

## О понимании свободы. Перечитывая И.Берлина.

50 лет назад Исайя Берлин опубликовал свое знаменитое эссе о двух пониманиях свободы. С тех пор разделение свободы на «негативную» и «позитивную» («свободу от...» и «свободу для...») стало почти каноном или даже трюизмом для политико-философского дискурса. Но как всегда бывает с самоочевидными истинами - как раз очевидное в них перестает не только восприниматься как истинное, но перестает восприниматься вообще.

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

### 1.

Почти завершая свое эссе, И.Берлин писал: «Плюрализм, с вытекающей из него долей «негативной» свободы, представляется мне более верным и более гуманным идеалом, чем цели тех, кто ищет в авторитарных структурах идеал «позитивного» самоопределения классов, народов или человечества»<sup>1</sup>. Казалось бы - учитывая все биографические реалии - нам несомненно ясно, что это говорит британский интеллектуал, приверженец либерализма в духе Дж.Ст.Милля, современник глобальной пост-сталинской «оттепели». И даже почти что «предтеча» постмодернистов. Во всяком случае, нотки отказа от всякого *Grand Narrative* в этом кредо слышатся как будто весьма отчетливо.

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

Дело, конечно, отнюдь не в мнимой неполиткорректности противопоставления «цивилизации» - «варварству». Й.Шумпетер писал в 1942 г. еще понятия не имея ни о постмодернизме, ни о мультикультурализме - как и цитировавший его через 16 лет И.Берлин. Вопрос, требующий уточнения, таков: чего не умеет «варвар» - осознавать относительность своих убеждений или отстаивать их? «Варвар» - это «абсолютист» или «релятивист»? Тот, кто осознает относительность своих убеждений, но не умеет их твердо отстаивать? Или же тот, кто не осознает относительность своих убеждений, но умеет их твердо отстаивать?

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

Все эти вопросы задаются не для того, чтобы поставить под сомнение качество рефлексивной аналитики И.Берлина. Скорее речь идет о ее количестве: о том, что в ее истоках может обнаружиться не только персонаж, охарактеризованный выше, но и еще некто - думающий и говорящий не из парадигмы британской интеллектуальной культуры, а из парадигмы иной. Например - из культурной парадигмы русской интеллигенции,

<sup>1</sup> Исайя Берлин. Философия свободы. Европа. М., Новое литературное обозрение. 2001, с. 183.

<sup>2</sup> Там же, с.185.

первостатейным знатоком и неподражаемым исследователем которой являлся сам Исая Берлин.

Именно в этой парадигме плюрализм неизбежно стремится обернуться антиномичностью, и эта отнюдь не кантовская «оборачиваемость» противостоящих полюсов порождает всю ту «загадочность» русской души, которую впервые так убедительно исследовал Николай Бердяев<sup>3</sup>. И нет ли этой самой «оборачиваемости» в шумпетеровском мотто, ставшим кредо Исая Берлина? Попробуйте логически объяснить, почему из множества разных истин вы выбираете лишь одну? Не будет ли этот шаг отказом от «негативной» свободы в пользу ее ранее блестяще изобличенного самим же Берлиным «позитивного» самоопределения?

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

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

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

- Зачем же? - спросил я вдруг.

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

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

-Это игра слов.

- Варварская сбивчивость понятий, - говорил я, смеясь»<sup>4</sup>.

Вот преимущество «варвара» (а именно в таком качестве «варвара» с «Востока» позиционировал себя Герцен в диалоге с «цивилизованным» западным интеллектуалом) - иметь «сбивчивость понятий». Как бы смеясь, варвар сбивает с толку - заставляет усомниться в несомненном. Заподозрить в завершеном - возможность недосказанного. В приложении к самому И.Берлину - необходимость дополнить его феноменологию (в гегелевском смысле) свободы, реконструированную в качестве доминирующего западноевропейского политического дискурса, опытом античной Греции с одной стороны, и опытом России XIX в. - с другой.

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

## 2.

Для начала стоит отметить, что предлагаемые дополнения - вовсе не намек на гипотетическую «неполноту» эссе «Two concepts of Liberty». Как раз с точки зрения логической полноты в нем все в порядке. И стартовая точка анализа выбрана безупречно, и финал - середина XX века - лучше не придумаешь. В каком-то смысле И.Берлин попытался осуществить генерализацию опыта аналитики Т.Адорно, который вскрыл парадоксальную «диалектику» превращения «Просвещения» - в кромешную тьму Освенцима. То есть установить, в какой момент базовая ценность новоевропейской

<sup>3</sup> См. его эссе «Душа России» в: Николай Бердяев. Судьба России. М., 1990, сс. 8-34.

