Г

От редакции. Книга В.К. Кантора "Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. К проблеме имперского сознания в России" (М.: РОССПЭН, 2008. 542 с.) вызвала большой интерес читателей. Мы публикуем три отзыва на эту книгу, в которых содержатся разные подходы к ее анализу и оценке.

Имперское сознание... после империи?

(размышления над книгой В.К. Кантора)

У этой книги, уверен, будут и благодарные читатели, и сердитые критики. Но вряд ли кто, не кривя душой, упрекнет ее в неясности или двусмысленности. Идеи зрели давно, были явлены и в прежних работах В.К. Кантора, но вот - пришло время - получили открытую, я бы сказал, обнаженную, форму.

Итак, проблема имперского сознания в России. В чем она? Актуальна ли для страны, вступившей, как многие считают, в пост-имперский фазис своей истории? Не есть ли обращение к ней лишь повод сквитать старые счеты?

Автор прямо заявляет, что берет слово в спорах о пути, вновь избираемом Россией. К этому слову - все историко-культурные экскурсы, составившие большую часть книги: будущее вырастает из прошлого, от понимания истории нашей страны зависит выбор, который надо делать уже сегодня, чтобы не было поздно завтра. Но Клио - дама своенравная и себе на уме. На двусмысленные расспросы она ответит молчанием или усмешкой. А если приступить к ней с одной только холодной логикой, осыплет градом противоречий. Конечно, нужна понятийная основа для реконструкции исторических событий. Но историческое вопрошание предполагает определенную ориентацию в ценностном пространстве. История вообще, а история культуры в особенности - арена конфликта между ценностями. Едва ли он выразим в одних только логических контроверзах. Не меньше, а то и больше, чем логика, его раскрывает сшибка интуиции, когда рациональное рассуждение - форма, лишь отчасти сдерживающая поток эмоций. Это прямо относится к книге В.К. Кантора - философа и писателя.

* * *

Вот схема противостояния, образующая и логический, и интуитивно-образный стержень его рассуждений об имперской идее.

Сон разума порождает чудовищ. Имперское сознание - *пробужденный разум,* одолевающий многоликого и разноименного монстра. Одно из имен в заглавии - *хаос.* Под ним - нечто абсолютно враждебное цивилизации, порядку, строю, закону. Варварство, бунт. Жестокое и беспощадное подавление личности. Ксенофобия, узколобый ("племенной") национализм (в пределе - нацизм).

Общество во власти монстра не имеет шансов в исторической перспективе. Против мощи чудовища - чудовищная мощь государства. Так возникает (на азиатском Востоке) государство-деспотия. Задача деспотии - сбить народы в единое стадо, "преодолеть их первобытную жестокость жестокостью деспотической" (с. 19). В деспотии подданные бесправны, но и деспот - раб своего же произвола.

С Александра Македонского, на исторической сцене - особый тип государства, *европейская* империя. Как Европа - мутация азиатской культуры, так европейская империя - мутация восточной деспотии. В ней единство людских масс достигается не произволом власти, а законом, подчиняющим себе и подданных, и государей. Разноплеменные и разноконфессиональные людские массы введены в правовое поле. Великий пример - Римская империя. Бессмертное наследие Рима - право, ограничивающее произвол и создающее условия для свободного развития индивида до суверенной личности. Оно и стало стержнем европейской цивилизации.

Все исторически существовавшие империи носили в себе элементы деспотии. Их судьбы определялись столкновениями "имперской идеи" с деспотическими и деструктивными (хаотическими) силами. Империя - *идея,* выстраданная культурной историей Европы. Даже веер идей: единство правовых и цивилизационных норм, принимаемых и соблюдаемых гражданами, превосходство имперских (наднациональных) интересов и ценностей над любыми частными в случаях, когда последние - в противоречии с первыми, и в то же время - самоценность свободной и активной личности, единство закона и свободы.

В отличие от деспотий, складывавшихся стихийно, идея империи - порождение европейского духа. Это план мира, в котором многообразие культур, религий, национальных и этнических образований, не исчезая, сплавляется в разумный человеческий Космос. План восходит к Платону и Аристотелю. Но античность не нашла универсальной духовной основы этой идеи. Ее дало христианство. "Именно христианство после падения Римской империи сыграло роль одного из создателей Европы как целостной идеи, именно оно хранило эту уникальную идею имперскости, идею единства человеческого рода" (с. 536).

Отметим эту мысль. Здесь характерно сочетание, через запятую, имперской идеи с идеей единения человечества. В конструкции В.К. Кантора они неразрывны: *всемирная империя без христианской идеи* - это военное, политическое и экономическое господство имперской нации над миром, вселенская Золотая Орда; *христианство без имперскости* - религиозная мечта о Царстве Божием по ту сторону земного бытия. Лишь совместно эти идеи образуют концептуальный каркас "европеизма". Он-то и был импортирован в Россию Петром Великим, лег в основу его плана возвращения страны в Европу, от которой она была отделена татаро-монгольским нашествием, а затем национализмом Московской Руси. Для выполнения такого плана были нужны соразмерные усилия государства и церкви. Но православная церковь не стала вровень с имперским "замахом России", не нашла в себе сил ни в деле просвещения, ни в замирении внутреннего раскола, "поневоле вынуждая государство к жестоким решениям" (с. 184).

Петр мог *подчинить* церковь империи. Но, конечно, он не мог *заменить* империей церковь. Его реформы не решили проблему бытия церкви в Империи. Противоречие было загнано как некая болезнь внутрь организма (см. с. 186). Оно и привело со временем к гибели империи, оказавшейся в критический период своей истории с надтреснутой духовной основой. Но это крушение империи оказалось смертельным испытанием и для православия. "Беда православия в том, что оно в силу трагических перипетий истории потеряло свое имперское и наднациональное начало, осталось

племенной религией, а потому оказалось беззащитным перед новыми наднациональными идеологиями" (с. 194).

Когда совершился антиимперский поворот Николая I, направивший российскую государственность в националистическое русло и обозначивший рубежи противостояния России с Европой, церковь поддержала этот курс на обособленность, заведший империю в тупик. "Можно сказать даже, что именно национализм православия <...> в конечном счете подорвал империю" (с. 191). В итоге крушение империи случилось на фоне общего падения христианской веры.

Символом Российской империи был (и еще остается - хотя бы в исторической памяти) Санкт-Петербург - город, выдвинутый на западный рубеж страны не только как мост, по которому в Россию должна была вслед за европейской цивилизацией прийти европейская культура, но и как новый центр Европы, город, делающий Россию наследницей Римской империи. По обе стороны моста - великие миры: Европа до Атлантики, Россия до Тихого океана. Символ национального русского царства - первопрестольная Москва, столица евро-азиатской деспотии, наследующей Золотой Орде и пришедшей к началу царствования Петра к почти полному "бунташному" развалу. Между этими символами - напряжение истории Российской империи.

Преобразование провинциальной Московской Руси в великую европейскую державу - путь от ксенофобии к всемирности, от националистической патетики к правосознанию и развитию личностного начала, от харизматического всевластия к юридическому регламенту, охватывающему все стороны общественной жизни. Он был прерван контрреформой, восстановившей деспотическую идею национального государства, умещенную в уваровскую формулу "православие, самодержавие, народность". Итоги были плачевными. "Европейскость сделала Россию победоносной (от войны со шведами до войны с Наполеоном), национализм привел к поражению в Крымской войне" (с. 107). Позже он и стал одной из главных причин крушения империи, на руинах которой на семь десятилетий устроился ее большевистский муляж.

Российская империя не удержалась в общественном сознании как *идея,* связующая с европейскими культурными ценностями. Со временем от нее осталась лишь скорлупа, втянувшая в себя *антиимперское* содержание. Империя неуклонно деградировала в деспотию. "Вся трагедия русской истории заключалась в том, что за века развития не выработался регулятор, отличающий *произвол* от *свободы* личности, которая ставит своим пределом свободу другого лица, другого человека" (с. 476). Это общая черта деспотии: она пытается смирить хаос уздой власти, но подавляет не столько дикость и варварство, сколько свободную инициативу граждан, их духовную самостоятельность. И потому происходит ее монструозное *сращивание* с *хаосом.* Здесь корни извечного российского парадокса: любовная тяга к "сильной руке" вместе с неотступным желанием отрубить эту руку топором бунта.

