, что с его помощью удастся заставить систему работать без искажений, и что это был их последний шанс) наступила эпоха застоя, годы правления Брежнева. Если подходить к ним с общеисторическими, не очень строгими мерками, годы эти были не слишком плохими. Политические заключенные исчислялись сотнями или тысячами, но уже не миллионами. Их арестовывали уже не наугад (хотя, конечно, бывали и судебные ошибки, и сведение счетов), а за открытое несогласие с режимом и оппозиционную деятельность. Грамотность стала почти всеобщей, жилищные условия – вполне сносными (например, 90 процентов москвичей жили уже не в коммунальных, а в отдельных квартирах), и уровень жизни поднялся весьма значительно по сравнению с прошлым (хотя и не с западными стандартами). Никто не голодал. Одежда была несколько однообразной, но в общем приличной. Так, в 1960 годы уже трудно было по одежде отличить в московском метрополитене рабочего от интеллигента – оба одевались одинаково хорошо. Не отличить их было и по кругу чтения: все читали хорошую литературу – может быть, потому что не было возможности достать иную.

По сравнению с прошлым, которое многие еще помнили, это были совсем неплохие условия жизни. Если бы Советский Союз находился на острове, а остальной мир не существовал или был отрезан, тогда, наверное, не понадобилось бы никакой перестройки и система праздновала бы полный триумф. Тогда можно было бы утверждать, что социализм добился изобилия, которого еще не знало человечество, что он подарил свободу, которой еще никогда не ведали широкие массы (правда, члены узкой привилегиро-

ванной элиты знавали и не такую свободу). Одним словом, во времена царизма лишь некоторые люди были свободны, а теперь свободны все – хотя бы отчасти. А в будущем будет еще лучше: несомненно, возрастет изобилие, а может быть, и свобода.

Но Советский Союз не был островом, отрезанным от остального мира. Напротив, он был вовлечен в идеологическое соревнование с капиталистическим миром, втянут в гонку за экономическое и военное превосходство, за влияние в странах третьего мира. Во времена Хрущева еще была жива вера в то, что страна может и должна победить в этой гонке.

Однако к началу периода перестройки стало совершенно очевидно, что Советский Союз окончательно и бесповоротно проиграл в этом соревновании по всем позициям. Более того, он оказался перед выбором: либо уменьшить отставание, позволив информации свободно циркулировать между ним и остальным миром, но это рождало бы недовольство, либо, наоборот, установить жесткий контроль над системой коммуникации, уменьшить недовольство, но тем самым увеличить отставание. Горбачев предпочел открытость, хотя вначале он и не понимал, как далеко заведет его этот путь.

Но как удалось приспособить концепцию социализма к эпохе правления Брежнева? Было бы смешно и неправильно утверждать, что период этот является просто продолжением сталинизма и культа личности. Представители номенклатуры перестали расстреливать один другого и вместо этого начали друг друга подкупать. Достижение высокого положения уже не предполагало смерти предшественника – неважно, насильственной или естественной. Террор не носил случайного характера, и сами его методы стали несколько сдержаннее. Рядовые граждане, умевшие держать рот на замке, могли чувствовать себя в относительной безопасности. Если же они возвышали свой голос и им удавалось раздражить власти, они получали свой срок тюремного заключения, который исчислялся не двузначными цифрами и отбывался в лагере (в отличие от сталинских времен, когда заключение “без права переписки” было прозрачным эвфемизмом уничтожения).

Нет, это был относительно мягкий режим, который не идет ни в какое сравнение с тем, что в недавнем прошлом довелось пережить человечеству в целом и русским в частности. Его никак нельзя приравнять к сталинизму, хотя он и не вызывает ни одобрения, ни восхищения, ибо бесконечно далек от каких бы то ни было сияющих идеалов. Он не был ужасным – он был убогим и подлым. А кроме того (и это в конечном счете привело к его падению), режим этот был, по международным стандартам, просто недостаточно продуктивным. В международном соревновании он оказался неконкурентоспособным и не мог далее удерживать статус сверхдержавы, завоеванный во времена Сталина.

Как бы то ни было, этот вариант системы тоже придется отнести к числу деформаций. Он не был воплощением социалистического идеала, хотя главное условие социализма – отсутствие частной собственности – здесь было соблюдено, и одновременно удалось избежать тяжелых последствий, сопровождающих культ личности. Иначе говоря, мы можем вновь обратиться к кругу, изображающему первоначальное содержание идеи социализма: уничтожение института частной собственности, который утверждает и стимулирует жадность и стяжательство. Из этого круга уже однажды выпал один сегмент, соответствующий такому несовместимому с идеалом социализма извращению, как культ личности и наличие бесконтрольной, безудержной власти. Теперь отсюда надлежит изъять и еще один сегмент, соответствующий тому, что получило вполне официальное наименование “эпохи застоя”, что бы ни означал этот термин. К этому можно только добавить, что на сегодняшний день не существует никаких убедительных или хотя бы правдоподобных теоретических выкладок, объясняющих причины возникновения любого из этих искажений, и тем более – их обоих вместе. Второе даже не было как следует определено и описано. Пока еще не нашлось теоретика, способного вывести необходимость этих исключений из исходных посылок марксизма, сохранив при этом целостность и правдоподобие самой теории.

Суть социалистического идеала всегда сводилась к тому, что уничтожение частной собственности само собой

приведет к установлению общественного строя настолько совершенного, что он упразднит всякое политическое принуждение и насилие. Один раз эта идея уже подверглась корректировке: было установлено, что существует возможность ее извращения в форме культа личности, и эту возможность следует исключить. Теперь возникла необходимость изменить ее еще раз. Тем самым, область “истинного социализма” вынуждена еще сократиться. С течением времени становится все более очевидно, что по-настоящему имеет значение не столько позитивное содержание концепции (характер собственности на средства производства), сколько необходимость избегать многочисленных и почему-то естественно сопровождающих ее деформаций, которые к тому же плохо описаны, и сам перечень их принципиально открыт. Таким образом, залогом спасения становится умение уклоняться от искажений, а не устремленность к светлому идеалу коллективного владения средствами производства. Но есть ли предел количеству извращений? И разве не было обещано, что социализм сам по себе станет благотворным, целительным началом? Вместо этого он породил целый ряд деформаций, которые являют собой прямую противоположность общественному благу, и совершенно неясно, какие нужно создать условия, чтобы в дальнейшем их избежать. Иначе говоря, спасением человечества является теперь уже не социализм как таковой, а искусство избегать и преодолевать его трудноопределимые деформации... Но эта теория спасения не содержит на этот счет никаких указаний.

Что в действительности было причиной застоя? Недостаток ускорения, демократии, гласности? Эти ответы подсказаны лозунгами эпохи перестройки, но, как свидетельствуют те же лозунги, затем все это было введено (или восстановлено?). Странное дело, ведь правда и демократия всегда считались неотъемлемыми элементами марксистского общества. Неожиданное признание их вопиющего отсутствия (и при этом ни намека на чрезмерную централизацию и коррупцию власти) выглядело весьма подозрительно.

В общем, этот новый сегмент, который надлежало исключить из первоначального определения социализма, сам

по себе был достаточно расплывчатым и туманным. Соответственно, и область подлинного социализма, сильно нуждавшаяся к этому времени в восстановлении своего авторитета и политической привлекательности, тоже оставалась крайне неясной. Сколько же сегментов придется еще удалить, чтобы получить окончательный, абсолютно кошерный остаток? Социалистический идеал все больше напоминал луковицу, от которой слой за слоем отчлениются деформации. К чему приведет этот процесс? Невольно закрадывалось подозрение, что там может не оказаться вообще никакой сердцевины.

Первоначально концепция социализма была сфокусирована в идее решительной коллективизации собственности, которая была призвана обеспечить повышение эффективности и улучшение общества и человека. Эта идея сама по себе была привлекательной и с самого начала неслала в себе значительный политический заряд: формулировки, которыми пользовались ее создатели, не могли вызвать ничего, кроме одобрения. Но выхолощенное, кровоточащее после многочисленных ампутаций понятие социализма уже было лишено того устойчивого, онтологически гарантированного авторитета, каким оно некогда обладало. На него уже невозможно было опереться, чтобы продолжить спор, ради которого оно когда-то возникло. Было время, когда существовало множество людей, искренне считавших, что социалистическая политика справедлива и правильна по определению – даже если они не знали, в чем она собственно состоит. Ныне этот карт-бланш более уже не действует.

В семидесятые годы задачи определения и оправдания социализма сместились из области некритического обсуждения простых идей, относящихся к его сердцевине, в гораздо более проблематичную область распознавания и избегания деформаций социализма. Скажем прямо, задача не из легких, особенно ввиду чрезвычайно многообразия этих деформаций, число которых росло едва ли не с каждым днем...

На сегодняшний день известно изрядное число марксистских режимов, существовавших в различных климатических зонах, в странах, имевших различную историю,

в разнообразных международных политических ситуациях. Это многообразие контекстов чрезвычайно затрудняет объяснение деформаций. Все было куда проще, пока социализм был ограничен рамками одной страны с трагической историей, оказавшейся в исключительно сложных обстоятельствах. Марксистские режимы существовали в развитых и в отсталых странах; в странах с многонациональным населением и в странах культурно однородных; в странах, где прежде были развиты демократические традиции, и в странах, склонных к авторитаризму; в католических, протестантских, православных, суннитских, шиитских, буддийских, конфуцианских и шаманистских странах; они существовали в Европе и в странах третьего мира; в странах, переживших и не переживших колониализм; в странах, которые сами владели колониями; в странах, где марксизм проложил себе дорогу изнутри, и в странах, куда его принесла на штыках Красная армия. Некоторые режимы находились в прямом подчинении у Москвы, другие гордо придерживались независимости и даже конфликтовали с родиной революции. Короче говоря, в ходе весьма серьезного эксперимента, любезно поставленного самой историей, были испробованы практически *все* возможные комбинации, и вывод во всех случаях был в общем один: марксистские общества варьируют в диапазоне от отвратительных до просто чудовищных.

Однако прежде чем в ходе попыток определения и оправдания социализма удалось составить объемистый (и, вероятно, открытый) список его многочисленных деформаций, избегая которых возможно осуществить на практике чистый и подлинный социалистический идеал – во всей его несказанной красе и славе, – эту игру пришлось прекратить. Идеи марксизма могли теперь фигурировать лишь вкуче с теорией деформаций, но вряд ли можно было обнародовать такую теорию, не выставив себя на всеобщее осмеяние. Определения следовали одно за другим, бесконечной чередой, но каждое из них содержало такое количество разнообразных условий и оговорок, что о ясности не могло быть и речи. Игру пришлось прекратить, а оставшимся западным идеалистам посоветовали поближе

приглядеться к “реальному социализму”, ибо, хотя ему и свойственны отдельные недостатки (кто с этим спорит?), но очевидны и преимущества – ведь он существует в реальном мире, а не в романтических фантазиях, и пока что ему удавалось справляться с различными социальными напряжениями. Так, собственно, оно и было.

Итак, со временем поиски сущности социализма переместились из области его неуловимой сердцевины в область бесконечных и непредсказуемых родовых деформаций. Эти деформации буквально преследовали социалистический идеал, шли за ним по пятам, извращали его и вместе с тем были, по всей видимости, его же собственным порождением. Оказывается, что деформации – это и есть сущность социализма. И здесь мы вплотную подходим к нашей главной проблеме: если существует какой-то способ кратко определить подлинное социальное содержание всплывшего теперь идеала гражданского общества, если есть возможность сжато объяснить ту привлекательность и то политическое значение, которое он вдруг приобрел, то это определение и объяснение лежат в данной области. Гражданское общество – как идея или как лозунг – позволяет суммировать социальные качества, препятствующие появлению родовых деформаций, поскольку оно является неизбежным следствием самой концепции социализма.

По-видимому, корень всех несчастий – это сочетание этического строя с индустриализмом. Марксистские общества, будучи идеократическими режимами, стремятся не к осуществлению минимальными средствами социальной функции, а к установлению на земле добродетели. Поэтому их политическим лозунгом является насаждение правды и справедливости. Но в индустриальном обществе – просто по определению – основой и стержнем служит экономическая деятельность. И подчинять ее добродетели, то есть заявлять, что торговля безнравственна, что неравенство неестественно и т.д., значит накладывать на нее такие ограничения, которые противны ее природе. Результатом этого может стать создание бутафорского фасада, скрывающего цинизм и разруху. Объединение всей экономики в одну единственную организацию, ее слияние

с политической и идеологической иерархиями ведет не просто к снижению эффективности. Это прямой путь к тоталитаризму и обману. В индустриальном обществе настоящий социализм может быть только тоталитарным, а тоталитаризм – только социалистическим. Разрешить здесь свободную экономическую зону значит оставить гигантскую брешь в авторитарной системе, ибо экономика – это огромная сила. А с другой стороны, лишение гражданского общества экономической свободы означает попросту его удушение, ибо политическая централизация является здесь неизбежной.