<sup>4</sup> Диалог Александра Герцена и Луи Блана как эпитафия к эссе «Герцен и Бакунин о свободе личности» - Исая Берлин. История свободы. Россия. М., Новое литературное обозрение. 2001, с. 85.

цивилизации - свобода, аутентично понимаемая как *отсутствие* насилия, незаметно сама становится *насилием* во имя неважно какого, но непременно тотализующего идеала.

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

Собственно поэтому И. Берлина и не мог заинтересовать опыт античных полисных «демократий». Ведь в отличие от Т. Гоббса, взявшего в качестве исходной точки политической философии самодостаточного индивида, Аристотель сформулировал всеобщую презумпцию античной философско-политической классики: «Человек есть существо политическое». Принудительная (встроенная в саму «человеческую природу») социальность человека избавляла любого античного политического мыслителя от необходимости логического обоснования самого факта «социальности». Человека до-общественного, т.е. до-политического согласно этой логике просто не может быть. А потому сам вопрос о том, как человеку совершить максимально эквивалентный обмен первичной «свободы» на гарантирующий ему безопасность социальный «порядок» принципиально не может быть задан. Его просто некому задавать.

Ситуация может быть интерпретирована в терминах марксова анализа как типичный пример классовой идеологии, блокирующей саму возможность постановки таких вопросов, которые противоречат классовому интересу. Например, как солидарная позиция античных мыслителей, репрезентирующих рабовладельческую общину *visa vi* массы рабов. Позиция, кстати, подкрепленная известным рассуждением Аристотеля о рабах «по природе».

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

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

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

Но ведь попперовский Платон как отец тоталитарных учений - это все равно не более чем карикатура на реального исторического Платона. И карикатура тем более прискорбная, что выполнена она интеллектуалом-виртуозом, прочитавшим и перечитавшим все известные платоновские тексты в подлиннике. Правда, у Поппера есть, если можно так выразиться, некоторое оправдание. Окарикатуренный Платон, Платон как почти современник, которого нужно во чтобы то ни стало разоблачить - это ведь не причуда мыслителя-отшельника. Поппер «осовременил» Платона отнюдь не потому, что на дух не переносил гегелевско-марксистский «историцизм». Просто он попытался создать собственную универсальную социологическую теорию, в рамках которой Платон неизбежно оказывался «здесь и сейчас». Поппер ведь действительно утверждал, что «греки начали величайшую революцию, которая, по-видимому, все еще находится в начальной стадии, а именно - в стадии перехода от закрытого общества к открытому»<sup>5</sup>.

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

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

Если для Платона и Аристотеля свобода в государстве изначально дана, то важно найти ответ на вопрос: зачем она дана? Ответы мыслителей разнятся, при чем таким образом, что образуют некую завершенность в «огосударственном» целеполагании свободы. Платон как холист видит цель государства в воплощении справедливости. А «справедливостью будет - и сделает справедливым государство - преданность своему делу у всех сословий - дельцов, помощников и стражей, при чем каждое из них будет выполнять то, что ему свойственно»<sup>7</sup>.

Аристотель же, как плюралист утверждает обратную платоновской телеологию государства. Не построение справедливого целого, не постоянный взнос каждого в непреходящую вечность совершенного (как подлинное Благо) государства, а создание такой общности, из которой каждый ее создающий непременно получит свою долю, часть - счастье. «Государство создается, - настаивает Аристотель, - не для того только, чтобы жить, но преимущественно для того, чтобы жить счастливо»<sup>8</sup>.

Государство свободных - это либо справедливое, либо счастливое государство. Почему же новоевропейские политические философы (Т. Гоббс - прежде всего) предпочли вернуться к исходному пункту своих античных предшественников и поставить под сомнение саму возможность соединения «свободы» и «государства»?

---

<sup>5</sup> Карл Поппер. Открытое общество и его враги. М., 1992, т.1, с.220.

<sup>6</sup> Напомню хрестоматийное: «Государство есть общение свободных людей» - Аристотель, Политика, 1279, 10-20.

<sup>7</sup> Платон, Государство, кн. IV, 434 с.

<sup>8</sup> Аристотель, Политика, 1280 а 30-35.

### 3.

Во имя логической точности и исторической справедливости следует, однако уточнить, что как раз Томас Гоббс не то что не ставил под сомнение такую возможность, но прямо настаивал на том, что «свобода» и «государство» - две вещи полностью совместные. Но при этом считал необходимым радикально отречься от наследия античных классиков - Аристотеля и Цицерона (как латинского эквивалента Платона) в особенности - именно в связи с тем, что они попытались классифицировать государственные формы по степени большей или меньшей свободы. В частности утверждать, что в демократиях люди более свободны, чем в монархиях<sup>9</sup>.