Как "пышный и горделивый" Санкт-Петербург воздвигся "из тьмы лесов, из топи блат", так здание империи построилось на болоте российского хаоса. Строители насаждали цивилизацию "сверху", волевым усилием власти, не имевшей достаточной социальной опоры. Она была отчасти создана из служилого и быстро просвещавшегося (европеизировавшегося) русского дворянства. Но этот класс, получивший привилегии личной свободы и человеческого достоинства, обладал единственно возможной тогда в России собственностью - землей и закрепощенным крестьянством. В этом корень российской трагедии: условием необходимой для осуществления имперской идеи личной (правовой) свободы меньшинства стали рабство и бесправие большинства.

Имперская идея требовала отмены того, что в России было экономической и политической основой самодержавия. Самодержавие не вынесло напряжения этого противоречия, а потому отошло от имперского замысла. Поэтому у него не оставалось выбора: самовластье оформилось в деспотию. Эта эволюция преломилась в истории российской мысли.

. Империя - гнет, усмиряющий хаос. Высвобождение хаоса - вольница, "пугачевщина", бессмысленный и беспощадный бунт. Устрашенный русским бунтом, с одной стороны, европейскими революциями, с другой, дворянский вольнодумец Радищев склонялся к тому, чтобы вернуть Россию из Петербурга в Москву, из Европы в Святую Русь, к идеалам органического единства добродетельных властителей с послушным народом. Обличение дворянских злодеяний и сочувствие "страданиям человечества" выразилось в осуждении Петербургской империи. Рабство отвратительно, причина рабства в имперском гнете, но свергнуть гнет - значит высвободить еще более отвратительный хаос. Иной выбор - отправиться в раздумчивое и покаянное путешествие: из петербургского ада в московскую аркадию, от мерзостей корыстного властолюбия к моральному очищению. Моралистическая критика Радищева обратилась не на одну только имперскую идею, но на идеи европейской цивилизации вообще, в том числе на претензии европейского рационализма. Если доводы *пробужденного разума* - за империю, а империя - это зло, то надо свернуть с заводящей в тупик рационалистической магистрали на спасительную тропу русской сентиментальной *своеобычности.* Сарказм истории: "радищевские испуги сбылись" (с. 129), пришел час - империя рухнула, но уступив свое место не царству добродетели, а тоталитарной деспотии.

Противоположное направление - вслед за Петром, из Москвы в Петербург - путь А.С. Пушкина. "Умнейший муж России" всем своим творчеством утверждал: Россия - великая европейская держава, устремленная в будущее, основы которого необходимо заложить в настоящем - в неустанной борьбе с хаосом. "Любовь к родному пепелищу, любовь к отеческим гробам" неотделима от признания и личного участия в исторической миссии страны, от "самостоянья человека", развития личности, свободной в своем служении России, соединяющей "всяк сущий в ней язык". Опасность, предвиденная Пушкиным, в том, что Государство Российское опустится до деспотического самовластья, станет оковами для самодеятельного индивида. Тогда неизбежен и крах этого государства.

Русская мысль колебалась. Какой маршрут избрать: "из Москвы в Петербург" или "из Петербурга в Москву"? Политики, литераторы, философы спорили, предупреждая о реальных или мнимых опасностях, создавая утопии, вселяя или развенчивая надежды. Тютчев, как и Пушкин, видя историческую ограниченность государственного национализма, возлагал надежду на христианско-имперский путь России, которым она могла бы выйти в лидеры мировой цивилизации. Но антиимперский выбор Николая I поверг поэта в отчаяние, очевидное в стихах и статьях последних лет его жизни. В историософской концепции К.Д. Кавелина развитие личности связывалось с имперской культурной и социальной миссией. Но эта связь не вышла за порог мечтаний: "мужицкая самодеятельность" была невозможной из-за низкого правового и культурного уровня большинства населения, царизм не решился на значимое ограничение своего всесилия, "третьего сословия" почти не было, радикальная часть "просвещенной публики", деградируя духовно, скатывалась до авантюрного революционаризма, низводящего идеалы свободы до отказа от нравственных ограничений и вседозволенности, хотя и под маской популистской демагогии. Либерализм в николаевской России мог существовать лишь как внутреннее убеждение, но не как активная общественно-значимая или политическая позиция; кому-то, как петербургскому профессору А.В. Никитенко, удавалось стоически хранить это убеждение, но таких было немного.

Надежды, связанные с реформами Александра II, были разрушены жесткой конфронтацией русского радикализма и имперской власти. Радикалы перешли к террору, не столько надеясь вынудить власть к срочным социальным и политическим переменам, сколько пытаясь развязать *гражданскую войну,* поджечь *бунт,* не опасаясь наступления *хаоса,* разрушения хрупких основ цивилизации, попрания всех правовых и моральных основ и ограничений, а порой даже приветствуя этот культурный катаклизм. На радикальный нигилизм, на убийство императора, бюрократия ответила отрицанием принципов, на которых стоит имперская идея, - наднационально-

сти имперских целей и интересов, свободы личностного развития, расширения правового поля. Крайности сошлись: атакованная с двух противоположных сторон, российская империя была обречена, и не нашлось сил, способных предотвратить ее гибель.

Русская общественно-политическая мысль не отыскала выхода из создавшегося тупика. Одни, как М.Н. Катков, качнулись к "охранительству", полагая, что самодержавие в союзе с русским национализмом - последний надежный оплот российской государственности. Другие, как Л.Н. Толстой, напротив, развернули критику основ этой государственности, объявив ее болезненной опухолью на здоровом теле народа, чья "первозданная" патриархальная духовность полагалась более высокой и чистой, нежели идеи европейской цивилизованности.

Третьи, и первый среди них Ф.М. Достоевский, отводили православию роль духовного основания государства, а носителем подлинного православия полагали русского крестьянина, мужика. Идея православия приравнивалась идее русской национальности (якобы понятной мужику, но непонятной "образованному барину"). В своей публицистике Достоевский приходит к ценностям и идеям "народной империи" - прямому единению народа и царя. Это была, замечает В.К. Кантор, разновидность славянофильской утопии или "ересь утопизма", по выражению С.Л. Франка.

Владимир Соловьев акцентировал теократические мотивы в "имперской идее". "Русский Сизиф", как называет философа В.К. Кантор, вдохновлялся утопическим проектом всемирной монархии, образованной единением христианской теократии ("вселенской христианской церкви") и власти императора. Важнейшим моментом этого проекта была идея необходимости "национального самоотречения" России во имя интеграции человечества в великой христианской всемирной империи. Эта утопия не оказала на общественную жизнь практически никакого влияния, а сам Соловьев к концу жизни проникся эсхатологическими настроениями.

Одной из важнейших причин краха Российской империи явилось разрушение типа личности, который является краеугольным камнем не только имперского начала, но всякого духовного развития народа. "Личность, сознающая сама по себе свое бесконечное, безусловное достоинство" (К.Д. Кавелин) уступила место личности, укрывающейся от бесчисленных напастей и угроз в "соборности". "А общество, где личность не сформировалась, есть соединение людей, не способных каждый сам по себе нести за себя всю полноту ответственности, а потому деструктурирующих социум, превращающих его в некий социокультурный хаос" (с. 446). Вот почему империя падает до деспотии: "Деструкция личности ведет к деструкции общества, которое способно держаться лишь жесточайшим насилием и принуждением, если отсутствует самодеятельный индивид" (с. 453). В России конца XIX в. "самостоянье человека" утверждалось как *противостоянье* власти ценой самопожертвования. Такой тип личностного поведения обладал сильнейшим воздействием на общество, однако его внутренняя логика вела к парадоксу. Носителями этого типа стала русская революционная интеллигенция, для которой утверждение личностного принципа обернулось его отрицанием: быть личностью - значило отказаться от себя ради "служения народу". "Интеллигентский псведорелигиозный атеизм, эмпирическое антиличностное православие, терпевший исторический крах царизм, нигилизм по отношению к несшей идею свободы великой русской литературе - все это помножилось на антиличностно понятый марксизм и подъем общинных народных масс" (с. 474). Это вело к революции, в ходе и результате которой возникла новая организация страны: *массы - партия - вождь*. Отсюда - как неизбежное следствие - "культ личности", знаменующий конец личностного начала в развитии страны. "Так была сотворена российская катастрофа" (с. 475).