## 22. Новое позитивное определение

Простейшее определение социализма, вполне объективное и безоценочное, могло бы звучать следующим образом: социализм – это командно-административный метод управления индустриальным обществом.

Разумеется, те, кто еще сохранил привычку окрашивать социализм в эмоционально позитивные тона, не согласятся с таким определением, поскольку в нем нарочито (и, по их мнению, несправедливо) звучит эмоционально негативная нота. Командно-административная система – последнее из серии извинений-оправданий, объясняющих, почему же на самом деле идеи социализма были неправильно реализованы на практике. Подразумевается, что социализм мог быть осуществлен какими-то иными методами, хотя совершенно неясно какими (в частности, поговаривают о “рыночном социализме” или о “социалистическом рынке”, однако непонятно, что вообще может означать столь причудливое соединение понятий).

Поэтому необходимо вернуться к некоторым фундаментальным истинам. Когда два человека (или более) заняты каким-то делом, предполагающим разделение труда, ответственности, вознаграждения, контроля над ресурсами и т.д., существует несколько способов организации их сотрудничества.

1. Они могут торговаться друг с другом до тех пор, пока не договорятся, что каждый из них будет независимо контролировать те или иные ресурсы. Это называется рынком.

2. Между ними могут существовать отношения подчинения, и тогда один из них в конце концов просто решает, кто что делает, кто что получает и т.п. Это – командно-административная система.

3. Они могут, не торгуясь и не командуя, “передавать” друг другу ресурсы и продукты собственной деятельности. Один из вариантов такого взаимодействия хорошо известен антропологам и этнографам: в этом случае за кажущейся свободой сотрудничества и разделения труда стоят четкие, закрепленные обычаем установления.

4. Вероятно, люди могут и *на самом деле* сотрудничать и дарить друг другу плоды своего труда, повинувшись не обычаю, а только лишь любви и взаимному благорасположению. Не исключено, что такое возможно в условиях чрезвычайно богатого и процветающего общества, члены которого безразлично относятся к тому, кто чем владеет, и где человеческая природа изменилась уже настолько, что люди готовы мириться с различиями в позиционной собственности, то есть с теми естественными преимуществами одних перед другими, которые сохраняются при любом материальном изобилии.

Похоже, что не существует иных способов организации человеческого сотрудничества и распределения результатов человеческого труда кроме тех, которые мы перечислили. Для начала можно смело отбросить случай 4 как нереалистичный при сегодняшних (а может быть, и при любых мыслимых) обстоятельствах. Мы еще не достигли такого уровня процветания (по крайней мере, в масштабах всего человечества), и ни в одной из существующих социальных систем нет ни малейших признаков такой трансформации человеческой природы, которая выражалась бы в абсолютной готовности к сотрудничеству. Точно так же можно отбросить и случай 3, хотя сам по себе он вполне реалистичен и даже реален. Он с успехом осуществляется в небольших, тесных и достаточно стабильных общинах, определяет их невыразимую прелесть и является наиболее эффективным и предпочтительным способом их социального обустройства.

Таким образом, у нас остается только два метода организации человеческих обществ (плюс какие-то их сочетания). Рассмотрим вначале командно-административную систему.

Сам по себе этот метод как будто вполне нейтрален. То есть он плох в той мере, в какой вообще порочно командование одного человека другим. В этом состоит главный

моральный упрек всех анархистов. Однако практически невозможно себе представить, каким образом управлять сложным индустриальным обществом (соответствующим привычному для нас уровню жизни), не прибегая к распоряжениям и инструкциям, которые кто-то твердо проводит, а кто-то выполняет. В марксизме это обстоятельство несколько затемнено доктриной, которая ставит на место управления людьми управление предметами. Но управление предметами не может не включать в себя инструктирование людей, этими “предметами” управляющих.

Что в действительности важно, так это плюральность системы, то есть наличие методов контроля над теми, кто наделен командными полномочиями, установление пространственно-временных ограничений в деятельности властных структур и т.п. Командная система, в которой люди, наделенные правом командовать, сами действуют, подчиняясь строжайшим правилам, в которой полномочия власть имущих ограничены и гуманны, а командные посты являются сменными и назначения на них производятся по принципу соответствия должности, – такая командная система является совсем неплохой, а может быть и лучшей из всего, на что мы можем рассчитывать.

Один из способов определения гражданского общества заключается в том, чтобы суммировать в одной формуле все механизмы, нацеленные на гуманизацию существующей командно-административной системы. В определенной мере ее присутствие в обществе является неизбежным. Понятие командно-административной системы приобрело свое уничижительное значение исключительно из-за того, что однажды оно накрепко соединилось с централизацией, отсутствием плюрализма и идеократией, то есть в него была включена идеологическая функция, которая осуществлялась в абсолютистском духе, с претензией на знание истины в последней инстанции.

Короче говоря, перед нами на самом деле встает вопрос о соотношении командования и торговли. Если предприятия действительно независимы, то мы имеем дело с обычным рыночным капитализмом, где каждый контролирует свои собственные ресурсы, обеспечивая тем самым имущественное неравенство. И наоборот, если независимость

предприятий ограничивается, то реальной заботой всех участников этого процесса становится борьба за власть в командно-статусной системе (как бы ни была она закамуфлирована), и перед нами – очередной вариант бюрократического централизма. Искусственное и туманное понятие “социалистического рынка” ничем здесь не может помочь. Либо производственные единицы обладают настоящей свободой (и в этом случае они осуществляют рыночное поведение), либо – нет. При этом косметические меры, направленные на внутреннюю демократизацию предприятий, не влияют на существо дела. Конечно, в этих мерах есть свой смысл, ибо участие в управлении – будь то подлинное или чисто театральное, показное – может оказаться эффективным или благотворно повлиять на моральный климат. В то же время творческая деятельность – например, наука или искусство – часто абсолютно несовместима с коллегиальными формами руководства. В этих областях у руля должна стоять отдельная творческая личность. Если бы предпринимательский социализм был достижим, надо думать, граждане бывшей Югославии нашли бы ведущую к нему дорогу, ибо эта страна в течение нескольких десятилетий настойчиво пыталась реализовать свое “промежуточное” международное положение и стать пионером третьего пути. Несомненно, смешанные предприятия в некоторых случаях возможны, однако это не может быть общим решением. Скорее, это – дань убеждениям тех людей, у которых само слово “социализм” вызывает священный трепет и которые, несмотря на все события предпоследнего десятилетия XX века, продолжают относить его к ряду вечных ценностей.

Таким образом, “гибридизация” отдельных предприятий вряд ли имеет какой-либо глубокий смысл. Но вот “гибридизация” общества в целом представляется вещью исключительно важной. Одно из негативных последствий падения марксистской *Уммы* заключается в том, что для многих людей оно выглядит как подтверждение необходимости полного перехода к рыночным отношениям во всех областях общественной жизни и одновременно к минимизации роли и значения государства. Это очень серьезное заблуждение, хотя разумная смешанная экономика вполне

может существовать под прикрытием гиперлиберальных лозунгов, если в обществе действует негласная договоренность, что смешанная экономика и тесное сотрудничество промышленников и представителей политической власти фигурируют под псевдонимом “монетарной доктрины”.

На протяжении всей человеческой истории различные общества уделяли гораздо больше внимания обеспечению порядка и безопасности, чем повышению эффективности производства. Как правило, у них просто не было иной возможности. Соответственно, политическая и религиозная организация в таких обществах подчиняла себе чисто экономические, хозяйственные элементы. И только однажды, в исключительно благоприятных обстоятельствах, этот баланс определенно сместился. Это произошло в XVIII веке в Англии, имевшей в то время отлаженную социальную инфраструктуру и уравновешенную ситуацию распределения власти. Благодаря этому появилась возможность для развития рынка. Важную роль сыграли и технологии, которые были, с одной стороны, достаточно продуктивными, а с другой, слава Богу, недостаточно мощными, чтобы разрушить общество и окружающую среду или дать кому-либо возможность установить военную диктатуру.

Но все это теперь ушло в прошлое и никогда более не повторится. Современные технологии, способные создавать орудия уничтожения, которыми могут пользоваться небольшие группы людей, обладают чудовищной силой и огромным разрушительным потенциалом – как в плане экологии, так и в плане терроризма. В то же время, сам характер социальной инфраструктуры, нацеленной на массовое распределение, приводит к тому, что львиная доля (приблизительно половина) всей производимой продукции проходит через политические институты. В условиях атомизации общества ни семья, ни иные малые социальные общности уже не могут побороть нравственно неприемлемый процесс обнищания слабых, и это становится делом более или менее централизованных институтов. Судя по всему, наиболее успешными являются сегодня экономические системы, в которых автономные производственные единицы вступают в неформальное, но тесное сотрудничество с государством. В обществе, где центральная

власть контролирует распределение половины валового продукта и, во всяком случае, создает и контролирует социальный и экономический климат и окружающую среду, всякая торговля – это в значительной степени торговля конфиденциальной информацией. Наше общество сегодня является (и, по-видимому, останется впредь) обществом, торгующим секретами, несмотря на любые законодательные акты и заявления, якобы свидетельствующие об обратном.

Итак, в прошлом политические соображения неизменно пересиливали соображения экономические, и экономическая сторона жизни просто не могла существовать независимо (иначе говоря, рыночное общество было невысказано), поскольку сама экономика была чрезвычайно слаба. Избегать голода приходилось политическими средствами, если его вообще удавалось избежать. В такой ситуации освобождение рынка от политического контроля было бы равносильно катастрофе. В будущем чисто рыночная экономика не сможет существовать по прямо противоположной причине – из-за невероятной мощи экономики. Побочные эффекты экономических операций, если их освободить от контроля, могут разрушить буквально все – окружающую среду, культурное наследие, человеческие взаимоотношения. Их просто нельзя не ограничивать политически, хотя такие ограничения могут выражать определенный баланс интересов и, наверное, должны быть камуфлированы, неназойливы, мягки. Экономика должна быть достаточно свободной, чтобы она могла создавать основу для институционального плюрализма, и в то же время – недостаточно мощной, чтобы не привести к гибели нашего мира.

По всем этим причинам индустриальное общество вынуждено иметь смешанную экономику, хотя идеологический фольклор, формирующий его образ и оформляющий его восприятие и самовосприятие, может быть при этом совершенно различным. Но институциональный механизм, гуманизирующий его командные элементы, – это плюрализм, заключенный в понятие гражданского общества, условием возникновения которого является в свою очередь плюрализм производственной системы. Если социализм



равнозначен наличию политических ограничений в области экономики, тогда практически все (или даже *все без исключения*) общества являются социалистическими. Ошибка социализма как веры, нацеленной на спасение, состояла в предположении, что особая природа такого социального контроля самоочевидна и проявится во всей полноте, как только будет уничтожен частный контроль, и чем полнее станет коллективный контроль, тем лучше. Нет ничего более далекого от истины. Мессианский социализм, приравнявший контроль над экономикой к спасению, с большим трудом усваивал этот урок. С этой целью он попытался разработать теорию деформаций, и оказался неспособен это сделать. Не лучше ли начать с другого конца и попробовать найти посреди моря искажений и отклонений доброкачественную форму политического контроля? И тогда может оказаться, что решением является политический контроль, уравновешенный рядом независимых производственных единиц, то есть гражданское общество.

Существует множество разновидностей социального контроля, и большинство из них не вызывает ничего, кроме отвращения. Но оценка в данном случае относится к форме контроля, а не к его природе как таковой. И он вовсе не обязан быть полным или абсолютным, не должен подавлять силы, коренящиеся в экономике и составляющие противовес государству. В каком-то смысле все мы являемся сегодня социалистами, ибо постоянно решаем не вопрос – *нужен или не нужен*, а вопрос – *какого рода* нужен социализм (то есть политический контроль над производством), насколько он должен быть полным и как, в свою очередь, необходимо его контролировать. И мы отвечаем: контроль должен обеспечить защиту от экологической катастрофы, или защитить неимущих, или остановить шантажистов... Но когда мы обеспечили решение этих задач, мы можем добавить: ни в коем случае контроль не должен быть полным.

## 23. На пути к желанному нечестивому союзу

Эпоха неустойчивого равновесия двух мировых систем, которая продолжалась с 1945 года (или с момента, когда Советский Союз стал производить ядерное оружие) до конца 1980-х годов, имела ряд весьма своеобразных особенностей. Это был период мира во всем мире, основанного, как тогда говорили, на гарантиях взаимного уничтожения.

Если бы не ядерная угроза, третья мировая война была бы неизбежна. На нашей памяти целый ряд кризисов, в которых при нормальных обстоятельствах обе стороны были бы убеждены, что они не могут отступить, не потеряв лица и не ослабив тем самым собственную позицию. Страх перед таким унижением и его непоправимыми последствиями, и надежда на победу, пусть даже дорогой ценой, должны были заставить хотя бы одну из сторон перейти в наступление, а поскольку вторая сторона испытывала те же чувства, война разразилась бы в тот же миг.