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

Кажется что, этот «кровавый навет» мог бы быть легко дезавуирован ссылкой на известную аристотелевскую классификацию правильных и неправильных государственных форм, в которой к числу последних Стагирит относил и «демократию». А среди правильных форм у Аристотеля царит то же равенство относительно свободы, что и у Гоббса, так что последняя одинакова и в монархии, и в аристократии, и в политике. Но дело в том, что в гоббсовской «гражданской философии» (т.е. - теории государства) сама возможность разделения государственных форм на правильные и неправильные принципиально исключена. Он ведь специально оговаривает, что «не следует думать, что правление имеет одну форму, когда оно нам нравится, и другую, когда оно нам не нравится или когда мы подвергаемся притеснению со стороны правителей»<sup>11</sup>.

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

Здесь опять мы можем ощутить реальную близость мысли Гоббса и Аристотеля, которая заключается в том, что *de facto* автор «Левиафана» следует логике своего античного антагониста. Суверен по сути одинаков в любой форме - монархической либо парламентской, и само предпочтение той или другой оказывается обусловленным лишь большей или меньшей степенью практичности - так сказать политического «удобства». Но есть один пункт, в котором Гоббс и Аристотель расходятся радикально. И это вопрос о том, возможно ли в государстве утратить свободу. Или - иначе: может ли власть/суверен оказаться *тираном*?

Аристотель, как известно, включал «тиранию» в свою классификацию государственных форм, а следовательно, предполагал, что государство как «общение свободных людей» не исчезает и там, где появляется фигура правителя, не ограниченного

---

<sup>9</sup> Ср.: «Свобода одинакова как в монархическом, так и в демократическом государстве» - Томас Гоббс. Сочинения в 2-х томах. М., Мысль, 1991, т.2, с.167.

<sup>10</sup> Там же, с. 168.

<sup>11</sup> Там же, с. 144.

в своем произволе. То есть где свобода одного потенциально становится несвободой (но, что важно - не «рабством»!) всех остальных.

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

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

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

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

Ограничивает ли свобода суверена свободу подданных? Вопрос может показаться странным настолько, что невольно хочется спросить иначе: а оставляет ли суверен своим подданным хоть какую-то свободу? И вопреки ожиданиям это будет совсем не риторический вопрос. Дело в том, что подданные в «политическом государстве» Гоббса пользуются свободой, практически не меньшей, чем сам суверен. Ибо эта свобода есть та самая «негативная» свобода, не обремененная никакими «позитивными» определениями, которую как самую суть либерализма выделил и бережно отстаивал Исайя Берлин. Ее формула проста: «Там, где суверен не предписал никаких правил, подданный свободен действовать или не действовать согласно своему собственному усмотрению»<sup>17</sup>.

Вот эта свобода, проистекающая из «умолчания закона», фактически уравнивает подданного с сувереном. И, в каком-то смысле, даже наделяет подданного большей свободой! Ведь действия суверена регулируются естественными законами и еще той целью, которая заложена в самой идее государства - обеспечение безопасности. Поэтому сфера «негативной» свободы суверена существенно сужается: в каждый момент выбор

---

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

<sup>13</sup> Там же, с.133.

<sup>14</sup> Там же, с.98. И.Берлин предпочитает у Гоббса формулу свободного человека: «Свободный человек - тот, кому ничто не препятствует делать желаемое» - Исайя Берлин. Философия свободы, с.127, прим.7.

<sup>15</sup> Томас Гоббс. Ук. соч., с. 137.

<sup>16</sup> Там же, с. 122.

<sup>17</sup> Там же, с.171.

того или иного действия определяется его большим или меньшим соответствием постоянно присутствующей цели.

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

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

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

#### 4.

Из этого изложения политической логики Гоббса можно сделать вывод, что для него подданный всегда - хотя и по-разному - свободен. Действуя в соответствии с законом, установленным сувереном, подданный хотя и принужден действовать определенным образом, однако не воспринимает это как принуждение в точном смысле слова. Ведь суверен - это *как бы* собственная воля подданного, а, следовательно, действовать под влиянием собственной воли и значит быть свободным. Эту свободу можно обозначить как собственно *политическую*, или, имея в виду ее источник - как свободу «опосредованную».

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

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

С другой стороны и суверен обладает правом на территории «умолчания закона», т.е. в частном пространстве подданного. И тут уже невозможен спор именно потому, что судебная инстанция не может действовать там, где нет регулирующего закона. Поэтому

---

<sup>18</sup> Там же. На этом принципе основываются все судебные иски в США, формулируемые как «Народ vs имярек».