* * *

Какой же урок извлечь из истории возникновения, расцвета и гибели Российской империи - истории, как она предстает в реконструкции В.К. Кантора? Повторю: эта

реконструкция - плод не только и не столько собственно исторических или историко-культурных исследований (хотя содержит множество ссылок на работы выдающихся русских и зарубежных историков), она выражает собой философскую (отчасти историософскую) позицию автора, его систему ценностных ориентации, ярко подсвеченную эмоциями. Поэтому речь не об "информации к размышлению", не о принятии или критике самой реконструкции, а скорее об участии в живой и небеспристрастной дискуссии о будущем нашей страны.

Россия вновь стоит перед выбором. При всей шаткости аналогий он схож с тем, какой приходилось делать Петру. Быть ли ей державой мирового масштаба? Или размазаться по гигантскому и полупустому пространству аморфным образованием, обреченным на схождение с исторической авансцены? Вопрос, явно выводящий за рамки академической полемики. Вопрос, касающийся до сердца.

Само слово "империя" вызывает страсти. Кому-то в нем чудится призыв вернуться в прошлое, восстановить развалившийся колосс (а развал объяснить "предательством" внутренних и кознями внешних врагов), вернуть ему силу, некогда заставлявшую "косясь, оборачиваться и давать дорогу другие народы и государства". Одни встречают этот призыв с восторгом, другие с ужасом, третьи со скептической ухмылкой. Но и те, и другие, и третьи видят в империи лишь ее формальную оболочку, но не "имперскую идею".

Иногда эту оболочку пытаются наполнить чем-то сподручным. Выпячиваются и раздуваются вторичные смыслы государственного устройства, вроде "вертикали власти". Но оставшись только с ними, идея опошляется, теряет масштаб великого проекта, требующего наднациональности государственных целей, "всемирности" духа, прав и свободы личности. Разрозненность основ или, того хуже, суррогатная их подмена превращают имперскую идею в камуфляж деспотии.

Не это ли происходит в реальности? Центробежные силы, развалившие СССР, сохраняют свой разрушительный потенциал. Не грозит ли России новый, возможно, последний распад? Опасность признают и с ней считаются даже те, кто стоит на диаметрально противоположных, политических или идеологических позициях. И впрямь, как недооценивать последствия *пост-имперского хаоса* на территории государства, обладающего ядерным оружием? Не говоря уже о других, не менее грозных (например, об экономическом коллапсе, неизбежном при стихийном разрыве основных государственных регуляций в стране с только возникающим и часто уродливым рынком)? Для предотвращения хаоса и погашения центробежных импульсов, казалось бы, пригодны все средства: от вооруженного подавления агрессивного сепаратизма до дискредитации и уничтожения политической оппозиции, от подавляющего господства в информационном пространстве до фактической ликвидации разделения властей. Но не вымащивается ли и на сей раз благими пожеланиями дорога в преисподнюю?

Имперская *фразеология* или имперская *идея!* Как это часто бывает, словеса гасят идею, низводят ее до демагогии, возбуждающей травмированное унижениями и разочарованиями первого постсоветского десятилетия массовое сознание. Разумеется, националистическая истерия обессмысливает само имя "Россия": фашиствующие молодчики, горланящие "Россия для русских!", вольны считать себя "империалистами", но они, конечно, враги Российской империи, ее потенциальные могильщики. Но главная беда не в них, а в тех 55% населения России, которые, по данным Центра Левады, поддерживают этот лозунг. Если допустить, что нерусское население вряд ли входит в это число, то выходит, что подавляющее большинство "имперской нации" - против Российской империи. С другой стороны, когда пару лет назад живо обсуждалась идея "либеральной империи", она подверглась жесткой критике опять-таки с разных сторон: одним была отвратительна мысль о возрождении *империи,* другие оплевывали *либерализм,* уже тесно ассоциированный с жестоким равнодушием обанкротившегося государства по отношению к неимущим и обездоленным гражданам.

Например, Е.Т. Гайдар критикует имперскую идею (или "пост-имперский синдром") за ее "недемократичность", за популизм, за эксплуатацию ностальгии по былому державному величию без учета исторического опыта ("в подавляющем большинстве случаев реставрация империй в силу фундаментальных обстоятельств, обусловленных долгосрочными тенденциями социально-экономического развития, невозможна"[1], а также опасностей, возникающих тогда, когда эту идею ставят ориентиром внутренней и внешней политики государства ("пытаться вновь сделать Россию империей - значит поставить под вопрос само ее существование"[2]); здесь, по его мнению, уместны аналогии с Веймарской республикой, крах которой привел к образованию фашистского Третьего Рейха, а затем и к II мировой войне[3]. В.К. Кантор возражает: нельзя равнять имперскую идею с ее националистической и ксенофобской карикатурой. "Под видом имперских амбиций на самом деле продолжают бушевать националистические амбиции, которые так и не были преодолены за все время, начиная с Петра Великого" (с. 508). Действительно, похоже, что Е.Т. Гайдар спорит не с имперской идеей, а с массовым стереотипом (отождествляющим имперскость и государственное величие, свойственное и деспотиям), вокруг которого описывают сложные эволюции очень разные "империалисты" (от интеллектуалов А. Проханова или А. Дугина до "отмороженных" нацистов), но это спор, не имеющий разумной перспективы.

Характерно, что, отстаивая свою позицию, В.К. Кантор вынужден напоминать оппонентам, что культурно-цивилизационную идею империи нельзя "опровергнуть" обличениями пороков Запада, откуда она пришла в русскую историю, что "европеизм" есть *идеал,* которому реальная Европа и сама никогда вполне не соответствовала, что именно христианство исторически послужило духовной основой этой идеи, хотя различные христианские конфессии (православие в том числе) многократно от нее отступали и отрекались. Тем не менее, настаивает автор, ни имперская идея, ни Христово учение, ни права и свободы личности - не элементы утопической конструкции. *Это многовековая историческая реальность.* Опасность как раз в том, что ее трезвая оценка (не упускающая ни изъянов, ни сбоев) может сменяться (к чему и звали радикалы на разных этапах российской истории) утопическими прожектами, для осуществления каковых и по сей день предлагается платить кровавую цену. И тогда имперская идея рушится, а вместе с нею - и надежда на достойное будущее России.

Но уже сама необходимость постоянных напоминаний подсказывает, что дело не за артикуляцией основных тезисов, которые, повторю, сформулированы автором с почти вызывающей простотой. Что-то стоит за неготовностью услышать и нежеланием принять эти тезисы, и уж точно не дефицит внимания или сосредоточенности ума.

Конечно, это "что-то" всякий раз иное, и вскрывать причины этой "разности" значило бы ввязаться в слишком обширную, а потому и невозможную здесь полемику. Буду говорить только от первого лица. Понимая аргументацию автора и симпатизируя ей, я не могу уйти от сомнений относительно ее применения - не в очерках о российской истории (в конце концов, это право автора - использовать ту или иную схему исторической или даже историософской реконструкции), но в попытках определения российского будущего. Больше того, думаю, что подобные сомнения не чужды и самому автору.

Вот он пишет: «Нельзя строить империю вообще, провозглашать имперскую идею вообще (тем более с опорой на православие, как сугубо национальную конфессию), нужна система ценностей, идея наднационального общего блага ("общество открытых возможностей"), которые охватывали бы все население разных нацио-

---

[1] *Гайдар Е.Т.* "Веймарский синдром" // Коммерсант, 2006, № 20.

[2] *Гайдар Е.Т.* Гибель империи. Уроки для Современной России. М., 2006. С. 17.

[3] Об уместности и правомерности этой аналогии см.: *Люкс Л.* "Веймарская Россия?" - заметки об одном спорном понятии // Вопросы философии. 2008. № 2. С. 16-28.

нальностей» (с. 508-509). Да, тысячу раз да, нужна такая система ценностей, нужна такая идея! Но где их взять? Пытаясь ответить, В.К. Кантор ссылается на опыт США, в котором был найден "имперский код", то есть решена проблема внутренних взаимоотношений разных этносов тем, что им была предложена "идея американизма" как наднациональная идея. Но применим ли этот или похожий на него опыт в России? Сам автор констатирует, что "смесь национализма и имперскости по сути дела разрушила самосознание [великорусского] народа, выбив смысловую опору его геополитического бытия" (с. 508). Если в этом действительно "суть дела", то чего стоят надежды на восстановление этой смысловой опоры и самосознания? Что такое "общество открытых возможностей" в современной России? Открытых - достойной жизни или прозябанию в нищете? Ксенофобия произрастает на почве массовой обездоленности, ибо беды "наших" легче всего объяснить злобными происками или непомерными притязаниями "чужих".