Однако с появлением ядерного оружия все пошло по-другому. Обе стороны сознавали, что на этот раз не будет победителей, а цена, которую придется заплатить в такой войне, превзойдет любые возможные от нее выгоды. Угрожать войной по-прежнему имело смысл, но вести ее – нет. Может ли кто-то всерьез угрожать тем, что предполагает также его самоубийство? Это хороший вопрос, и многие его задавали. Как свидетельствуют факты, в принципе это возможно. Но как бы то ни было, ядерный баланс действовал и в целом помогал сохранять мир на земле. Войны велись лишь “по доверенности” и происходили в странах третьего мира.

В результате сложилась весьма странная мировая система. Поскольку открытая война была теперь невозможна –

во всяком случае, она абсолютно противоречила интересам тех, кто мог вести ее в одиночку, – никто ее и не начинал. Но войны “по доверенности” вполне могли идти, и шли довольно часто то там, то здесь. И, как выяснилось в ходе этих войн (по крайней мере, в ходе боевых действий, проходивших в сложных условиях – в джунглях, в горах и т.д.), технологии не играли в конечном счете определяющей роли; гораздо большее значение имели такие факторы как решительность, убежденность в своей правоте, выносливость, умение обманывать врагов и друзей, железная дисциплина и организация. Быть может, марксизм и не стал (как я думал когда-то давным-давно) кальвинизмом эпохи коллективного соревновательного экономического развития, но и в Китае, и в Юго-Восточной Азии он показал себя хорошим сержантом прусского образца. Дважды в Индокитае, один раз в Алжире, и один – в Афганистане (хотя в последних двух случаях дело обошлось без марксистской идеологии) вооруженные силы развитых стран, неизмеримо лучше технически оснащенные, терпели поражение от местных формирований или, по крайней мере, оказывались измотанными и были вынуждены отступить – отчасти под давлением общественного мнения, как внешнего, так и внутреннего. Их противники получали помощь в виде продовольствия, боеприпасов и дипломатической поддержки представителей стран противоположного лагеря. Урок был усвоен, и это привело к отказу от имперской политики создания “заморских” колоний, хотя (как показали события на Фолклендах и в Персидском заливе) передовые технологии как инструмент, обеспечивающий военный баланс, продолжали цениться превыше всего (даже, наверное, больше, чем когда-либо). Робкая интервенция, происходящая сегодня на территории бывшей Югославии, свидетельствует о том, насколько хорошо был усвоен этот урок.

Однако в результате советско-американского сговора или союза, который последовал за периодом перестройки, вся эта система – чем бы она ни была – окончательно и бесповоротно исчезла с лица земли. Сейчас на наших глазах формируется новый международный порядок, и мы пока еще не знаем, каким он станет. Впрочем, анализ вой-

ны в Персидском заливе позволяет высказать некоторые предположения.

В современной ситуации появился один новый фактор, связанный с направлением развития военных технологий. Оставляя в стороне технические детали, остановимся на общей тенденции, которая представляется вполне определенной. Системы вооружения огромной и зачастую неконтролируемой разрушительной силы становятся все более дешевыми, компактными, мобильными, легко маскируемыми и простыми в управлении. Пока еще они доступны не всем: чтобы получить и иметь возможность использовать это чудовищное оружие, общество должно обладать развитой и сложной индустриальной системой, компетентными научными силами и соответствующими демографическими и финансовыми ресурсами. Тем не менее сегодня уже совершенно ясно, что не за горами то время, когда оружие массового уничтожения станет доступно слишком большому числу людей – самым разнообразным правительствам и неправительственным политическим группам, в том числе тем, кто захочет использовать их для шантажа и терроризма. Пока еще нельзя сказать, как скоро настанет такое время, но оно неизбежно придет: кривая технического развития указывает на это со всей определенностью.

Столь же очевидны и политические последствия этой тенденции. Рано или поздно (и, вероятно, весьма скоро) некая группа получит возможность угрожать миру, скажем, распространением неизлечимой болезни, или химическим отравлением, или чем-то, что приведет к цепной реакции. Это средство данная группа сможет использовать для шантажа, преследуя какие-то свои корыстные или идеологические цели. При этом человечество оказывается перед выбором: отступить или рискнуть разрушением всего мира. Поскольку такая ситуация будет возникать не однажды, в конце концов коллективное самоубийство становится неизбежным. Нам повезло, что в период “холодной войны” средства, которые обеспечивали гарантии взаимного уничтожения, находились в распоряжении только двух достаточно рациональных и реалистических держав. И хотя одна из них была идеократией, то есть была убеж-

дена в неизбежности собственной победы, на деле обе стороны руководствовались все же вполне трезвой и прагматической осторожностью. Мы не можем рассчитывать, что нам будет так же везти и дальше. Выживание человечества возможно лишь в случае установления всемирного правительства, желающего и способного остановить всякую группу, готовую ступить на путь такого шантажа.

Легко читать проповедь о необходимости установления всемирного правительства. Труднее указать реальные методы, которые позволят достичь этой цели. Не исключено, что мы будем вынуждены пережить действительно кошмарную ядерную войну, прежде чем у нас достанет политической воли для создания органа, способного воспрепятствовать ее повторению. Тем не менее, попытки создания своего рода Всемирного Интернационала, имевшие место накануне войны в Персидском заливе, позволяют надеяться – здесь вряд ли можно говорить о чем-то более определенном, чем надежда, – что институционализация контроля, нацеленного на предотвращение катастрофических войн является делом вполне реальным и близким. Иначе говоря, в современном мире есть не только потребность создания всемирного правительства, но и реальная социальная база, необходимая для его появления.

Предположим для простоты – это упрощение никак не повлияет на нашу аргументацию, – что в мире существует всего два типа государств: индустриально развитые и индустриально неразвитые. Рассмотрим вначале второй случай.

Режимы, существующие в так называемых странах третьего мира, бывают весьма различными, однако значительную их часть составляют режимы в высшей степени отвратительные. Причину этого обнаружить нетрудно. В индустриально неразвитых странах власти могут легко приобретать или получать в качестве “помощи” от своих государств-патронов военное и полицейское оборудование, позволяющее им с легкостью контролировать свое общество. Внутренние ресурсы не могут конкурировать с теми, которые правительство получает извне. И как это было на протяжении всей человеческой истории, в таких странах власть имущие совершенно не заинтересованы в “раз-

витии”. Их собственные льготы и привилегии зависят от их монополии на власть в обществе, а не от производительности этого общества. Отталкивающие режимы стран третьего мира часто напоминают эксплуататорские и грубые государства доиндустриальной эпохи. Единственное отличие здесь заключается в том, что современные режимы могут использовать (и используют) весьма продвинутые технологии принуждения, позволяющие им легко справляться с технически отсталым обществом. Поэтому диспропорции власти сегодня сильнее, чем когда бы то ни было, причем все преимущества находятся на стороне правительства, которому надо только удерживать монополию власти.

Впрочем, эти отвратительные маленькие диктатуры, в изобилии существующие в странах третьего мира, в целом являются не слишком воинственными и не представляют заметной угрозы ни для своих соседей, ни для мира во всем мире. И это не случайно. Война – непредсказуемая стихия: в лучшем случае она заканчивается вничью. Если принять во внимание обе воюющие стороны, среднее арифметическое успеха не может оказаться выше нуля: противники не могут выиграть оба, хотя могут оба проиграть. Современный князь, стоящий во главе какого-нибудь диктаторского режима, находится в том же положении, что и его итальянский предшественник эпохи Возрождения, описанный Макиавелли. Это абсолютно проигрышное положение, ибо если его генералы победят противника на поле боя, они обратят свои пушки против него, а если они проиграют войну или почувствуют, что проигрывают, то попросту разбегутся. Ввиду низкой лояльности как населения, так и тех, кто состоит на службе у государства, война является делом крайне рискованным. Маленький диктатор имеет очень небольшие шансы. А кроме того, стать диктатором не одного, а двух небольших государств – не такой уж большой выигрыш, во всяком случае, разница здесь не столь велика, как разница между положением диктатора только одной страны и положением свергнутого диктатора, – даже если допустить, что он не будет пойман и наказан представителями режима, который придет на смену. В общем, стратегия представляется очевидной: надо держать армию для борьбы с внутренней оппозицией и всячески избегать внешних кон-

фликтов. В последнем случае выигрыш является чрезвычайно сомнительным, а проигрыш весьма вероятным и катастрофическим.

Диктатуры слаборазвитых стран, в общем, всегда вели себя в соответствии с этой логикой. В бывших колониях случались войны, но гораздо реже, чем можно было ожидать. И в основном это были не настоящие локальные конфликты, а войны “по доверенности”, служившие выражением столкновения гораздо более глобальных интересов, войны, в которых местные войска действовали если не по прямым инструкциям, то по крайней мере со значительной поддержкой своих патронов из числа развитых стран. В целом местные диктаторы довольно разумно (со своих позиций) использовали скудные ресурсы для упрочения своего положения внутри страны, ограничивали свои аппетиты на внешней арене и в конце концов оставались в выигрыше, поскольку их соседи, как правило, руководствовались такими же соображениями. Один особенно гнусный маленький диктатор, который объявил себя императором и широко использовал наполеоновскую символику, тем не менее полностью воздерживался от наполеоновской экспансионистской политики. Импортированные средства подавления и насилия настолько сильнее всего, что может быть создано оппозицией внутри страны, что всякое столкновение оппозиции с правительством практически заранее обречено на неудачу. Гораздо больше шансов имеют дворцовые перевороты, которые могут совершаться (и регулярно совершаются) изнутри государственного аппарата. Таким образом, общая ситуация благоприятствует, с одной стороны, концентрации политической власти, а с другой – экономическому застою.

В целом страны третьего мира не воспроизводят стереотипа постоянно (почти ритуально) воюющей державы, столь характерного для феодализма и для некоторых племенных обществ. В этой связи можно выдвинуть рискованное предположение, что пресловутая любовь феодальных баронов к военным действиям происходила из превосходства защиты перед нападением. Поскольку каждый барон чувствовал себя в своем замке в относительной безопасности, он мог позволить себе время от времени со-

вершить набег на владения соседа. Это было как бы особой роскошью, упражнением, развлечением и возможностью повысить собственный статус. Точно так же, когда урожай благополучно собран, два соседних племени могли для разнообразия устроить ежегодное ритуальное сражение с оживленной перестрелкой, исход которого напоминал результат тех футбольных матчей, где обе команды придерживаются оборонительной тактики и которые обычно заканчиваются со счетом “2—1”. Потом рассказ об этих событиях включается в устное предание, повествующее о взаимоотношениях двух племен, где со временем все благополучно выравнивается. Однако современное оружие, даже не самое совершенное, обладает несколько избыточной мощностью, чтобы его можно было использовать для таких уютных турниров, и поэтому его обладатели в странах третьего мира предпочитают применять оружие лишь в исключительных случаях – когда речь идет об удержании собственной власти в борьбе с внутренними врагами – и не тратить впустую для сомнительных и рискованных военных приключений на внешней арене.

Так не является ли химерой опасение, что чудовищное оружие может попасть в руки безответственных шантажистов? К сожалению, нет.

Рассмотрим теперь развитый мир, то есть общества, способные производить самое мощное оружие, опираясь (полностью или в основном) на собственные ресурсы. Если большая держава, удовлетворяющая этому требованию, решит шантажировать остальные страны – дескать, подчиняйтесь, а не то мы все вместе погибнем, – с этим абсолютно *ничего нельзя будет поделать*. Нет смысла обсуждать в связи с этим глубокий и интересный с точки зрения морали вопрос, следует ли в такой ситуации подчиниться или необходимо оказать сопротивление. Единственное, что в этой связи заслуживает внимания, так это тот факт (все же еще бывают на свете хорошие новости), что пока ни одна крупная держава, кажется, не собирается поступать таким образом.

И этим сегодняшняя ситуация принципиально отличается от той, которая складывалась раньше в нашем столетии. Еще сравнительно недавно крупные развитые страны

почти наверняка ступили бы на путь шантажа, будь у них такая возможность. Но сейчас нам это, судя по всему, не угрожает. Разумеется, у нас нет гарантий, что эта угроза никогда не вернется, но в данный момент ничто не предвещает ее появления. Почему?

Ответ имеет непосредственное отношение к нашей проблеме. Дело в том, что крупные державы и общества, которые они возглавляют (хотя они сами, наверное, сформулировали бы это иначе), вполне усвоили и освоили ценности, заключенные в понятии гражданского общества. Они уже не считают военные доблести чем-то самоценным, то есть не думают и не действуют как представители аристократии, но вместе с тем кардинально отличаются также и от крестьян, ибо не измеряют богатство величиной земельных наделов. Они ценят продукт, который, как они знают, не зависит ни от военной мощи (или даже находится от нее в обратной зависимости), ни от территории, ни от прямого владения природными ресурсами; ценят институциональный, экономический и политический плюрализм; ценят идеологию компромисса, препятствующую абсолютизации какой-то одной системы воззрений и сакрализации общества. Поэтому они уже не пойдут воевать за веру и не будут сражаться насмерть за землю или ради славы. Таково мировоззрение, сложившееся сегодня в наиболее влиятельных и развитых промышленных странах. Некоторые из них шли к этой цели в течение нескольких столетий; другие приняли ее лишь после 1945 года, благодаря военному поражению, за которым последовала блестящая экономическая победа; и, наконец, третьи пришли к необходимости следовать по тому же пути в результате полного и окончательного поражения в экономической гонке между двумя системами, которая происходила в послевоенный период и закончилась только во второй половине восьмидесятых годов.