«если суверен требует или берет что-нибудь на основании своей власти, то такие случаи не подлежат обжалованию. Ибо все, что суверен делает в силу своей власти, он делает в силу полномочий, данных ему каждым подданным, а, следовательно, тот, кто подает жалобу на своего суверена, подает жалобу на самого себя»<sup>19</sup>.

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

Довольно давно утвердилась привычка читать, так сказать, «уполовиненного» Гоббса - принимать во внимание лишь первые две части его «Левиафана», а часть III «О христианском государстве» и часть IV «О царстве тьмы» считать неким «довеском», простительным «пережитком» или «чужаком» первооснователя современной политической философии. Для этого подхода есть основания. В своем анализе человека и государства Гоббс предстает как аутентичный ученый, строящий всесторонне аргументированный и отчетливо «посюсторонний» дискурс. Но именно поэтому необходимо крайне внимательно отнестись к тем местам, где Гоббс вводит (при чем строго аналитически) фигуру Бога. А это - ключевые точки всей его конструкции.

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

Именно поэтому выстраивая тотальную логику своего «смертного бога»-Левиафана, Гоббс допускает (тут уместно было бы сказать - попускает) всего один, но абсолютно решающий «зазор». А именно, дистанцию между публичным и частным в вопросе об *исповедании* веры. Публично подданный обязан следовать государственно установленному культу, но наедине с собой он обязан только перед Богом. И это четко и недвусмысленно прописано Гоббсом: «Государственное поклонение является свободным в отношении государства в целом, но не отдельных лиц. Частное свободно лишь тогда, когда оно происходит втайне»<sup>20</sup>.

По весьма аргументированному мнению К.Шмитта именно тут Гоббс и закладывает, говоря языком русских сказок, «Кашееву смерть» своего «искусственного человека»-Левиафана. Подданный земного суверена всегда (хотя и тайно) абсолютно свободен в главном - в самоопределении себя по отношению к своему Творцу. Так «в политическую систему вводится оговорка относительно внутренней, частной свободы

---

<sup>19</sup> Там же. Похоже, что именно этот силлогизм вызвал у Б.Констана потребность заявить, что Гоббс - это «человек, остроумнейшим образом возведший деспотизм в систему» - Бенжамен Констан. Принципы политики, пригодные для всякого правления. - В: Классический французский либерализм. М.,РОССПЭН, 2000, с 31.

<sup>20</sup> Томас Гоббс. Ук. Соч., с.281.



совести и мысли. Она-то и стала зерном смерти, изнутри разъевшей грозного Левиафана и погубившей смертного Бога»<sup>21</sup>.

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

## 5.

После того главного, что сделал Гоббс, все остальное - по известному выражению А.Эйнштейна - детали. Ну, в самом деле, что принципиально нового мы можем найти в «Двух трактатах о правлении» Джона Локка или трактате «Об общественном договоре» Жан-Жака Руссо - составляющих, так сказать, «столп и утверждение истины» всего новоевропейского и североамериканского либерализма вплоть до сей минуты?

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

Руссо зашел с другой стороны - он сувереном сделал сам «народ». Но и тут принципиально новой логики не получилось<sup>24</sup>. А получилось именно то, на что не посягал сам Гоббс - действительно завершённый Левиафан, в котором истинно свободен не тот, кто следует своей воле, а тот, кто подчиняет ее решению большинства. Через большинство говорит «общая воля» суверена-народа (подобно тому, как у Гоббса через волю суверена выражал себя договорившийся о создании государства народ). И желать чего-либо вопреки ей, значит просто не понимать собственное желание. «Если бы мое частное мнение возобладало, - разъясняет Руссо, - то я сделал бы не то, чего хотел, вот тогда я не был бы свободен»<sup>25</sup>.

Если Руссо хотел создать вечно изумляющий парадокс, то он добился своей цели. Но если он хотел доказать, что общественная свобода состоит в том, чтобы действовать так, как предписывает большинство, то добился лишь того, что по сути открыл, по-видимому, бесконечный ряд примеров столь блистательно дезавуированной И.Берлиным

<sup>21</sup> Карл Шмитт. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. Смысл и фиаско одного политического символа. Спб., «Владимир Даль». 2006, с.191.

<sup>22</sup> Там же, с.190.

<sup>23</sup> Исая Берлин. Философия свободы, с.178, прим. 58.

<sup>24</sup> На практически полную зависимость Руссо от Гоббса указал еще Л.Альтюссер. См. об этом подробнее: Михаил Ямпольский. Физиология символического. Книга 1. Возвращение Левиафана. Политическая теология, репрезентация власти и конец Старого режима. М., Новое литературное обозрение. 2004, сс. 371-372.