Новый (очередной) выплеск национализма в России, как это бывало и раньше, обусловлен въевшимся в сознание (и самосознание) почти всех населяющих ее этносов (а не только великорусского народа) чувством непреходящего неблагополучия. Политические, экономические, военные кризисы регулярно сотрясают все устои, в том числе нравственные и религиозные. Можно ли в этой исторической ситуации надеяться на возобладание некой наднациональной идеи "всеобщего блага", если не только всеобщего, но и частного блага не видели и не видят сменяющие друг друга поколения? Нет удивительного в том, что на этом фоне имперская идея с ее "всемерностью и всемирностью" выглядит призраком, зато идея "мононационального великодержавия" наполняется живым и привлекательным для многих смыслом. Я согласен: это грозит тем, что страна может стать на путь "ханства-деспотии", что обычно заканчивается разрушением до основания. Но как отвести угрозу? Боюсь, что "имперская идея" в том ее смысле, который дорог автору книги, в сегодняшней России бессильна.

В то же время ее примитивные заменители очень даже способны воздействовать на умы и чувства наших современников. Например, "имперские амбиции" нынешней, "встающей с колен" России и необходимость борьбы с ними - козырная карта всех антироссийских движений на постсоветском пространстве. И в той игре, в какой выкладываются эти козыри, нет и намека на великую цивилизаторскую миссию Россию. Напротив, подчеркиваются печальные признаки громадной культурной катастрофы, которую претерпела имперская нация: падение нравов, беспредельная чиновничья коррупция, продажный суд, нечеловеческие масштабы пьянства, наркомания, уголовщина снизу доверху, цинизм и ложь как норма повседневности...

В свое время христианство удержало от разложения Древний Рим. Тогда это была молодая, питаемая горячей и искренней верой религия. Способно ли нынешнее, изрядно одряхлевшее и отягощенное грузом исторических поражений и ложных компромиссов, христианство исполнить подобную роль в России? О роли православия, сделавшегося "племенной религией" и фактически отринувшего свою всемирность, автором сказано немало горьких слов. Но разве какая-то иная конфессия имеет сколько-нибудь реальные шансы стать духовным лидером страны? Религиозность россиян вообще проблематична, об этом свидетельствуют результаты социологических исследований, и к православию это относится едва ли не в первую очередь.

Нельзя же без конца сетовать на то, что Христово учение все еще не понято и не принято самим же христианским миром. Даже если это правда, на ней не основать проект, осуществлению которого история не оставила много времени - а нужно действовать решительно. Где же и у кого в России заметна эта решимость?

А если не религиозная, то какая иная идейно-духовная основа могла бы сплотить население России вокруг нового имперского проекта? Неужто подновленный либерализм? Сомневаюсь. С какими словами он мог бы обратиться к массам? Рассуждения о "правах человека" сейчас скептически воспринимаются (и еще долго будут так

восприниматься) явным большинством. Причины скепсиса различны, как различны экономические интересы, духовные запросы и представления о значимости тех или иных прав у рабочих и крестьян, чиновников и военных, буржуазии, студентов, служилой и творческой интеллигенции. Но не эти различия сейчас важны, потому что до сих пор нечего возразить скорбному признанию поэта:

Я устал от двадцатого века,
От его окровавленных рек,
И не надо мне прав человека -
Я давно уже не человек.

В этих строках Владимира Соколова главное слово - об усталости. Вынесенная кровавыми потоками к началу третьего тысячелетия, она обессилила сознание людей, связала волю к свободной активности, обратила в погремушку идею "всемирности" и "наднационального единства". Именно усталость духа - первая основа культурного кризиса нашей эпохи. Для его преодоления надобно великое пробуждение. Что-то подобное тому, какое произошло двадцать веков назад. Но кто укажет на признаки этого пробуждения в сегодняшней России?

Имперский замысел требует политической воли. Не той механической, с какой ОМОН разгоняет оппозиционные митинги, якобы грозящие Государству Российскому "оранжевой смутой". А честной, мужественной и терпеливой воли, какая нужна для восстановления у граждан веры в закон, охраняющий право и порядок - прежде всего от тех, кто сделал из закона флюгер, а из правопорядка ширму, за которой воровской беспредел. Но ее-то и не видно у правящей элиты, как, впрочем, и у населения страны.

Что до развития свободной личности... В.К. Кантор сочувственно цитирует Г.П. Федотова: "Порыв личности к свету, к солнцу, к свободе неизбежно создает надрыв, если не разрыв ее связей со средой, с материнским лоном народа"[4]. "И на это необходимо идти, если данная культура хочет обрести самостоятельное движение", - добавляет автор (с. 478). Воплощением и ориентиром этого движения является *русский европеизм*. Пусть так, не стану оспаривать этого утверждения. Хотя и предвижу, что именно оно, скорее всего, и вызовет самые ожесточенные нападки. Но сам же автор замечает (и с этим нельзя не согласиться), что в XIX в. "речь в России ... могла идти о медленном процессе *выработки личности*. Историческом процессе, который занимает не одну сотню лет" (с. 470). Больше сотни лет уже прошло с того времени, о каком говорит автор. Можно ли сказать, что процесс набрал ускорение, и теперь дело пойдет шибче? Ссылаясь на пример личности и творчества В.С. Высоцкого, автор замечает: "Можно сказать, что путь развития человечества, который, по Гегелю, определяется свободой индивида, сегодня в России возможен. А это и есть тот шанс, который нам ныне предоставлен историей" (с. 480). Что это, констатация факта или благое пожелание? Скорее, как слышится мне, автор здесь доказывает "от противного": если шанс не будет реализован, России грозит новое "вторжение варварства" и новый "котлован", в который может обрушиться все человечество. Значит, иного пути, как свободное развитие личности, у современной России просто нет. А чтобы пройти этот путь, нужны столетия. Но их-то как раз и нет в запасе у России, принужденной жить и действовать в условиях жесточайшего исторического цейтнота.

И все же, какой смысл вкладывают сегодняшние россияне в понятие "свободной личности"? Таких смыслов множество, и вряд ли кто смог бы свести их в одну формулу, скажем, удовлетворяющую либеральным воззрениям. Можно удариться в спор о том, какой из них лучше или вернее других. Но нельзя этот спор положить в

---

[4] *Федотов Г.П.* Создание элиты // *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России. Т. 2. С. 214.

основу имперского замысла, требующего "синергийного" действия. Значит, для осуществления этого замысла потребовалось бы властное подавление одних "свободных личностей" другими, поскольку всеобщей духовной основы, на которой могло бы состояться их согласие, нет и не предвидится. Хороша была бы свободная личность, развивающаяся под диктат "апостолов свободы"!

Не случайно в современных дискуссиях вокруг выбора пути российского государства все громче голоса теоретиков, в целом разделяющих либеральные идеи, но так разбавляющих их оговорками об особенностях "русской цивилизации", что от европеизма-то и остается самая малость, совсем не достаточная, чтобы служить ориентиром порыва личности "к свету и свободе". И снова извечный вопрос: что же первично, свободная личность как условие торжества законности в имперском проекте или же имперские институты как условие свободного саморазвития законопослушного гражданина? Только, ради бога, не называйте этот вопрос реликтом схоластики, не отделывайтесь глубокомысленным "и то, и другое, ибо они суть одно и то же", ибо надо *строить империю,* а не *теорию империи,* а значит, надо опереться в строительных операциях на что-то реально существующее и прочное. И какова же эта опора? Нет институтов и нет свободной личности (ладно, отдадим дань политкорректное™: *почти* нет или нет в таком *масштабе,* какой надобен, чтобы строительство не кончилось пшиком), так что же, прикажете ждать столетиями, пока образуются?

В ситуации, когда нет и видимости убедительных ответов на вопрос о том, что же могла бы представлять собою реальная имперская Россия в ближайшем будущем, сегодняшний призыв к имперскому выбору непременно подвергнется очень разным, в том числе и совсем не совпадающим с замыслом автора, интерпретациям. Ни имперская нация, ни национальные меньшинства в нынешней России не сознают и не признают привлекательности этого выбора. В этом призыве слышат то, что хотят и могут услышать россияне, чей слух и память травмированы ударами прошлого. И потому словом "империя" так часто и, надо признать, не без успеха жонглируют трюкачи всяких мастей, вводя его в подходящие их целям контексты и применяя для возбуждения страстей, в мутной воде каковых ловят соответствующую рыбку.