1989 год мог бы войти в историю как год окончания долгой соревновательной борьбы, закончившейся победой продуктивных ценностей над иными ценностными системами. 1945 стал свидетелем победы производителей над теми, кто придерживался индустриальной версии старых ценностей, связанных с землей и честью; 1989 – свидетелем побе-

ды поборников коммерческого интереса над сторонниками индустриальной версии религии спасения и превращения добродетели в предмет государственного попечения. “Холодная война” оказалась одной из самых решительных битв в истории, ибо одна из сторон потерпела позорное поражение и признала перед лицом всего мира, что боги, которым она поклонялась, – ложные боги, и что все ее прошлое – сплошная и постыдная ошибка. И все же “холодная война” так и осталась *холодной*! Вопреки нормальной логике всякого столкновения, проигравшая сторона не перевела конфликт на рельсы насилия, не схватилась за свое самое страшное оружие и не стала – хотя вполне могла это сделать – угрожать миру коллективным самоубийством. Экономической победы оказалось достаточно: это убедило проигравшую сторону, сохранившую весь свой невероятный военный потенциал, в необходимости капитуляции. Пожалуй, это был первый в истории случай, когда чисто экономическая битва, не подкреплённая никакими встречами на поле боя – будь то ради проформы или для решения вопросов чести, – оказалась решающей. Хороший шахматист не продолжает партию в безнадежной ситуации – он просто сдается. Советское руководство не повело себя подобно мстительному неудачнику или связанному законами чести самураю: оно не стало сражаться дальше и признало свое поражение. Может быть культ шахмат, существовавший в бывшем СССР, сыграл здесь свою положительную роль...

Однако в стане проигравших в этой идеологической битве находились не одна, а две великие державы. И реакция на поражение была у них несколько различной. После периода вполне понятных колебаний среди руководства, русские склонились в сторону либерализации в надежде, что она принесет с собой улучшение экономической ситуации (хотя это было совершенно неочевидно) или, по крайней мере, позволит создать для него условия. В результате, несомненно, удалось достичь интеллектуальной либерализации, но не успехов в хозяйственной области, и этот продолжающийся экономический кризис сегодня ставит под удар весь эксперимент.

Между тем китайское руководство стало довольно смело (и не без некоторого успеха) экспериментировать в об-

ласти либерализации экономики, но твердо и решительно отказалось от послаблений в политической сфере, а когда понадобилось отстаивать эту политику, без колебаний пошло на применение силы, включая убийство собственных граждан. Китайское руководство избрало путь идеологической оппортунистической диктатуры, сохраняющей в интересах стабильности политическую организацию, дисциплину и (номинально) идеологию тоталитаризма марксистского образца. Однако вряд ли китайцы воспринимают сегодня идеологию всерьез: судя по всему, они тоже склоняются к мнению, что мышление заодно с системой – это путь к катастрофе.

Вряд ли у кого-то возникнут сомнения относительно того, какой из этих двух путей является с моральной точки зрения предпочтительным. Характерное для России страстное стремление к свободной жизни, соединенное с экономической несостоятельностью, которое в полной мере проявилось во время и после перестройки, вызывает чувство глубокой симпатии. Нет другой страны, история которой прошла бы под столь мощным влиянием грубейшего авторитаризма, как и нет страны, литература которой была бы проникнута столь сильным стремлением к диаметрально противоположным ценностям. Происходящая в России безрассудная либерализация – прямое продолжение этой противоречивой тенденции. На этом фоне трезвый расчет китайцев, посчитавших, что реконструкция экономики должна идти впереди, а с политическими изменениями (если таковые вообще последуют) можно и повременить, – такой холодный расчет вряд ли может согреть чье-то сердце. Однако самое печальное заключается в том, что, по-видимому, такая стратегия является правильной, ибо в процветающей, благополучной стране можно безболезненно осуществить либерализацию, в то время как либерализация, происходящая в пору кризиса и развала экономики может неожиданно остановиться и привести к какой-нибудь новой диктатуре. Пока еще рано делать определенные выводы, можно лишь надеяться, что эти пессимистические опасения не подтвердятся. Однако было бы неверно и приукрашивать существующую ситуацию.

С точки зрения обсуждаемой нами проблемы – гражданское общество и мировой порядок – важно зафиксировать, что обе бывшие родины революции не имеют ничего против идеала гражданского общества. Бывший Советский Союз открыто признал этот идеал, хотя со времени августовского путча 1991 года он как будто все время балансирует на краю развала и экономической катастрофы. Этого нельзя сказать про Китай. Позиция его руководителей не вызывает симпатии, но это еще не означает, что они воспримут в штыки неявный (или даже явный) всемирный кондоминиум, основанный на союзе крупных индустриальных держав, нацеленный прежде всего на борьбу с военизированным шантажом (каков бы ни был его источник), и рассматривающий другие мировые проблемы, условно говоря, сквозь призму установок и ценностей гражданского общества.

Но если крупные индустриальные державы ориентированы в этом направлении, а мелкие диктаторские режимы в общем не представляют угрозы, где же тогда таится опасность? События, которые привели к войне в Персидском заливе, позволяют вполне определенно ответить на этот вопрос.

Существуют режимы, обладающие технологическим и промышленным потенциалом, а также располагающие демографической и социальной базой, достаточными для того, чтобы со временем создать средства, необходимые для угрозы и шантажа во всемирных масштабах. К числу таких стран относится, например, Ирак.

Что же может послужить мотивом для таких действий? Есть две возможности (которые не исключают друг друга, и потому могут срабатывать вместе и в унисон). Прежде всего, лидер такой страны может быть накрепко связан с той основанной на патронаже политической системой, где победителя не судят, а милосердие по отношению к противнику или ограничение власти, когда она уже завоевана, считается глупостью и не вызывает ничего, кроме презрения. Столь же бессмысленно ожидать от противоположной стороны, что она будет действовать, ограничивая себя какими-то рамками, ибо такого рода самоограничение равносильно в этом случае самоубийству. Кроме того, та-

кой лидер вероятно должен играть в политике роль “настоящего мужчины”, ибо это предписано политической культурой его страны. По крайней мере, в аграрных обществах это всегда было так. Вторая возможность заключается в том, что данное общество представляет собой *Умму*, то есть харизматическое сообщество, искренне преданное (во всяком случае, в лице своих лидеров) религиозной идее, убежденное в ее абсолютной истинности и считающее своим моральным долгом насаждать ее всюду, где оно обладает какой-либо властью или влиянием. Исламский закон формально обязывает мусульманских правителей вести Священную войну за распространение веры не реже, чем раз в десять лет (таков максимальный срок перемирия с неверными), если обстоятельства этому благоприятствуют и есть хоть какая-то надежда на победу. И кто знает, в какой момент – учитывая непредсказуемое развитие современных технологий – кто-то сочтет, что последнее, решающее условие уже выполнено? Некоторые исламские лидеры тихо игнорируют это обязательство и будут так делать впредь. Но кто-то ведь может его и выполнить.

Главной причиной, вызвавшей войну в Персидском заливе, было не то, что Саддам нарушил нормы международного права, но то, что он очень близко подошел к той точке, когда уже можно шантажировать целый мир, – особенно если бы он смог контролировать всю расположенную в заливе зону нефтедобычи и плюс к этому посылать ядерные боеголовки в любые отдаленные регионы. И все это было уже совсем близко, совсем реально. Но его военную машину удалось в значительной степени разрушить, и это оказалось возможно благодаря изменившейся конфигурации мировой системы. Еще совсем недавно два могучих соперника не позволяли друг другу вмешиваться в дела третьего мира, независимо от характера происходившего там конфликта. Теперь же в мире сформировалось что-то вроде индустриально-технической лиги, во главе которой находятся государства, уже принявшие или готовые принять ценности гражданского общества. Вряд ли следует ожидать, что этот союз, движимый новым миссионерским рвением, организует крестовый поход во имя гражданского общества и станет насаждать его во всем мире. Однако весьма вероятно, что

возникнет своего рода всемирный кондоминиум, целью которого станет борьба с шантажистами мирового масштаба. То, что мы наблюдали в Персидском заливе, можно считать генеральной репетицией такой деятельности.

Подлинное значение этой короткой войны заключается, вероятно, в том, что она стала первым шагом в установлении прецедента, задающего правовую норму для весьма ограниченной, но предельно реалистичной и функциональной сферы деятельности будущего всемирного правительства. Еще не возник неформальный Интернационал Неверующих Потребителей, объединяющий общества, расставшиеся с ценностями чести, земли и единой веры, и сохраняющие единственно преданность ценностям прагматического и плюралистического обогащения. Такого постоянного нечестивого союза хранителей мира на земле пока не существует, как нет и попыток разработать необходимый для его деятельности кодекс. Что ж, это печально, но эту ошибку, пожалуй, еще можно исправить.

## 24. Демократия или гражданское общество?

Преобразования в Восточной Европе начались в 1985 году и достигли своей кульминации в 1989. После неудавшегося путча в Москве в августе 1991 года о них нередко говорят как о процессе “демократизации”. Может быть, этот термин предпочтительнее, чем “гражданское общество”?

Разумеется, выбор слова – не самое главное, и тем не менее “гражданское общество” имеет, на мой взгляд, серьезные преимущества. Недостаток “демократии” – в наивности той модели, на которую указывает этот термин, и которую он предлагает принять всерьез всякому, кто им пользуется. Когда мы говорим о “демократии”, то подразумеваем общество, создаваемое волей его участников или членов. С этой точки зрения, если общество учитывает, выражает и проводит в жизнь волю своих членов, оно является нормальным и здоровым, а если что-то в нем перебивает эту волю, то его надо рассматривать как патологическое и больное.

Эта встроенная в данный термин теория и объясняет в конечном счете его привлекательность. В мире, где отсутствует вера в трансцендентную природу ценностей, человеческая воля представляется естественным, убедительным, а может быть и единственным основанием, обеспечивающим легитимность социальной действительности. Чем, как не согласием людей, можно оправдать те или иные общественные начинания или установления? “Демократия” предоставляет, по-видимому, самую надежную основу для власти в обществе, единственный источник политической легитимности в натуральном, секулярном, “расколдованном” мире.

Но тогда возникает странный вопрос: а можно ли, не впадая в логическое противоречие, обосновать и объяснить с этих позиций переход от мира, проникнутого трансцендентной верой и обязательствами, которые она налагает, мира, где человеческая воля не самостоятельна, где она должна быть подчинена высшей воле, – к миру, отбросившему (или только еще отбрасывающему) эти убеждения, отказывающемуся принимать их всерьез и потому хватающемуся за человеческую волю как свое последнее основание? Нет, обоснование этого перехода путем обращения к “человеческой воле” невозможно: оно будет неизбежно содержать порочный логический круг. Каждый из этих миров обосновывает себя сам и получает одобрение своих граждан. И не существует никакого третьего мира, находясь в котором можно выбрать первый или второй.

Вообще-то люди не выбирают (и не могут выбирать) по своей воле общества и общественные установления. Человек рождается и живет в определенном обществе, среди определенных институтов и в определенной культуре, которые он обычно считает само собой разумеющимися (точно так же, как он не задумывается, что говорит прозой). Люди являются продуктом культуры. Они формируются внутри культуры и потому не могут подходить к ней извне, чтобы “выбрать” себе подходящее общество. Культура же – это всегда совокупность предубеждений. Мы чрезвычайно редко можем выбирать себе культуру или институты: они являются скорее нашей судьбой, нежели предметом нашего выбора.

Но именно такое понимание, такую нормативную модель – ложную и иллюзорную – подсказывает понятие демократии. Оно предлагает рассматривать человека, с одной стороны, как досоциальное, а с другой – как абсолютно сформированное существо, способное оценивать возможности и осуществлять социальный выбор словно бы из внешней позиции. Разумеется, люди порой недовольны тем, как устроена окружающая жизнь, и в определенном смысле можно утверждать, что если это их мнение не учитывается, то демократия нарушается, либо она вообще отсутствует. Однако в целом демократическая модель



игнорирует тот важнейший факт, что институты и культуры *предшествуют* решениям, а не *следуют* за ними. Это прежде всего относится к фундаментальным альтернативам. Демократия (как и рынок, привлекательность которого объясняется примерно по той же схеме) может быть блестящим инструментом для принятия частных решений в рамках установленной социальной структуры. Но нельзя, не рискуя зайти в логический тупик, рассматривать ее как средство, позволяющее осуществлять выбор социальной системы или системы ценностей в целом. Или иначе: есть структуры, которые существуют независимо от нашего выбора, а внутри них встречаются ситуации, позволяющие решать частные вопросы “демократическим” методом. Неприменимость демократической модели в области фундаментальных решений обусловлена не техническими, а *логическими* соображениями. Дело не в том, что этим методом труднее решать “большие” вопросы, а в том, что к ним вообще бессмысленно подходить с этих позиций. Если культура формирует нашу личность, то кто же должен выбирать культуру? Ведь пока культура не выбрана, нет еще ни личности, ни мировоззрения, ни системы ценностей, необходимых для того, чтобы осуществить этот выбор.