<sup>25</sup> Жан Жак Руссо. Об общественном договоре. Трактаты. М., КАНОН-ПРЕСС-Ц. КУЧКОВО ПОЛЕ. 1998, с. 292.

«позитивной свободы». И можно предположить, что в этом ему отчасти помогли те самые Герцен с Бакуниным, эссе о которых он опубликовал еще за три года до “Two Concepts of Liberty”.

## 5.

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

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

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

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

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

Бакунин, однако, начинает свою полемику именно с этого пункта, очевидно усматривая тут возможность опровергнуть опорный тезис руссоистско-кантовской политической философии, так сказать, естественнонаучным, антропологическим аргументом. «Последним пределом, высшей целью всего человеческого развития, - утверждает он, - является *свобода*. Ж.Ж.Руссо и его ученики ошибались, ища ее в начале истории, когда человек, еще лишенный всякого самосознания и, следовательно,

неспособный заключить какой бы то ни было договор, находился под игмом той фатальной естественной жизни, которой подчиняются все животные...»<sup>26</sup>

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

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

Так свобода, добровольно уступленная каждым ради ее превращения в «свободу всех», становится злом. И тогда мы явно приходим к противоречию. Договорная теория исходит из презумпции, что общественное состояние лучше естественного, поскольку мир - лучше войны (всех против всех). Значит, говоря в относительных терминах, эта теория показывает, как из исходного «зла» - естественной свободы, получается «благо» - ее отрицание в государстве<sup>28</sup>. Но почему же тогда полученное через отрицание «благо» снова превращается во «зло» - в свободу вечно воюющих и уничтожающих человечность как таковую - государств?

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

Для Бакунина в этом нет ничего парадоксального, поскольку его ответ на основной вопрос политической философии таков: «Не существует добра вне свободы, а свобода является источником и абсолютным условием всякого добра, которое поистине достойно этого слова, ведь *добро есть не что иное, как свобода*»<sup>31</sup>.

Именно в этом радикальном тезисе можно почувствовать близость И.Берлина к Бакунину, поскольку именно здесь последний четко формулирует предостережение против смешения свободы «негативной» и «позитивной». «Может ли, - спрашивает Бакунин, - в свою очередь избыток добра или то, что обычно называется добром, породить зло? Да, когда добро выступает как деспотический, абсолютный закон, религиозный, доктринерски-философский, политический, юридический, социальный, - одним словом,

<sup>26</sup> М.А.Бакунин. Философия. Социология. Политика. М., Из-во «Правда», 1989, с. 87.

<sup>27</sup> Там же, с.88.

<sup>28</sup> Бакунин это формулирует прямо: «С точки зрения государства добро рождается не из свободы, а, наоборот, из отрицания свободы» - там же, с.98.

<sup>29</sup> Во всяком случае, именно так ее понимал И.Берлин: «Политическая теория - это ветвь моральной философии, начинающаяся с применения моральных категорий к политическим отношениям» - И.Берлин. Философия свободы, с.124

<sup>30</sup> М.А.Бакунин, Ук. соч., с.89.

<sup>31</sup> Там же, с.123.

когда, каким бы хорошим оно ни было или ни казалось, оно предписывается как отрицание свободы, а не является ее продуктом»<sup>32</sup>.

Но, только конечно - близость, а отнюдь не тождество<sup>33</sup>. Оставаясь либералом в самом лучшем смысле этого слова (т.е. тем, кто подвергает рефлексии, сомнению прежде всего свои собственные предпосылки), Исая Берлин никогда не присоединялся к той тотальной войне против Государства, которая была смыслом жизни Бакунина. Пожалуй, ему ближе был тот поздний Герцен, который незадолго до смерти в 1870 г. в письмах «К старому товарищу» предупреждал: «Нельзя людей освободить в наружной жизни больше, чем они освобождены внутри. Как ни странно, но опыт показывает, что народам легче выносить насильственное бремя рабства, чем дар излишней свободы»<sup>34</sup>.

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

---

<sup>32</sup> Там же.

<sup>33</sup> Сам Исая Берлин выделял в личности и наследии Бакунина весьма несимпатичную ему «ипостась», которую он замечательно метко обрисовал как «Ставрогина в обличье Рудина» - см.: Исая Берлин, История свободы, с. 126.

<sup>34</sup> А.И.Герцен. Сочинения в двух томах. М., Мысль, 1986, т.2, с.544.

<sup>35</sup> Исая Берлин. Философия свободы, с.177.