Но В.К. Кантор подчеркивает: имперский замысел для России - прежде всего социально-культурный проект "русского европеизма" как единственной альтернативы российскому, а значит, мировому катаклизму (см. с. 493). *Социально-культурный проект* - это необходимо услышать, - а не программа государственного строительства в условиях, когда российское общество не решило для себя важнейшие вопросы, без которых такое строительство стало бы новой Вавилонской башней. И этот проект требует стоического характера от его добровольных и сознательных участников (см. с. 492). По сути, речь идет о необходимости духовного подвига нации, претендующей на великую роль *имперского народа.* Нет ли здесь сходства с мечтой Владимира Соловьева, но без теократических ее мотивов? Не выходит ли так, что христианская идея вновь призывается на службу имперскому замыслу - как раз в то время, когда реальное православие еще в большей степени, нежели на рубеже XIX-XX вв., утратило энергию, необходимую для имперского служения? Своевременен ли призыв к подвигу, обращенный к бесконечно уставшему от потрясений и неурядиц народу?

Ответ на эти лавиной нарастающие вопросы может дать только история. Свою же задачу философ выполнил уже тем, что не убоялся вызвать эту лавину. Оценим же по достоинству его труд.

В.Н. Порус

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

№ 9 НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ ИЗДАЕТСЯ С ИЮЛЯ 1947 ГОДА ВЫХОДИТ ЕЖЕМЕСЯЧНО 2008

МОСКВА *Журнал издается под руководством Президиума Российской академии наук* "НАУКА"

СОДЕРЖАНИЕ

Обсуждение книги "Русская философия: энциклопедия". Участвуют: В.А. Лекторский, М.А. Маслин, Ф. Лесур, Л.В. Скворцов, Н.В. Котрелев, В.К. Кантор, И.К. Пантин, А.П. Поляков, К.М. Долгов, Г.Г. Майоров, А.К. Воскресенский, М.Н. Громов, А.Н. Николюкин, С.С. Хоружий, Н.В. Мотрошилова, В.В. Миронов 3

Философия и наука

С.Ф. Нагуманова - Аргумент знания в дискуссиях о природе сознания 40

А.В. Родин - Рациональность и релятивизм 55

В.И. Красиков - Русская философия на рынке книгоиздания англоязычного мира (по данным Интернет-ресурсов) 77

Философия России второй половины XX века

Л.А. Гоготишвили - Библер, Бахтин и проблема автора 85

Ань Цинянь - Взгляд китайского ученого на советскую философию 111

В.Н. Порус - Имперское сознание... после империи? (размышления над книгой В.К. Кантора) 125

В.А. Сендеров - Русская империя против русского национализма 135

А.В. Прокофьев - О новой книге В.К. Кантора 140

© Российская академия наук Президиум, 2008 г.

Борьба за Карла Шмитта. О рецепции и актуальности понятия политического*

А. В. МИХАЙЛОВСКИЙ

1.

Немецкий теоретик права Карл Шмитт (1888-1985) - один из крупнейших консервативных умов прошлого столетия, чьи идеи не только не потеряли своей актуальности, но, наоборот, вызывают все больший интерес у тех, кто пытается осмыслить политическую ситуацию современности.

Причиной тому прежде всего сам характер этой подлинно консервативной мысли, которая стремится не столько удержать и сохранить отживающие формы, сколько, по удачному выражению Эрнста Юнгера, "найти и вернуть то, что всегда лежало и будет лежать в основе всякого жизнеспособного порядка"[1]. Но "консервативный мыслитель" в Германии XX в. означает не просто принадлежность к определенному мировоззрению; для большинства тех, к кому применимо это имя, оно стало судьбой. В 1920-е гг. - отстаивание консервативно-революционных позиций, после 1933 г. - временное сближение или размежевание с национал-социалистами, после 1945 г. - неприятие демократизации и американизации немецкого общества и продолжение борьбы за "другую Германию" и "другую Европу" в пространстве "эзотерической коммуникации"[2]. Уход во "внутреннюю эмиграцию" для многих правых интеллектуалов на поверку оказался эффективным способом возвращения в публичную сферу Федеративной Республики, однако на таком духовно-историческом фоне статус "классика" - а именно в этом качестве сегодня издают и читают Карла Шмитта, Мартина Хайдеггера или Эрнста Юнгера - до сих пор воспринимается не иначе как "спорный", umstritten.

К. Шмитт - не только влиятельный мыслитель, но и плодовитый автор. Он писал почти 70 лет - начиная с 1910-х гг. и до конца 1970-х гг. Созданные в годы Веймарской республики работы "Политический романтизм" (1919), "Диктатура" (1921),

* Статья подготовлена при поддержке научного фонда ГУ-ВШЭ, индивидуальный исследовательский проект № 07-01-133 "Наследие Карла Шмитта и его актуальность для современной политической мысли".

© Михайловский А.В., 2008 г.

"Политическая теология" (1922), "Духовно-историческое состояние современного парламентаризма" (1923), "Понятие политического" (1927), "Учение о конституции" (1928) принесли ему славу одного из ведущих немецких теоретиков государственного права. Он был центральной фигурой в германской "борьбе против Веймара и Версаля" и играл важную роль в попытках консервативных революционеров превратить Веймарскую республику в авторитарное государство с сильной президентской властью. В 1933 г. он поддержал национал-социалистов и получил профессуру в Университете Фридриха Вильгельма в Берлине. В 1934 г. Шмитт выпустил брошюру под названием "Фюрер защищает право", где юридически обосновывал политические убийства "Ночи длинных ножей"; но уже в 1936 г. он подвергся нападкам со стороны СС в связи с католицизмом и сотрудничеством с еврейскими учеными. В 1939 г., отойдя от внутригерманских проблем, Шмитт выступил с докладом в Кильском институте политики и международного права "Порядок больших пространств в праве народов, с запретом на интервенцию для чуждых пространству сил", где сформулировал международно-правовую доктрину "больших пространств" (GroBraume). Из-за нее американские власти даже хотели привлечь его к Нюрнбергскому трибуналу, увидев в ней теоретическое оправдание гитлеровской политики по завоеванию Востока.

В 1947 г. Шмитт вернулся из заключения в родной провинциальный городок Плеттенберг (Вестфалия), но его академической карьере пришел конец. Более того, в глазах оккупационных властей падение Шмитта было даже более страшным, чем падение Готфрида Бенна или Мартина Хайдеггера. Тем не менее "Гоббс XX века" (выражение Г. Машке) оказал очень глубокое влияние на послевоенную политическую мысль. Уйдя во "внутреннюю эмиграцию", он одновременно присутствовал и отсутствовал в интеллектуальной жизни Германии, являлся предметом оживленных дебатов. В своих книгах, статьях и выступлениях он продолжал комментировать текущие события политической жизни, осмыслял роль партизана в эпоху "холодной войны" и неизменно притягивал к себе молодых интеллектуалов, которых не устраивали свежеимпортированные англо-американские доктрины либеральной демократии и которым не хватало глубокого осмысления истинной природы политического. Даже крайне левые признавали, что после войны право-консервативные мыслители ставили более актуальные вопросы. До сих пор шмиттианские аргументы с одинаковым успехом используются как правыми, так и левыми политическими мыслителями и теоретиками государственного права в Европе и за ее пределами.

2.

К. Шмитт был собеседником А. Кожева и Р. Арона, с ним негласно полемизировала Х. Арендт в своей книге о революции. В глазах многих германских либералов после 1945 г. он был предтечей нацизма, "коронным юристом Третьего рейха" и главным интеллектуальным оппонентом, и в то же время его конституционная теория послужила отправной точкой создателям Федерального конституционного суда. Латиноамериканские юристы использовали ее для оправдания военных переворотов посредством объявления "чрезвычайного положения" ввиду предполагаемой революционной угрозы, а в Испании и Португалии его идеи нашли поддержку у правоведов, обосновывавших режимы Франко и Салазара. Лидеры студенческого движения 1968 г. читали Шмитта, чтобы укрепиться в своей ненависти к либеральному парламентаризму, а противостоявшие им консерваторы вроде Эрнста Вольфганга Бёкенфёрде были готовы использовать легальные инструменты, предложенные Шмиттом для создания сильного государства в 20-30-е гг.