Есть, конечно, символическая модель шхуны “Мейфлауэр”\*, применимая в ситуации, когда группа мигрантов, состоящая из серьезных, ответственных и трезвомыслящих интеллектуалов, разрабатывает общественный договор для сообщества, которое они только собираются создавать. Такое бывает, но крайне редко. И когда это происходит, сама возможность принятия решений обусловлена тем, что между членами данной группы уже существует моральный консенсус. То есть договор все же предшествует коллективному волеизъявлению, а не возникает как его следствие. Он возможен в силу того, что культура уже сформировала учредительное собрание нового общества и наделила его участников необходимыми для этого волей и представлениями. Первые поселенцы в Америке отнюдь не были внесо-

\* В 1620 году на судне “Мейфлауэр” в Америку прибыли первые переселенцы из Англии.

циальным, сырым человеческим материалом. Они были людьми уже морально сформировавшимися, и только это обеспечило успех их начинаниям.

Наивное понимание демократического идеала отрывает его от институциональных и культурных обстоятельств и неявно пытается ввести в ряд высших общечеловеческих ценностей. Но в действительности есть все основания усомниться, что демократия имеет глубокие корни в человеческой природе. Человек в самом деле общественное животное и безусловно нуждается в обществе. Чтобы человеческие сообщества были жизнеспособными, в них должна существовать система социальных ролей и позиций, которая никогда (или почти никогда) не строится по принципу равноправия. И никогда (или почти никогда) члены одного сообщества не имеют равных прав в ситуациях принятия решений. То есть в обществах и сообществах существует ролевая структура и, как правило, она отнюдь не является демократической. Нравится нам это или нет, но это – непреложный факт. Общество творит человека, но человек обычно не выбирает себе общество. Представления о *выборе* и *равенстве*, заключенные в понятие “демократия”, не имеют серьезных оснований ни в социальной действительности, ни в душе человека.

Хотя демократия и не является неотъемлемым свойством человека, в современном обществе она выступает как неслучайный элемент. Происходящий сегодня стремительный экономический рост и связанная с ним подвижная система занятости делают наше общество неизбежно эгалитарным, ибо мы отказались от приема, который человечество с успехом использовало на всем протяжении своей истории. Прием этот заключался в создании постоянного и принудительного деления членов общества на четко очерченные и взаимонепроницаемые категории. Отнесение человека к той или иной категории определяло его права и обязанности и формировало его глубинную идентичность. Этот прием (который обеспечивал социальную стабильность и заставлял людей мириться со своей судьбой) в нашем обществе исключен, во всяком случае любые попытки его применения приводят к серьезным социальным осложнениям и конфликтам. Так, откровенная попытка создать в

современных условиях кастовую систему – южноафриканский апартеид – в конце концов потерпела фиаско.

И точно так же современное общество не может стать *Уммой*, то есть идеократией. Поскольку оно делает ставку на развитие технологии, ему приходится все время раздвигать горизонты познания. В такой ситуации картина мира должна сохранять подвижность: ее нельзя абсолютизировать или заморозить. Кроме того, наше общество твердо усвоило принцип, что познание истины не зависит от социальных запросов, и ему трудно воспринимать всерьез представление о высшем и последнем откровении. Мы слишком хорошо знаем, что один и тот же материал можно интерпретировать по-разному, слишком хорошо научились разделять сущности, и потому для нас было бы чрезвычайно затруднительно (даже невозможно) принять мировоззрение, которое однозначно формулирует права и обязанности и однозначно их обосновывает. Мысль, что руководители вселенной пристрастно относятся к своим созданиям и покровительствуют фаворитам, – а именно к этому так или иначе сводится идея откровения, – не может не вызывать протеста в обществе, негласная конституция которого провозглашает принцип равноправного доступа к истине. Мы уже привыкли к тому, что наше общество носит светский характер, по крайней мере в нем существует компромисс между сомнением и ритуальными формулами. Светская версия откровения, предложенная марксизмом, имела гораздо более печальную судьбу, чем настоящие трансцендентные религии. Она рухнула полностью и с поразительной быстротой, которой еще не знала интеллектуальная история человечества, и в отличие от подлинных религий не оставила в душах своих бывших адептов практически никакой ностальгии. “Был католиком” звучит совсем не так, как “был коммунистом”. Мы видим, что бывшие большевики сделались теперь самыми яростными ненавистниками большевизма. Как ни старались коммунисты, им не удалось достичь того, чего в свое время достигли иезуиты.

Чтобы обеспечить эффективность производства, нашему обществу нужен экономический плюрализм. А чтобы уравновесить нейтралистские тенденции, ему нужен плю-

рализм социальный и политический, но – совершенно особого рода. Это модульный плюрализм, плюрализм *ad hoc*, который не создает удушающей атмосферы для индивида и одновременно противостоит влиянию центра. Правление большинства, осуществляемое через представительские институты по принципу “один человек – один голос”, является существенным дополнением к такому общественному устройству, однако суть все же заключается не в нем. Что на самом деле существенно, так это отсутствие как идеологической, так и институциональной монополии, когда никакая доктрина не получает сакрального статуса и не может оказывать влияния на общественный строй. Кроме того, высокие должности являются здесь сменяемыми, как и все остальные, и вознаграждение, которое получают занимающие их люди, является вполне скромным.

Теоретики демократии, оперирующие отвлеченными категориями, абстрагированными от конкретных социальных условий, обосновывая демократический идеал, бывают вынуждены затем признать, что в тех или иных обществах он недостижим. Таким образом, апология идеала как бы повисает в воздухе, ибо для многих (вероятно, для большинства) обществ она не имеет никакого практического смысла. Не лучше ли поэтому включить все условия в понятие общественного строя и оперировать не с пустыми абстракциями, а с чем-то более реальным? Кстати, абстрактная модель берет один конкретный тип человека (современного индивидуалиста со светским мировоззрением) и ошибочно рассматривает его как человека вообще. При этом вначале предлагается абстрактное обоснование, которое объявляется универсальным, а за этим следует констатация, что, к сожалению, универсальный идеал неприменим. Весьма странная логика... На мой взгляд, “гражданское общество” является все же более реалистичным понятием, так как предусматривает совершенно определенные условия, необходимые для появления общества данного типа. Кажется, это лучше, чем считать эти условия чем-то само собой разумеющимся, а затем сетовать, что для большинства человечества идеал неприменим, потому что необходимые условия отсутствуют...

Итак, хотя “демократия” имеет отношение к проблемам современного общества, по настоящему важны те институты и тот конкретный социальный контекст, который вызывает ее к жизни. Вне этих институциональных условий смысл “демократии” остается неясным, а сама она недостижимой. Если данный термин является просто кодовым названием для этой совокупности институтов, тогда, конечно, его можно принять. И все же “гражданское общество” представляется мне более серьезным лозунгом, ибо указывает на конкретные институциональные условия и необходимый исторический контекст.

## 25. Исторический обзор

Есть много способов, которыми пользуются человеческие существа, обустроивая свое социальное пространство. На протяжении долгого времени они, очевидно, жили небольшими тесными общинами, применяли простейшие технологии и не очень далеко продвинулись по пути разделения труда. Судя по всему, в условиях такого существования забота о поддержании безопасности и порядка отодвигала на второй план проблему повышения производительности труда, даже если (что, впрочем, весьма маловероятно) здесь и возникала идея улучшения материальных обстоятельств жизни. Эти небольшие сообщества могли в большей или меньшей степени строиться на принципах равноправия, но, как правило, чисто внешних, ибо разделение труда в политической области не достигло еще такого уровня, который освобождал бы значительную часть общины от участия в политической жизни. То есть лишь в таком узком смысле эти сообщества были демократическими. Мы можем утверждать это, поскольку они просто не обладали организационными возможностями, позволяющими создать настоящее неравенство и неравноправие.

Такая форма организации могла достигать различных уровней сложности. Кроме того, на нее могли накладываться более масштабные государственные структуры. Последние могли строиться как совокупность общинных элементов (например, в том случае, если какой-то влиятельный клан брал на себя функцию центральной власти) или как бюрократическая организация иного, не общинного типа. То есть могли возникать различные должности, — назначения на которые производились из центра, — не

связанные с жизнью общины и сохранявшиеся независимо от смены исполнителей.

Религиозная жизнь и горизонты познания в таких общинах привязаны, с одной стороны, к практическим нуждам, а с другой – к ритуальной деятельности. Ритуал помогает закрепить и усилить социальные роли. Даже если общественная и религиозная жизнь оказываются разделены, все равно между ними сохраняется тесная связь. Но затем, в эпоху так называемого “осевого времени”, наступит период принципиальных изменений, когда трансцендентное осознается как особая сфера и отделяется от социального (или, точнее, от любых частных проявлений социального).

Одной из причин такого обособления стало появление письменности, позволившее кодифицировать доктрину и сделать ее независимой от конкретных личностей и от ритуала. Писанные истины существуют уже сами по себе – как платоновские идеи. Вообще представление, что идеи имеют самостоятельное существование, предполагает, что они независимы от контекста, и именно это качество они приобрели на письме. Будучи записанной, идея уже не зависит от достоинств и от личности автора, который может оставаться и неизвестным. Так что письменность – это инфраструктура платонизма. Другой причиной стала урбанизация – появление неорганизованных скоплений людей, которые в случае нужды хотя и не могли уже обратиться за помощью к своим соплеменникам, но зато получали надежду на спасение – в том или в этом мире, – обещанное всем, кто пришел, независимо от рода и племени.

Эти условия рожают вероисповедание совершенно нового типа, которое обычно называют мировой религией. При этом некоторые религии находятся как бы на полпути к этому статусу, например, иудаизм, который (несмотря на единобожие) остается совокупностью верований конкретной этнической группы, или индуизм, который имеет писаную доктрину, но продолжает существовать в рамках специфической общинной организации и вне нее просто немыслим. Однако некоторые религии, особенно в своей высокой форме (обычно противопоставляемой народной), сфокусированы более на писаной доктрине, нежели на об-

щинной или институциональной организации. То есть такая религия с ее откровением выходит за рамки любой этнической группы, или политической организации, или существовавшего в прошлом государства, – правда, она может иметь связь с организацией, которую создает сама. Поскольку центром тяжести такой религии служит доктрина спасения, она стремится кодифицировать эту доктрину и артикулировать границы между ортодоксальной точкой зрения и ересью, между верой и сомнением, между праведной верой и иными верами и т.д. На этом этапе религия перестает определять границы сообществ и вместо этого начинает определять границы истины. Все это подготавливает почву для появления общества совершенно нового типа – *Уммы* или идеократии. Такое общество последовательно реализует авторитарными методами абстрактную модель, некий идеал, существующий независимо и имеющий форму писаной доктрины. Если общество определяется своей верой, то границы распространения этой веры автоматически становятся и его границами. Оно становится тогда лишь тенью религии, и мы имеем феномен *Уммы*. Общества данного типа нередко называют теократиями, хотя стоило бы, видимо, использовать другой термин, подчеркивающий, что реализуемая в этом обществе идея не обязательно является деистической. Довольно часто встречаются и общества смешанного типа, где попытки осуществить нормативный абстрактный идеал сочетаются с более приземленными формами общинной организации. Но в любом случае идеократическое, платоновское начало, которое выражается в желании скроить сырой социальный материал по абстрактной модели, борется в них с противоположной тенденцией, проявляющейся в стремлении конкретных социальных единиц к ритуальному оформлению своей жизнедеятельности.

Мысль, высказанная Дэвидом Юмом, что общинная организация с ее священнослужителями создает более благоприятные условия для свободы, чем общество, основанное энтузиастами какой-то доктрины, справедлива лишь в том случае, если мы будем включать в понятие “свободы” многочисленные ритуальные и общинные обязательства, характерные, скажем, для социума, существовавшего в пери-

од классической античности. Но это не та свобода, которую мы имеем в виду сегодня. Более продуктивной для нас может стать другая мысль Юма (которая, по иронии, противоречит первой), что благоприятные условия для свободы возникли лишь в одной конкретной Умме, созданной пуританами-энтузиастами на северо-западе Европы. (И весьма творчески воспроизведенной, хотя Юм об этом умалчивает, по другую сторону Атлантики, вначале даже без опоры на индустриализм, – как это блестяще описал вскоре после Юма Токвиль.) Именно это общество стало колыбелью свободы, которую мы теперь так ценим, – свободы, основанной на принципе модульности, составляющем фундамент гражданского общества.