Как видно уже в первом приближении, рецепция идей Шмитта имеет, во-первых, *очень длительную историю,* а во-вторых, *чрезвычайно широкий и противоречивый характер*[3]. Идеологические противники считают его "мифологом" (К. Ленк), клеймят как "противника пацифизма" (Ю. Хабермас) и единогласно называют исто-

рию его влияния "зловещей". Другие авторы, наоборот, стремятся дезавуировать Шмитта как политического философа, акцентируя религиозный, теологический момент в его мысли. Такая же деполитизация теоретика политического кроется и в попытках представить его как простого "критика культуры", "философа истории", "эстетика", "литератора", "метаполитика", "католического интеллектуала".

Известно высказывание Шмитта, что каждая фраза содержит в себе ответ, каждый ответ отвечает на вопрос, а каждый вопрос вырастает из какой-то ситуации. Большинство его книг и статей - это работы по анализу проблем государственного и международного права. Однако все они устроены так, что представляют собой *политический ответ на вызовы времени.* Поэтому *Шмитт является политическим философом, даже когда формально остается правоведом.* Так, знаменитая концепция "политического" как различения "друг-враг", о которой пойдет речь в этой статье, возникла в ситуации Европы и Германии 1920-ЗО-х гг., когда по "Рейнскому соглашению" 1/4 часть германской территории с важнейшим экономическим и геостратегическим значением была оккупирована 100000 солдат союзных войск, которые должны были следить за процессом демилитаризации Германии - одним словом, когда нависла угроза отделения Рейнланда от Рейха. В этом смысле первое издание "Понятия политического" (1927) можно прочитывать как идеологию сопротивления мирным и человеколюбивым лозунгам Лиги наций.

Однако *было бы неправильно ограничивать значимость государственно-правовой теории Шмитта теми историческими условиями, в которых она возникла.* Реконструировать исторический контекст мысли автора и понять причины, почему эта мысль снова оказывается актуальной в иной конфигурации - разные, хотя и связанные друг с другом задачи. В этой статье мне хотелось бы высказать несколько соображений об истории, актуальности и рецепции основополагающей теории Шмитта, а также очертить нынешнюю конфигурацию политического, в которой снова разгорается *борьба за Карла Шмитта между политическими теоретиками,* стоящими на противоположных идеологических позициях.

Эта задача связана, главным образом, с рассмотрением истории воздействия идей Шмитта, а не с анализом собственно научной рецепции его наследия, т.е. медленного академического освоения трудов и фактов его биографии, сконцентрированного на исторической интерпретации. Сейчас литература о Шмитте - и так уже необъятная - получила новый импульс к разрастанию после переиздания всех его сочинений[4], публикации ранних дневников[5], переписки[6] и выхода последнего тома "Шмиттианы" Пьета Томмиссена[7]. В 2007 г. в Плеттенберге было основано Общество Карла Шмитта. Очевидно, не за горами и появление новых интеллектуальных биографий (как это уже произошло в случае с Э. Юнгером), ведь наиболее авторитетное на данный момент биографическое исследование Пауля Ноака[8] увидело свет через два года после публикации во многом скандального "Глоссария". Наиболее цельной реконструкцией учения "политического теолога" Шмитта пока остается работа профессора Генриха Майера из Фонда Сименса, в которой политической теологии жестко противопоставляется собственно политическая философия[9].

Своим чередом - через традиционную форму комментированных переводов - идет научное освоение К. Шмитта и в России, важная роль в котором принадлежит московскому социологу профессору А.Ф. Филиппову. Послесловие к переводу "Политической теологии" предлагает детальную и взвешенную реконструкцию творческого развития Шмитта, представляя его как эзотеричного мыслителя и предостерегая читателей от соблазна актуализации его рассуждений о тотальном государстве применительно к текущей политической жизни[10]. Вместе с тем, глубокая дискуссия со Шмиттом о технике диктатуры и нейтральности бюрократии, развернутая профессором Филипповым в предисловии к переводу "Левиафана в учении Томаса Гоббса" и послесловии к переводу "Диктатуры"[11], намекает на то, что современный социолог или политический философ может надеяться найти у немецкого автора ключ к пониманию тенденций современного российского государства. Однако уста-

новление некоего "избирательного сродства" между теориями Шмитта и современной действительностью уже побуждает задать вопрос: если автор готов делать отсюда выводы об устройстве нынешней российской власти[12], не оказывается ли здесь под угрозой классический принцип о превосходстве vita contemplativa над vita activa?

Как представляется, для описания широкой рецепции идеи политического в левых и правых интеллектуальных кругах лучше всего подходит принцип аппликативности понимания, разработанный в философской герменевтике Г.-Г. Гадамера[13]. Под аппликацией следует разуметь приложение, применение смыслов текста к ситуации, в которой находится интерпретатор (замечу: не только политический теоретик, но и исследователь). С одной стороны, конечно, есть риск принести в жертву научность интерпретации, лишить предмет истолкования его автономного "самобытия", но с другой, открывается возможность сохранить живой континуум смысла и открыть практическую значимость классической мысли для современной ситуации. В случае со Шмиттом такая актуализация проходит под знаком политической философии. Я считаю, что даже самые причудливые изгибы и извилины современных прочтений Шмитта формируют то, что можно назвать "sensus schmittianus". Это еще раз говорит о структуре понимания, как ее описывает философская герменевтика: "предрассудки" (Vorarteil) современного "шмиттианства" (я ввожу этот термин на свой страх и риск) способствуют пониманию Шмитта, и наоборот, понимание узловых моментов его мысли позволяет лучше понять узловые моменты современного шмиттианства и распознать положение, в котором находимся мы сами hie et nunc. Всеобъемлющую рецепцию трудов К. Шмитта нельзя объяснить одной лишь потребностью специалистов в теоретико-историческом материале для размышлений. Вполне успешный интеллектуальный трансферт между правыми и левыми указывает не только на канонизацию классика, но и на преднамеренное и стратегическое внесение его трудов в определенный социокультурный контекст.

Стоит еще раз напомнить о том, что немецкий мыслитель, во-первых, любил подчеркивать связь своих теорий с конкретно-историческими ситуациями[14], а во-вторых, оказавшись после войны в академической изоляции, сам старался влиять на интерпретацию своих идей через учеников, способствуя росту "шмиттианской герменевтики". В конце концов, даже сейчас ничто не мешает рассматривать Шмитта как "диагноста современного кризиса в мировой политике"[15] - правда, не потому, что он после войны "отбросил свои консервативные иллюзии", а потому что именно как консерватор лучше других понял судьбоносные сдвиги в международном праве, происшедшие между двумя мировыми войнами.

Без сомнения, Шмитт помогает лучше понять специфические проблемы современности, хотя получается так, что выводы, которые делают его интерпретаторы, зачастую противоречат интенциям самого автора. Еще один герменевтический парадокс понимания состоит в том, что чтение Шмитта позволяет левым лучше понять самих себя, в то время как современные правые заново открывают для себя Шмитта во многом благодаря "угрозе" со стороны его актуализации левыми. Стало быть, в борьбе за Карла Шмитта происходит современное самоопределение левых и правых.

3.

Чтобы понять особенности рецепции идей К. Шмитта, необходимо в общих чертах обрисовать характер его наследия. В нем заметен контраст между сочинениями, написанными до и после прихода к власти национал-социалистов. Точнее время внутреннего *поворота* (который по-своему переживают и Э. Юнгер, и М. Хайдеггер) можно датировать 1934—1936 гг. Первый период творчества стоит под знаком "децизионизма" (от лат. "decisio", решение), а центральное место в нем занимает "Учение о конституции" и проясняющие ее "Политическая теология" и "Понятие политического", где конституция рассматривается не просто как договор, а как "всеобщее решение о виде и форме политического единства народа". В рамках децизио-

нистской модели политики - в противоположность "нормативизму" неокантианца Х. Кельзена - правовая форма связывается с решением, исходящим от суверена. "Суверенен тот, кто принимает решение о чрезвычайном положении (Ausnahmezustand)"[16]. Иначе говоря, суверен стоит вне закона, hors-la-loi, поскольку его действия в случае серьезной внутренней или внешней угрозы (Ernstfall) не могут быть ограничены законами, более того, делают впервые возможным нормальное функционирование правопорядка.

Второй период проходит под знаком "конкретного мышления о порядке", намеченного в работе "О трех видах правового мышления" (1934), где понятие институционального правового мышления заменено на порядок и форму конкретного мышления. Во второй половине 30-х - начале 40-х гг. внимание Шмитта все больше концентрируется на проблемах международного права, а основной вопрос, который им движет, звучит так: если эра национального государства подошла к концу, то какая конфигурация придет ему на смену? Вместе с тем, все его творчество отличается некой целостностью, а понятие политического образует основу его государственно-правовой мысли[17]. Более того, именно оно делает Шмитта чрезвычайно актуальным мыслителем в глазах современных политических теоретиков.

В "Понятии политического" Шмитт определил различение между другом и врагом как собственно *политическое* различение, к которому в конечном счете восходят все политические действия и мотивы человека[18]. Впрочем, следует заметить, что характеристика политического менялась от одного издания к другому. Если в первом издании (1927) политическое (das Politische) является одной из предметных областей наряду с экономикой, эстетикой и моралью, то начиная со второго издания (1932) различение друга и врага осмысляется как предельная интенсивность конфликта. Относительная автономия политического превращается в примат политического, политика понимается как сама судьба, пронизывающая все сферы жизни и "экзистенциально захватывающая всего человека"[19]. Со способностью к различению друга и врага (Freund/Feind, amicus/hostis) начинается политическое, и наоборот, с ее утратой политическое заканчивается. Понятию врага в равной мере присущ как политический, так и экзистенциальный смысл[20].

Враг - это не частный противник (privater Gegner), а борющаяся за свое существование общность людей, которой противостоит другая такая же общность. Врагом поэтому может быть только публичный враг (öffentlicher Feind). Государство Шмитт понимает как такое образование, куда входят различные группировки, обладающие волей к решению; любое решение вытекает из необходимости "бытийного утверждения особой формы существования". Война, предполагающая "внешнего врага", не есть цель или содержание политики, однако всегда присутствует как "реальная возможность". Условием же политического единства (гомогенности) в мирной ситуации является способность той или иной группы определить и исключить "внутреннего врага".

Основным оппонентом Шмитта является либерализм, который характеризуется неспособностью к принятию решений[21]. Принцип разделения властей разрушает единство государства, лишая его возможности суверенно определять экзистенциального врага. В политике нужно быть готовым к чрезвычайной ситуации, когда дипломатические переговоры прекращаются, и две партии противостоят друг другу в бескомпромиссной и непримиримой борьбе. Политический враг не может быть союзником или другом в экономической, социальной, культурной или иных сферах; тем самым исключается само понятие нейтралитета. В либеральной же системе взглядов нейтралитет по отношению к существующему положению вещей предполагает молчаливое с ним согласие.

Полемизируя с плюралистической школой и британским политическим теоретиком Х. Ласки, Шмитт подчеркивает, что государство есть не просто произвольная "ассоциация" ("governmental association"), а политическое единство, и как таковое оно тотально и суверенно. Политическое единство предполагает реальную возмож-

ность и другое сосуществующее политическое единство. «Поэтому на Земле, пока вообще существует государство, есть *много государств* и не может быть обнимающего всю Землю и все человечество мирового "государства". Политический мир - это не универсум, а плюриверсум»[22].

Как уже было сказано, "Понятие политического" было консервативно-революционным ответом на Веймар и Версаль. Шмитт понимал, что в эпоху "нейтрализации и деполитизаций" понятия "гуманности", "права" или "мира" оказываются предлогом для политических действий, за которым кроется господство одних групп людей над другими. Однако и после Второй мировой войны он продолжал видеть главную опасность для мирового устройства в политической унификации, а также в том, что место "политического" занимает "моральное" - концепция, которая "дискриминирует" и демонизирует врага, выступая от имени "человечности". Отрицание конкретной вражды открывает путь для вражды абсолютной, ибо как раз во имя человечества ведутся самые бесчеловечные войны.

Главная книга позднего Шмитта - "Номос Земли" (1950)[23], продолжающая развивать теорию "большого пространства" (GroBraum) - пронизана размышлениями о конце Вестфальской системы международных отношений и содержит предостережения об опасности глобальной унификации. Шмитт выступает как "последний сознательный представитель" права континентальных европейских народов ("jus publicum Europaeum"), которое предполагало войны ограниченного масштаба между суверенными государствами и сражения регулярных армий по типу дуэли. Англо-американский империализм, прикрываясь новой универсалистской фразеологией, разрушил классическое международное право, которое исходило из четкого разделения "земли" и "моря", стер линии демаркации и ввел дискриминирующее понятие врага, основанное на понятии "справедливой войны". Европоцентричный номос (связь места, закона и порядка) позволял сохранять мир между сильными государствами и минимизировать жестокость в межгосударственных отношениях. Распад же "jus publicum Europaeum" и асимметричный мировой порядок с его попытками уничтожить войну во всем мире чреват "всемирной гражданской войной". Шмитт считал, что утрата порядка, основанного на национальном государстве, без четкой организации больших пространств" может привести только к "размытым пространствам" и "псевдо-фронтам", когда Америка будет стремиться играть роль "настоящей Европы" и "хранительницы закона и свободы". Как заметил Шмитт в своем дневнике еще в 1947 г., традиционное государство имело суверенное право принять решение о завершении гражданской войны, глобальное же господство означает противоположное: "соединение войны по принципам международного права и гражданской войны"[24]. В новом мировом порядке чрезвычайное положение становится перманентным и приобретает международный масштаб. Нарушается связь между порядком и местом (Ordnung und Ortung), единственный гарант смысла в мировой политике; номос замещается нигилизмом. Речь поэтому может идти только о "плюриверсуме" больших пространств, который был бы связан с сохранением понятия врага, не предполагающего его уничтожения. Шмитт полагал, что даже если США когда-нибудь удастся учредить мировой порядок, порядок без плюрализма будет означать конец политического. "Номос Земли", вкупе с новым изданием "Понятия политического" (1963) и "Теорией партизана" (1964), с одной стороны, говорит о серьезной ревизии ранних взглядов, а с другой - о том, что даже в этой самоинтерпретации Шмитт продолжал твердо держаться политического как критерия демаркации. Так, в "Теории партизана", которая носит подзаголовок "Промежуточное замечание к понятию политического", он пророчески замечает: "В мире, где партнеры взаимно врываются в бездну тотального обесценения, перед тем как они физически уничтожат друг друга, должны возникнуть новые разновидности абсолютной вражды. Вражда станет настолько страшной, что, вероятно, нельзя будет больше говорить о враге или вражде, и обе эти вещи даже с соблюдением всех правил прежде будут запрещены и прокляты до того, как сможет начаться дело уничтожения. Уни-

чтожение будет тогда совершенно абстрактным и абсолютным. Оно более вообще не направлено против врага, но служит только так называемому объективному осуществлению высших ценностей, для которых, как известно, никакая цена не является слишком высокой. Лишь отрицание настоящей вражды открывает свободный путь для абсолютной вражды, которая займется делом уничтожения"[25].

4.

"Casus Schmitt" красноречиво говорит о специфическом развитии интеллектуальной жизни в Германии после Второй мировой войны. Идеал сильного, рационального государства, стоящего над обществом и обладающего иммунитетом от разноречивых социальных интересов, являлся эталонным не только для консерваторов, но и для многих либералов в послевоенный период существования Европы. С одной стороны, Шмитт пытался усилить государство в эпоху массовой политики, а с другой, последовательно искал субстанциальные, легитимированные формы политического сообщества по ту сторону государства. Поэтому все, кто стремился смягчить и модернизировать германский взгляд на государство в условиях массовой демократии и индустриального общества, так или иначе был вынужден вступать в дискуссию с главным оппонентом либерализма.

Поразительный на первый взгляд интерес к Шмитту среди новых левых - не только в Германии, но и в Италии, где в 70-е гг. развернулось целое движение "шмиттомарксистов" (marxisti schmittiani) - объясняется тем, что из разрыва с либерализмом так или иначе следовал антипарламентаризм, сопровождающийся призывом к внепарламентской оппозиции. И это неудивительно, если учесть, что различие между либерализмом и демократией - это изначально марксистское различие. Вышло так, что Шмитт лучше понимал марксистов, чем те понимали себя сами[26].

Понятие политического приобрело актуальность в ситуации поляризованности общества: конец послевоенного консенсуса среди социал-демократов совпал с желанием новых левых реполитизировать и революционизировать самодовольное буржуазное общество. Импонировал левым и децизионистский пафос раннего Шмитта. Когда 2 июня 1967 г. офицер западноберлинской полиции выстрелом в спину убил студента Бенно Онезорга, стало окончательно ясно, какая пропасть разделяет правящий класс и "обеспокоенное студенчество" Германии. На одном из стихийных митингов памяти Онезорга активистка, а впоследствии одна из участников Фракции Красной Армии (RAF), Гудрун Энслин заявила: "Это - фашистское государство, готовое убить нас всех. Это - поколение, создавшее Освенцим, с ним бессмысленно дискутировать!"