И здесь мы можем перейти к обсуждению гражданского общества. Особенно важным в этой связи представляется даже не столько разделение социальной и экономической сфер, сколько установление между ними определенного равновесия. Где-нибудь в Османской империи существовало уже вполне ясное понимание, что производители – это одно, а те, кто поддерживает порядок, – другое, и то же самое можно сказать о других мусульманских государствах, но мы вряд ли обнаружим там признаки гражданского общества. В обществах такого типа всегда ясно, кто начальник. Отличительной же чертой гражданского общества (если использовать этот термин для обозначения общества в целом) или общества, *содержащего в себе* гражданское общество (в узком, специфическом смысле этого слова) является то, что в нем совершенно *неясно*, кто начальник. Гражданское общество может контролировать государство и может ему противостоять. Оно не склоняется перед государством. И более того, согласно Марксу, именно гражданское общество является начальствующей инстанцией, а власть (и даже независимость) государства – всего лишь бутафорский фасад, обман. Поэтому мы можем сказать о более широком значении этого понятия так: это общество, где неполитические институты не испытывают давления со стороны политических институтов, и где ничто не сковывает индивидуальной свободы.

Но каким образом, хотя бы гипотетически, группа или масса людей, сдавших свое оружие (если они когда-нибудь

его имели), была способна противостоять институту, который просто по определению является монополистом в области вооружения и его применения? Какое может быть честное соперничество между этими партиями, когда одна является оснащенной и подготовленной к бою, а другая – неоснащенной и неподготовленной? Можно ли сомневаться в исходе такой борьбы? Не является ли она заведомо проигрышной? И можно ли вообще так ставить вопрос?

Что ж, вопрос вовсе не бессмысленный, и ответ на него не столь очевиден. В англо-саксонском мире гражданское общество побеждало государство, и не однажды, а дважды, с интервалом примерно в сто лет, в ходе двух гражданских войн, имевших далеко идущие последствия для истории человечества. Один раз это были круглоголовые\*, которые выиграла Гражданскую войну, а другой раз – американцы, победившие в войне за независимость. В обоих случаях общество победило государство, являющееся специалистом в вопросах насилия, и прежде всего – в военном деле. Отчасти эти победы можно объяснить существовавшим в то время уровнем развития военных технологий. В XVII и XVIII веках военное снаряжение восставшего гражданского населения мало отличалось (если вообще отличалось) от снаряжения регулярной армии. В конце XX века вооруженная мощь регулярной армии настолько чудовищна, что только очень жестокое правительство может решиться использовать ее в случае столкновения с достаточно сплоченной и массовой оппозицией. Во всяком случае, военные возможности государства сегодня неизмеримо превосходят все, что может противопоставить ему любое современное общество. Хотя, как показали события в Индокитае, Афганистане и Алжире, в горах или в джунглях эти возможности резко сужаются. Оказывается, уязвимой для цивилизованного оружия является цель, которая сама имеет цивилизованную инфраструктуру...

Но на вопрос, поставленный выше, есть еще один, более общий ответ. Да, государство может с большой вероятностью победить, и уже много раз побеждало, когда дело доходило до открытого столкновения. Но в мире, где

\* Прозвище пуритан, которые обычно носили короткую стрижку.

существует множество государств, где всё большую силу набирает то, что можно назвать ползучим экономическим развитием, такая победа зачастую оказывается пирровой. Силы, стоящие на страже централизма, иерархии, веры, монолитного общества, дважды в европейской истории одерживали крупные победы – один раз это была Контрреформация, другой раз коммунизм, – и в обоих случаях это закончилось катастрофой для тех стран, в которых были одержаны эти победы. Контрреформация победила в свое время на юге Европы, большевизм – в восточноевропейских странах. Правда, чтобы ликвидировать последствия застоя, вызванного деятельностью иезуитов, понадобилось гораздо больше времени, чем для устранения последствий деятельности ленинистов, ибо в XX веке экономическое развитие и сам ход истории происходят гораздо более быстрыми темпами. Но сюжет в обоих случаях один и тот же: если государство одерживает победу над гражданским обществом, разрушает его или подчиняет себе, и все это происходит в окружении других стран, в мире, где экономический потенциал той или иной страны играет очень важную роль, тогда данное общество (как целое) платит высокую цену и в конечном счете, чтобы наверстать экономические потери, бывает вынуждено отказаться от сомнительных завоеваний своего государства. В южноевропейских странах это произошло с изрядной задержкой: лишь к концу XX столетия им удалось справиться с последствиями Контрреформации.

Один из аспектов понятия гражданского общества заключается в противопоставлении экономической и социальной деятельности, с одной стороны, и централизованной системы, направленной на поддержание порядка, – с другой. Но есть и еще одно, более широкое противопоставление. Дело в том, что в некоторых обществах эти две области могут существовать раздельно, так, что ни одна из них не подчиняет себе другую, а в других этого быть не может. Это невозможно, например, там, где структура власти и общинные структуры так или иначе совпадают; это невозможно в деспотических империях, где центральная власть подавляет власть местных сообществ; и это невозможно в странах, где сферы экономики и политики со-

ставляют единое целое. Как не может этого случиться и в обществах того типа, который описан Ибн Халдуном, где производственный сектор отделен от политического, но при этом атомизирован, беспомощен и пассивен. И наконец, этого заведомо не может произойти в *Умме*, где исключительное положение, занимаемое одной верой, делает невозможным плюрализм.

Но прежде чем понятие гражданского общества смогло превратиться из пыльного академического инструмента в мощный и вдохновляющий политический лозунг, должно было произойти еще кое-что. Со времени своего появления такое общество противостояло различным формам племенного, общинного, феодального, восточного и иным типам обществ. Теперь же в этом ряду должно было возникнуть решающее противопоставление – светская *Умма*, причем объединившая в себе режимы цезаря, папы и мамоны и вдохновленная доктриной, которая – во имя уничтожения политического начала и сакрализации начала экономического – помогла осуществить действительную централизацию политики, экономики и идеологии. И тем самым, эта *Умма* распространила монополию власти и насилия, характерную для политической организации общества в современных условиях, также и на экономику. Именно этот эксперимент, имевший катастрофические последствия, привел сегодня к тому, что понятие гражданского общества стало животрепещущим политическим идеалом.

## 26. Перспективы

Каково же будущее у этого общественного строя?

Прежде всего, необходимо заметить, что механизм естественного отбора, который в прошлом столь драматично и решительно работал в его пользу, теперь уже может больше его не поддерживать, или, по крайней мере, может поддерживать не только его. И Контрреформация и большевизм уже сурово наказаны: обе системы попытались, каждая по-своему, создать иерархическое идеократическое общество, оказавшееся неконкурентоспособным в области экономики, и обе в результате серьезно пострадали. В XX столетии ориентация на развитие производственных технологий завоевала прочные позиции во всем мире, и даже общества, которые в прошлом, стремясь сохранить социальную стабильность, инстинктивно сторонились нововведений, теперь уже не придерживаются такой линии. Наоборот, многие из них убеждены, что лишь с помощью технологических инноваций и экономической выгоды, которую они им сулят, они смогут поддерживать привычный для себя образ жизни. И в самом деле, им удается сохранять таким образом и социальную стабильность, и традиции, которые в противном случае были бы, несомненно, разрушены вторжением более мощных и развитых стран.

Сегодня мы можем наблюдать, особенно в Дальневосточном регионе, общества, которые демонстрируют блестящие результаты в экономике, осваивают сложнейшие технологии и отчасти связанные с ними формы организации жизнедеятельности. Хотя им абсолютно чужды и дух индивидуализма, и этика модульного существования, столь характерные для западного гражданского общества, и они даже не очень об этом сожалеют. Больше того, с не-

которых пор это и не влияет на экономическую результативность их деятельности. Когда-то общим местом в социологии индустриального общества было утверждение, что оно нуждается в гибком и подвижном рынке рабочей силы, который несовместим с защищенностью, привычной в условиях патернализма. Японцы уже опровергли это наблюдение, создав блестящую экономику, основанную на предприятиях, широко известных своими феодальными и общинными качествами – пожизненными страховками, почтением к вышестоящим и т.д.

Что бы ни говорилось о раннем индустриализме, поздний индустриализм кажется вполне совместимым с практически феодальным чувством преданности и уважением к иерархии. Похоже, даже самые консервативные и традиционалистские культуры, поняв, насколько выгодны новые технологии, могут преодолеть (и преодолевают) свое отвращение к тому, что приносит такую кучу денег, и приспосабливаются к ним вполне успешно.

Может быть, индивидуализм и не нужен, когда возможности и выгоды инновационной деятельности получают широкое признание и осваиваются в больших коллективах. Динамичная экономика несовместима с тотальной централизацией большевистского типа, но она, наверное, может ужиться с более плюральным, свободным, хотя и несомненно общинным духом. И если это так, то распространение гражданского (то есть индивидуалистического, модульного) общества более уже не является задачей естественного отбора в его экономической версии... Он вывел из игры большевистскую *Умму*, но ему нет нужды устранять общества, которые способны применять новые продуктивные технологии, причем зачастую более эффективно, чем это было у тех, кто стоял когда-то у их начала. Большевизм был побежден не только в силу своей неспособности перегнать западный капитализм. Существенным моментом здесь было понимание того, что это смог сделать кто-то другой (скажем, жители стран Дальнего Востока). Сознание, что западный капитализм отчасти уступил свое лидерство, но не марксизму, сыграло, я думаю, важную роль в отказе от коммунистической веры в бывшем СССР. Сегодня социальная селекция поддерживает хорошие результаты в

экономике и неясно, как долго еще либерализм и гражданское общество продержатся в фаворитах.

Таким образом, индустриальное общество, проникнутое общинным, клановым духом и дополненное жестким, авторитарным государством, оказывается вполне возможно. Недостаточная социальная, интеллектуальная и политическая свобода, сохранение конфуцианских семейных традиций – все это как будто не влияет на результаты экономической деятельности. Хотим мы этого или нет, но ангел смерти, который объявляет свой приговор экономически неэффективным системам, не всегда состоит на службе у свободы. В прошлом он оказал ей кое-какие услуги, но, кажется, не собирается служить ей вечно. Видимо, это огорчит тех из нас, кто придерживается либеральных взглядов и был бы рад и впредь иметь такого влиятельного союзника, но лучше смотреть фактам в лицо.

Мусульманские общества мы уже рассмотрели. Этот случай интересен не своими экономическими достижениями (успехи здесь средние, нет особого блеска, однако нет и катастрофы, хотя трудно сказать, что произойдет, когда будут исчерпаны запасы нефти), но прежде всего тем, что, ступив на путь модернизации, эти страны существенно приблизились к созданию *Уммы*, то есть традиционная, доиндустриальная религия неожиданно получила поддержку со стороны современных промышленных технологий. Ориентация на священные тексты, правилосообразность и пуританство, регулирование, но не сакрализация экономической жизни, монотеизм, ограниченный ритуализм и религиозный, хотя и не политический индивидуализм – все это произвело на свет мировую религию, которая (по крайней мере, до сих пор) демонстрирует высокую сопротивляемость секуляризации и стремится занять главенствующее положение в государствах, где ее исповедуют большинство граждан. Есть, конечно, довольно странный случай Турции, где массы, судя по всему, тоже готовы принять участие в этом движении, но в то же время там существует плюралистическое гражданское общество, навязанное стране военно-политической элитой. Эта элита абсолютно предана идее светского государства, которая является частью кемалистского наследия, ревностно ох-

раняемого нынешним правительством. Вначале предполагалось, что такая позиция станет для страны пропуском в современный мир и позволит ей достичь политического и военного уровня развитых государств. Поэтому ее проводили с поразительным упорством. В результате возник весьма странный циклический процесс: внедрение демократии приводит к победе прорелигиозных тенденций, которые нарушают кемалистские принципы и провоцируют государственный переворот. Но после его подавления генералы быстро наводят порядок, восстанавливают демократию, и все начинается сначала.

Итак, перспективы гражданского общества на международной арене, в общем, неплохи, хотя и не дают повода для излишнего самодовольства. Крупные индустриальные державы являются его приверженцами – давними или новообращенными – в силу глубоких традиций (демократические страны, расположенные на обоих берегах Атлантики), или военного поражения (милитаристские романтические страны, понявшие, что производство и торговля могут дать больше власти, чем меч), или экономических неудач (страны, относившиеся к марксистской цезарепапистской системе). Неформальный союз сверхдержав, относящихся к этой сильной, хотя, вероятно, и несколько разнородной группе, мог бы сегодня с легкостью править миром и, действуя согласованно, блокировать попытки шантажа во всемирных масштабах, как и попытки достичь положения, при котором такой шантаж возможен. При этом они вполне могут сосуществовать с политиями, которые не разделяют их ценностей, пока будут сохранять лидерство и минимальную сплоченность, и пока каждое новое поколение предпринимателей будет заинтересовано в том, чтобы разбогатеть, – не более.



## 27. Внутренние проблемы

Выше мы уже обсуждали (хотя, конечно и недостаточно) проблемы, которые встают сегодня в странах, пытающихся создать путем указов, идущих “сверху”, гражданское общество. Здесь можно лишь повторить, что попытка в течение нескольких лет достичь того, что заняло годы и годы медленного, по временам болезненного и беспокойного развития, не будет простой. Хотя тот факт, что стремление к этой цели является в обществе отчетливым и сильным, вселяет воодушевление и надежду. То, что состоялось почти случайно на Западе, когда были расстроены планы создания *Уммы* энтузиастов, может произойти теперь – в результате позитивной работы – в странах Восточной Европы. Здесь также рухнула искусственная светская *Умма*, и сознательный компромисс может оказаться успешным.

У себя на родине гражданское общество тоже переживает проблемы. Часто цитируют замечание Монтестье, что тирания основывается на человеческих пороках, а свобода – на добродетелях. Вообще-то свобода основывается не только на добродетелях, и это несколько повышает шансы гражданского общества на выживание. Оно опирается и на вполне нейтральные человеческие свойства, такие как потребление, способность рутинизировать религиозную жизнь, не относясь к ней слишком всерьез и т.д. Прав не только Монтестье, но и Мандевилль: то, что в частной жизни является пороком, в общественной жизни иногда оборачивается добродетелью. Гражданское общество находит опору также и в этих качествах. Тем не менее ему, наверное, нужно хотя бы немного добродетели, и уже высказывалась мысль (например, Фредом Хиршем<sup>1</sup>, или ранее Дэ-

видом Рисменом<sup>2</sup>, а также У.Г.Уайтом<sup>3</sup>), что непреклонный индивидуализм, лежащий в основе модульного общественного строя, в наше время куда-то испаряется. Вероятно, так оно и есть. С другой стороны, можно вспомнить мысль Вебера, что добродетели, которые вначале могли возникнуть только как побочный продукт причудливых религиозных убеждений, поскольку их благотворный эффект был неизвестен и никем не признан, тем не менее вошли в привычку и стали воспроизводиться, когда было широко осознано их место в современной экономике.

Есть еще интересный вопрос, в какой степени гражданское общество зависит (и зависит ли вообще) от установки на экономическое развитие и, следовательно, от нестабильной структуры занятости, постоянно меняющейся социальной структуры и всего, что с этим связано (а с этим связано очень многое). Будет ли экономическое развитие продолжаться бесконечно? И если оно остановится, продолжит ли свое существование гражданское общество?

Нет причин полагать, что источник, производящий технические нововведения, когда-либо иссякнет. Однако весьма вероятно, что не за горами то время, когда дальнейшие инновации будут лишь очень незначительно способствовать человеческому благополучию или даже вообще перестанут ему способствовать. Это значит, что с приближением этого времени акцент будет постепенно смещаться с соревнования за материальные блага на соревнование (если воспользоваться термином Фреда Хирша) за “позиционные блага”. Уже сегодня в процветающих индустриальных обществах, по крайней мере в их обеспеченных слоях, забота о материальных благах стала в значительной степени формой скрытой заботы о статусных преимуществах. Но “позиционные блага” ограничены просто по определению, и их невозможно наращивать путем развития материального производства.

Некоторое удовлетворение позиционных амбиций можно обеспечить, умело манипулируя иллюзиями. Например, однажды я принимал участие в одной научной дискуссии и был убежден, что наголову разбил в споре моего оппонента. Для меня это было приятно, и до сих пор приятно об этом вспоминать. Как я обнаружил впослед-

вии, мой оппонент был столь же глубоко уверен, что это *он* вышел тогда из спора победителем, и это тоже доставило ему немалое удовольствие. Наверное, мы не могли быть оба правы, зато сумели быть оба счастливы, то есть иллюзия в данном случае дала приращение суммарного человеческого счастья. Такого рода иллюзии можно до некоторой степени институционализировать: пусть теннисисты считают, что только человек, демонстрирующий высокие результаты в их игре, по-настоящему достоин восхищения, а ученые придерживаются такой же точки зрения относительно занятий своей наукой; пусть распутники рассматривают свои победы как высочайшее достижение и т.д. Не надо их в этом разубеждать. Благодаря этому огромное количество людей может считать, что только они и члены их группы принадлежат к социальной элите, и их не будет задевать то обстоятельство, что по критериям других групп они стоят ниже по социальной лестнице. В определенном смысле гражданское общество, утверждая множественность не только деятельностей, но и критериев совершенства, создает (и это, несомненно, одна из его привлекательных сторон) систему таких иллюзий, позволяющих людям считать, что они достигли вершины, ибо здесь есть множество независимых вершин, и каждый человек может думать, что вершина, вблизи которой он находится, является самой важной и значимой.

При наличии такого рода иллюзий чувство удовлетворения может расти в обществе почти беспредельно. Постоянное экономическое развитие обеспечивает либеральным обществам их легитимность на протяжении уже нескольких столетий (хотя по-настоящему признали это совсем недавно). Когда экономическое развитие перестанет быть основанием легитимности, и соответственно снизится необходимая для этого развития социальная мобильность, весьма вероятно, что наше общество перейдет в состояние, привычное для большинства других обществ (в особенности для сложных): оно превратится в иерархическую систему, пронизанную статусными отношениями, которые пускают глубокие корни в личности человека. Вне экономического развития мобильность превращается в рискованную игру, где чей-то выигрыш всегда уравнове-

шен чьими-то потерями. То есть в сумме никто не выигрывает, и плюс за это еще приходится платить нестабильностью. К этому еще можно добавить, что в мобильном обществе люди чувствуют себя незащищенными. И наоборот, статусное общество дает ощущение безопасности, того нравственного порядка, который так безуспешно пытались установить создатели марксистской *Уммы*. Появится ли такой порядок в обществе, основанном на развитых технологиях и высоких жизненных стандартах, пока сказать трудно. Но нельзя и полностью исключить такую возможность. Если она когда-нибудь осуществится, гражданское общество вновь исчезнет, уступив место гораздо более жесткому социальному строю.

### Примечания

<sup>1</sup> F. Hirsch, *The Social Limits of Growth*, London, 1977.

<sup>2</sup> David Riesman, *The Lonely Crowd*, New Haven, 1961.

<sup>3</sup> W.H. Whyte, *The Organization Man*, Hammondsworth, 1960.

## 28. Границы возможностей

Возьмем для начала две бинарных оппозиции: (1) отделена или нет экономика от государства и (2) сконцентрирована или нет функция принуждения. С их помощью можно построить следующую типологическую таблицу.

Таблица 1

Основные типы общественного строя

	Принуждение не централизовано	Принуждение централизовано
Экономика находится в подчиненном состоянии	Сегментированное общество  стабильный и часто встречающийся тип	Традиционное централизованное авторитарное государство  циклический, стабильный и часто встречающийся тип
Экономика самостоятельна и приоритетна	Торговый город-государство  нестабильный тип	Гражданское общество  ?

Слияние экономического и политического аспектов жизнедеятельности плюс приоритетное значение, которое получает в этой системе политика, дает известную антропологам и этнографам карту сегментарного общества. Социальные единицы являются здесь одновременно производственными, но забота о защите от внешних врагов и поддержании внутреннего порядка абсолютно заслоняет собой всякие экономические соображения. А слияние тех

же аспектов, но сопровождаемое приоритетным вниманием к экономике, дает традиционный торговый город-государство. Третий случай характеризуется разделением аспектов жизнедеятельности, которое сопровождается доминированием политического начала; здесь мы получаем традиционное авторитарное государство, которое терпимо относится к специализированной экономической сфере, но довольно жестко ее контролирует. И наконец, в последнем случае экономика не просто независима, но в известном смысле стоит выше государства и рассматривает его как слугу. Это – гражданское общество. Маркс часто иронизировал по поводу того, что буржуазное государство представляет собой исполнительный комитет буржуазии. В действительности же осуществление этой возможности было, пожалуй, самым значительным достижением человечества в социальной сфере.

Гражданское общество может с гордостью вписать ядовитые замечания Маркса в свой послушный список. Укромление власти, превращение ее из хозяина в слугу, в инструмент, о котором судят по его полезности и эффективности, – разве это не крупнейшая из всех побед человечества? Марксисты полагали, что им удастся заменить власть производящей части общества властью общества в целом, однако все их достижения свелись к тому, что они вернули обычное насильственное государство. Они научили людей использовать ложное противопоставление: “индивидуализм – коллективизм”. На самом деле, здесь противостоят друг другу совершенно иные вещи – власть угнетателей и власть производителей, и марксизм с успехом вернул к власти угнетателей, хотя он и называл их “коллективистами”.

Из четырех типов общества, зафиксированных в нашей таблице, два – сегментарные общества и авторитарные государства, – растения живучие и неприхотливые: их можно обнаружить по всему миру, в различные исторические эпохи. А вот торговые города-государства – это блестящие, но в высшей степени нестабильные образования, которые обычно живут недолго. В них на самом деле существовал тот классовый конфликт, который Маркс считал общей чертой всех человеческих обществ – кроме са-

мого первого и последнего. И наконец, гражданское общество пока появилось в истории только однажды, но сегодня, кажется, способно завоевать мир. Во всяком случае те страны, где оно существует, являются и более богатыми, и более влиятельными, чем все остальные. Но оно вполне еще может оказаться ненадежным, как и его очевидный предшественник – торговый город-государство.

Само появление гражданского общества похоже на чудо. Ведь предшествующее – аграрное – общество действительно заключало в себе все те качества, которыми просветители характеризовали “мрак Средневековья”: из-за религиозного обскурантизма его интеллектуальная жизнь была довольно жалкой, а экономическое развитие просто отсутствовало. В силу ограниченности доступных ресурсов, ситуация носила мальтузианский характер. И к тому же все определялось стремлением достичь определенной позиции в социальной структуре, но отнюдь не качеством и эффективностью деятельности. А это, в свою очередь, лишь усиливало религиозный обскурантизм. В те времена борьба за власть неизбежно способствовала возникновению тирании, поскольку терпимость могла привести к победе соперника, который не стал бы повторять ошибок своего чересчур мягкого предшественника. Так возникло общество, в котором правили короли и священники. Просветители совершенно точно нарисовали эту картину. Но они заблуждались, когда наивно утверждали, что все это ошибка. Это была не ошибка, а естественное развитие событий, предопределенное самой природой вещей.

Предложенная нами четырехчастная типология, выведенная из двух простых, но чрезвычайно важных противопоставлений, является, однако, недостаточно полной. К этой схеме надо добавить еще одну оппозицию. Это усложнит дело, ибо таблица в результате станет трехмерной и ее будет непросто изобразить на бумаге. Тем не менее сделать это необходимо. Дополнительное измерение нужно не только для того, чтобы получить более детальную и богатую типологию. Оно имеет прямое отношение к сформулированной проблеме: как могли люди вырваться из абсолютно замкнутого порочного круга аграрной жизни, производившего вновь и вновь тиранию и предрассудок?

Этот невероятный исторический скачок можно объяснить с помощью одного в высшей степени идеологизированного и вместе с тем хрупкого типа социальной организации.

Таблица 2

## Идеократические версии основных типов

	Принуждение не централизовано	Принуждение централизовано
Экономика находится в подчиненном состоянии	Спарта  очень редкий тип	Исламское государство  если циклический, то стабильный тип
Экономика самостоятельна и приоритетна	Религиозное государство по Кальвину/Ноксу  нестабильный тип	Марксистская идеократия  явно нестабильный тип

Новое измерение вводит в рассмотрение абстрактную систему *верований*, которые могут иметь различную интенсивность. Прежде мы противопоставили друг другу два типа мотивации – *честь* и *интерес*. Угнетатели живут по законам чести, производители повинуются коммерческому интересу. Однако некоторые люди движимы не этими (или не только этими) мотивами и стремятся в первую очередь к добродетели или спасению. Так возникает третье измерение. Его появление связано с использованием социального строя для утверждения определенных принципов или же с использованием принципов для поддержания общественного порядка. Каждый из четырех типов общественного устройства, зафиксированных в первой, двумерной таблице, отражает ситуацию, в которой вера является не слишком интенсивной. Поэтому в первой типологии она не учитывается как сколько-нибудь важный фактор. Но человек – идеологическое существо, и его вера может возгораться яростным пламенем. Принимая во внимание это влияние веры и стремление человека к спасению, мы получаем но-

вый ряд социальных форм. Каждому из четырех типов социальных форм, где накал веры был невелик, во второй таблице соответствует свой вариант религиозного строя. При этом к двум прежним измерениям, соотношение которых сохраняется, добавляется третье, которое фиксирует присутствие интенсивного религиозного начала. В результате мы видим, что обычному сегментарному обществу может соответствовать Спарта, где, по словам Ксенофонта, поразившим в свое время воображение Адама Фергюсона, добродетель является государственным делом. Религиозный вариант торгового города-государства – это что-то вроде Женевы Кальвина или Шотландии Джона Нокса. Оба эти примера хорошо иллюстрируют замечание Юма, что пуританский энтузиазм опаснее для свободы, чем предрасудок священнослужителей. Религиозной же версией аграрного авторитарного государства могут служить исламские страны, где вера освободилась от политической оболочки, а ее носители в известном смысле существуют отдельно от государства и даже обладают правом судить его. Вера уже больше не связана с какими-либо политическими деятелями или инстанциями, неподконтрольна им, так как имеет форму писаного трансцендентного закона, на страже которого стоит сплоченный транснациональный и трансэтнический класс священнослужителей. И если закон оказывается где-то нарушен, они могут восстановить нравственный порядок, объединившись с общинами, расположенными на периферии общества. Таким образом, вера в определенном смысле стоит здесь выше государства и остается от него независимой, хотя само государство является авторитарным и обычно не терпит соперников в области политического принуждения на территории, которая ему подконтрольна. Несмотря на то, что хранители религиозного закона не имеют в исламском мире ни индивидуальной, ни коллективной власти, этика, проводниками которой они служат, является в обществе огромной силой. Представители власти не в состоянии ее изменить и даже не могут ею сколько-нибудь свободно манипулировать. Такое общественное устройство довольно хорошо действовало в традиционном аграрном мире, но, вопреки ожиданиям, ныне оно стало действовать еще лучше: за последние

сто лет ислам стал чище и заметно окреп. Поэтому было бы глупо высказывать какие-то догматические прогнозы, обсуждая устойчивость этой тенденции. Но если она окажется устойчивой, ислам станет постоянной и серьезной альтернативой скептическому гражданскому обществу, и у нас всегда будет возможность выбрать этот вариант индустриальной и компьютеризированной *Уммы*.

Но что же является пламенной религиозной альтернативой той странной и прохладной (именно, по сути своей, прохладной) смеси, которую представляет собой гражданское общество? Это мир марксизма, каким мы знали его в его реальном политическом воплощении, начиная с 1917 года и до полного краха (по крайней мере, в Европе) в 1989 году. Как и в гражданском обществе, в нем тоже было известно различие между производством и властью: производственные и политические единицы здесь не совпадали, хотя и подчинялись одной и той же инстанции. Если верить официальной идеологии и формулировкам конечных целей, марксистское государство должно было служить производству, ибо сущность человека усматривалась в труде, а не в иерархии и насилии. Однако на практике управление обществом было подчинено требованиям веры и делом государства стало поддержание добродетели – как в Спарте, в кальвинистской Женеве, в пуританских исламских странах. В результате возник безжалостный централизованный идеократический режим.

Последовавшая за этим великая гонка или “холодная война” стала вещью во многих отношениях беспрецедентной. Это была первая в истории война, которая велась по новым правилам – главным образом, как соревнование в экономической области (сопровождавшееся, правда, относительно небольшими вооруженными конфликтами в форме войн “по доверенности”, которые велись в третьих странах). И эта война имела невероятно ясный, определенный, однозначный исход. Проходившая не на полях сражений, а на экономической арене, она завершилась недвусмысленной победой одной из сторон. В отличие от войны между производителями и воителями, которая закончилась в 1945 году, в данном случае победители не настаивали на безоговорочной капитуляции: проигравшая

сторона пошла на это по своей собственной воле. Никогда прежде идеологическое столкновение не заканчивалось с таким поразительным единодушием.

Итак, возрождение гражданского общества – как лозунга и как понятия – несомненно, теснейшим образом связано с крахом марксистской системы, который последовал после многолетнего и тяжелого мучившего ее недуга. Крах этот помог нам лучше разобраться в логике нашей ситуации, уяснить природу собственных ценностей, которые прежде мы чувствовали и понимали только отчасти. Теперь мы знаем, как порой напряженно и мучительно они появлялись на свет. И, в конце концов, мы начинаем лучше видеть смысл и природу человеческого общества и те основные варианты развития, которые в нем существуют.

## 29. Обоснование?

Понятие гражданского общества имеет двоякую функцию. Прежде всего, оно позволяет нам разобраться, как устроено и действует само это общество и чем оно отличается от иных форм социальной организации. Это общество, в котором государство и экономика образуют две четко разделенные между собой сферы, причем государство носит инструментальный характер; контролируя индивидуальные интересы в их экстремальных проявлениях, оно само находится под контролем институтов, имеющих экономическую базу. Опираясь на экономическое развитие, оно требует постоянного развития знания, и потому исключает какую бы то ни было идеологическую монополию. Таковы основные координаты этого общества на карте возможных форм социальной организации. Его исторические корни находятся, по-видимому, в городах-государствах, в системе политической централизации, порожденной авторитарными режимами, и даже в пошатнувшемся, но до конца не исчезнувшем стремлении к созданию *Уммы*. Это социальная форма, существующая среди других социальных форм, и проповедовать ее там, где нет условий для ее возникновения, – дело бессмысленное.

Во-вторых, понятие гражданского общества помогает нам прояснить нормы нашего социального существования и понять, что мы готовы поддерживать и почему это для нас столь привлекательно. В этом отношении гражданское общество – гораздо более важное понятие, чем, скажем, “демократия”, которое хотя и заключает в себе важное послание о предпочтительности согласия перед насилием, однако мало что говорит о социальных условиях, при которых возможно это общее согласие и наше участие в принятии ре-

шений. Проповедники демократии обычно сваливают в кучу родоплеменные общины, античные и средневековые города-государства и современные национальные или многонациональные государства, ориентированные на экономическое развитие. Все это приводит к затемнению принципиальных различий – будь то в сфере ментальности, социальной организации или во внешних обстоятельствах, – определявших и определяющих условия функционирования этих общностей. Понятие же гражданского общества, напротив, позволяет понять не только устройство, но и внутреннее очарование этой конкретной формы организации социальной жизни.

Гражданское общество основано на отделении политики от экономики и от социальной сферы (то есть от гражданского общества в узком смысле этого слова, представляющего собой социальный остаток, полученный от вычитания государства как такового), которое сочетается с принципом невмешательства власть имущих в социальную жизнь – принципом невероятно странным для традиционного аграрного общества (глубоко поразившим в свое время Адама Фергюсона, который посчитал его весьма рискованным). Важную роль в этой системе играет политический централизм, ибо в современном мире экономические и социальные образования просто не могут брать на себя еще и функцию поддержания порядка. Поэтому экономический плюрализм, не будучи абсолютным, совместим с политическим контролем над стратегическими экономическими вопросами (и даже требует такого контроля). Автономное существование экономики необходимо не только из соображений эффективности (современные технологии и так чудовищно эффективны), но прежде всего – для обеспечения базы социального плюрализма, которая иначе никак не появится. Это в свою очередь требует интеллектуального или идеологического плюрализма, ибо развивающаяся экономика, составляющая неотъемлемый элемент всей системы, невозможна без научных исследований, а наука заведомо несовместима с единым, социально санкционированным или завещанным каким-нибудь авторитетом, а priori истинным мировоззрением.

Возможно, в будущем гражданскому обществу придется существовать в условиях, которые будут отличаться от тех, в которых оно первоначально возникло. Не исключено, что понадобится создать всемирное правительство для борьбы с терроризмом и экологическими бедствиями. Это означает, что гражданское общество более уже не сможет пользоваться привилегиями, которые прежде, когда оно существовало в окружении множества разных стран, ему обеспечивал социально-естественный отбор (даже в том случае, если на его стороне по-прежнему будет эффективность, что вовсе не очевидно). Нам еще предстоит увидеть, будет ли иметь такие же результаты соревнование в области экономики и культуры. Ведь модульность и индивидуализм могут постепенно сойти на нет по мере угасания веры, которая в свое время привела к их появлению, и тогда культуры, которым не свойствен индивидуализм, могут обогнать в экономическом отношении индивидуалистические культуры. В результате индивидуализм рискует потерять свое главное оправдание – богатство. Культурная однородность нынешних обществ будет, вероятно, всерьез нарушена из-за эмиграции, вызванной различиями стран в уровнях экономического развития, и это станет для либеральных государств тяжелым испытанием.

Что вынуждает нас стремиться к гражданскому обществу? Карл Поппер в книге “Открытое общество и его враги”<sup>1</sup> (ее отголоском является подзаголовок данной книги) объяснил, что существует два способа обоснования социальных установлений: “историцистский” и либеральный. Под “историцизмом” он имеет в виду ссылку на якобы окончательный приговор, вынесенный самой историей. Разумеется, мне хорошо известны все возражения против историцизма, в частности потому, что книга Поппера в свое время оказала на меня большое влияние: приговоры истории – вещь неясная и непредсказуемая, и даже если кто-то вдруг с ними знаком, все равно ссылаться на них страшновато.

Тем не менее, я чувствую, что здесь мне не избежать некоторого историцизма. Да, гражданское общество может быть, а может и не быть уникальной социальной формой, соответствующей тому научно-индустриальному образу

жизни, к которому, кажется, окончательно склонилось человечество. Однако целый ряд наглядных его альтернатив, как мы видели, не идет с ним в этом отношении ни в какое сравнение. Об этом мы не должны забывать.

Как бы то ни было, оправданием гражданского общества (хотя бы частичным) может служить тот факт, что оно каким-то образом связано с нашей исторической судьбой. Возврат к застойным традициям аграрного общества уже невозможен. Наша судьба – индустриализм, поэтому мы должны принять также и то, что сопровождает его в социальной сфере. А кроме того, нам – или некоторым из нас – все же нравится наше нынешнее положение: у нас нет ни малейшего желания жить в условиях идеократии – неважно, старого или нового типа, или в каком-нибудь традиционном общинном мире, не говоря уж о старых авторитарных режимах. Мы дети того общества, которое сами же одобряем, хотя неясно, может ли наше одобрение быть свидетельством его исключительных достоинств. Что-то подсказывает нам (может быть, падение марксистской идеократии), что современный человек не готов быть рабом даже самой что ни на есть устойчивой и монополистской доктрины, что ему вовсе не обязательно нравится то, что окружает его, пронизывает весь его мир, – хотя этому и не видно альтернативы, и с рациональных позиций нельзя найти ничего более убедительного. Какой смысл в том, чтобы похвалиться своими ценностями и осуждать других за то, что они преданы абсолютистскому трансцендентализму или удушающему коммунизму? Они – это они, а мы – это мы: если бы мы были на их месте, то, видимо, защищали бы их ценности, а они на нашем защищали бы наши. Я не релятивист. Но наличие истины, преодолевающей культурные барьеры, кажется мне самым важным фактом человеческого существования. Этот факт является и одной из основ гражданского общества, ибо он обеспечил важнейшие условия его появления – развитие познания и отрицание абсолютизма. И в то же время я думаю, что проповедовать поверх культурных границ в большинстве случаев – совершенно бесполезное занятие.

Тем самым, в некоторой степени наша привязанность к гражданскому обществу имеет историцистское обоснова-

ние. Но не вполне. Ибо исторические обстоятельства могут устранить некоторых его соперников, но едва ли они определяют то, что останется (во всяком случае, не определяют этого во всех деталях). И тогда, в пределах оставшихся возможностей (которых мы пока еще не знаем) выбор остается за нами. К сожалению, возникший вместе с гражданским обществом кодекс познавательной деятельности, который заставляет отделять факты от ценностей, не позволяет отказаться от последовательного восхождения к основаниям и осуществить свободный выбор, не боясь заслужить обвинение в произволе. Но такова наша ситуация, и мы не можем из нее выскочить. Мой собственный выбор ясен, однако сама природа наших ценностей препятствует тому, чтобы я его обосновывал. Обоснование выбора требует, чтобы он соответствовал некоторой абсолютной картине мира. Но правила того общественного строя, который я выбираю, запрещают как раз такую абсолютизацию! В общем, наш выбор таков, что он не позволяет доказать его превосходство. И мы должны с этим жить. Перефразируя высказывание Канта, относящееся к области этики, можно сказать: мы не в силах преодолеть этого напряжения, но мы в состоянии понять, почему надо его терпеть. Не вините гонца за ною, которую он принес.

## Примечания

<sup>1</sup> Karl Popper, *The Open Society and its Enemies* (5th edn), Princeton, 1966. (В русском переводе: Поппер К. *Открытое общество и его враги*. – Т. 1, 2. – М., 1992.)



Библиотека Московской школы  
политических исследований

*Эрнест Геллнер*

Условия свободы

Гражданское общество  
и его исторические соперники

Корректор Л. Бусуек  
Компьютерная верстка О. Козак

Подписано в печать 26.07.2004  
Формат издания 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага офсетная. Гарнитура “Таймс”  
Усл. печ. л. 15.00. Тираж 1000. Заказ №

Московская школа политических исследований  
121854, ГСП-2, Москва, Большая Никитская ул., 44-2, комн. 22  
e-mail: [msps@co.ru](mailto:msps@co.ru)  
<http://www.msps.ru>

ЛР № 00972 от 14.02.2000