С демонстрантами на улицах Франкфурта и Западного Берлина Шмитта объединяло то, что он был в равной мере оппонентом "либерально-демократического истеблишмента" и аутсайдером. Однако, несмотря на все свое отчаянное желание Шмитта реанимировать политическое (отношение друг-враг) против технократического универсализма США и СССР, он, конечно, едва ли мог симпатизировать студентам-радикалам, грозившим подорвать сами устои государства, которое должно было по природе своей гарантировать стабильность и безопасность. Такая поляризация приводила к тому, что государство в свою очередь могло воспользоваться идеей Шмитта о чрезвычайном положении. И действительно, часть студентов была объявлена террористами. Парадоксальным образом Шмитт присутствовал своей мыслью по обе стороны баррикад. В нем можно было видеть фашистское лицо капитализма и в то же время прославлять как того, кто срывает маску с лица либерального парламентаризма.

В некрологе К. Шмитту либеральный историк Курт Зонтхаймер написал: "Кого волнует судьба либеральной демократии, тому Шмитт ни к чему[27]. Юрген Хабермас, негодуя по поводу широкой рецепции Шмитта в англоязычном мире, заявил, что самой грубой его ошибкой (которую повторили новые левые) было разделение

либерализма и демократии. Но уже во второй половине 1980-х гг. начинается причудливый ренессанс К. Шмитта, который продолжается до сих пор и свидетельствует о кризисе в современной либеральной теории.

Конец 80-х - начало 90-х гг. казались временем торжества неолиберальных идей. Процессы глобализации, распад биполярной блоковой системы, снижение накала в противостоянии правых и левых в силу изменения социальной структуры общества привели к торжеству концепций "конца истории" Ф. Фукуямы, "делиберативной демократии" Дж. Ролза, Ю. Хабермаса и С. Бенхабиб, "рефлексивной модернизации" Э. Гидденса и У. Бека. В западной социально-политической мысли общим местом стало представление, будто достигнутый на данный момент уровень экономико-политического развития - большой прогресс в эволюции гуманизма. Освобожденные от коллективных уз индивиды теперь могут заняться культивированием разнообразных стилей жизни, не оглядываясь на устаревшие групповые образцы. "Свободный мир" восторжествовал над коммунизмом, и ослабление коллективных идентичностей делает возможным мир "без врагов". Партийные конфликты ушли в прошлое, и теперь консенсус достижим посредством диалога. Благодаря глобализации и универсализации либеральной демократии уже не за горами космополитическое будущее, несущее мир, достаток и торжество прав человека во всем мире.

Если целью политической теории объявляется консенсус и компромисс, то речь уже не может идти ни о противостоянии правых и левых, ни о серьезном общественном антагонизме. Идеология "третьего пути" и политика консенсуса (consensual politics) по сути означают радикальную *деполитизацию, устранение политического.* Иными словами, в политику вводится моральное измерение, а рациональный консенсус относительно базовых моральных ценностей считается универсальным способом решения проблем глобального общества. В такой "пост-политике" конфликт глобальных идеологических проектов, представленный борющимися за власть партиями, замещен сотрудничеством просвещенных технократов (экономистов, специалистов по связям с общественностью и т.д.) и либеральными мультикультуралистами, занятыми поиском более или менее универсального консенсуса.

Диагноз общества, который поставили концепции "рефлексивной модернизации" и "делиберативной демократии"[28], казался несомненным большинству граждан демократических стран в 1990-е гг. Но после терактов 11 сентября 2001 г. в Нью-Йорке, 11 марта 2004 г. в Мадриде и 7 июля 2005 г. в Лондоне в политической мысли произошли заметные изменения; свою роль сыграло и политическое убийство нидерландского режиссера Тео ван Гога радикальным исламистом 2 ноября 2004 г. Они выявили глубинные противоречия в обществе, стали сигналом о возвращении противостояния, которое нельзя просто урегулировать посредством дискуссии и поиска компромисса. Глобальная война с терроризмом, попытки установить мир посредством "глобальной демократической революции", провозглашенной Дж.В. Бушем 6 ноября 2003 г.[29], наконец, нередуцируемость социального антагонизма сделали очевидной и недостаточность либеральных теоретических схем.

Политике sub specie consensus[30] все чаще стало противопоставляться политическое sensu schmittiano[31]. Современных интерпретаторов Шмитта, как правило, не интересует вопрос об исторической реконструкции контекста его идей, их эволюции. Но они умело пользуются ими как острым теоретическим мечом, разрубающим гордиевы узлы постполитических тенденций современного мира.

5.

Восприятие идей Шмитта в последние два десятилетия - это сложная история недоразумений, взаимопритяжений и взаимоотталкиваний между правыми и левыми интеллектуалами.

В основу движений "новых правых", появившихся в Европе в конце 1970-х - начале 1980-х гг. в ответ на вызов "новых левых" и кризис старого буржуазно-стабилиза-

ционного консерватизма, легла важная для Шмитта идея комбинации целостности и порядка ("ab integro nascitur ordo"). "Новые правые" - от французской Nouvelle Droite до немецкой Neue Rechte и итальянской Lega Nord - прямо связывают Шмитта с "консервативной революцией", объявляя его своим духовным наставником: Джанфранко Мильо в Италии, Ален де Бенуа во Франции, Армии Молер (ум. в 2003 г.) и авторы периодических изданий "Критикой", "Этаппе" и "Юнге Фрайхайт" в Германии[32]. Основные точки соприкосновения между К. Шмиттом и "новыми правыми" таковы:

a) понимание политического как различия "друг-враг";

b) однополярная модель мира vs плюриверсум национальных культур;

c) гомогенность и исключение гетерогенного;

d) антилиберализм и авторитарный этатизм.

Если фашистские движения первой половины XX в. стремились за счет сильного государства добиться национального возрождения, то новые правые выбирают "метаполитический путь" сохранения культурного своеобразия отдельных обществ и уникальной европейской идентичности. Отсюда - интернационализация и европеизация правой мысли. Ее идеологи проповедуют "целостную Европу" (элементы коммунитаризма, локализма, федерализма), исходят из веры в гомогенные, описываемые в этнических терминах культуры.

С самого начала "новыми правыми" двигал страх перед исчезновением Европы в борьбе между сверхдержавами, опасение, что она потеряет способность различать между настоящими врагами и друзьями, утратит автономную политическую роль. Не изменилась ситуация и после крушения биполярной системы блоков, в условиях кризиса международного права. Европейская культурная идентичность снова оказалась под угрозой, исходящей со стороны американской модели однополярного мира.

Использование современными левыми теоретиками идей Шмитта для переосмысления современного общества с точки зрения "социального антагонизма" (см. ниже), а также американская "hard power politics" и глобальная "война с терроризмом" вызвали волну новых публикаций о Шмитте в стане "новых правых". Их современных протагонистов Г. Машке и А. де Бенуа можно с полным правом назвать "антиглобалистами справа": XXI в. требует всеобщего переустройства международных отношений в рамках простой альтернативы: монополярность или многополярность, "универсум" или "плюриверсум".

Гюнтер Машке, "единственный настоящий ренегат 1968 года" (выражение Ю. Хабермаса), последний ученик К. Шмитта и издатель его сочинений, критикует космополитические проекты "всемирного государства" таких либеральных теоретиков, как О. Хёффе или Д. Хелд. "Демократия" означает лишь власть одного демоса, одного народа и не может распространяться ни на весь "мир", ни на все "человечество". Та "демократия", которая представляет ценность для Запада, оборачивается для того же Запада очень неприятными последствиями, если проводится, например, в исламских странах (победа Исламского фронта спасения на выборах в Алжире в 1991 г. или выборы в Иране в 2005 г.). Американскому стремлению к однополярному миру противостоят очевидные попытки создания больших пространств, например, в Латинской Америке. Машке считает, что доминированию США в экономическом, производственном и военном секторе приходит конец. Мир во всем мире наступил бы скорее, если бы США положили конец своим попыткам взять под контроль арабский мир, проникнуть в "сердце" евразийского пространства и окружить Россию. В качестве перспективы для будущего не следует рассматривать ни "всемирное государство", ни "субсидиарную всемирную федерацию". Если "единство мира" будет достигнуто в какой-либо форме, единственным ее результатом будет превращение войн, "вооруженных конфликтов" в войну гражданскую.

Растущие экономические сети еще не гарантируют мира, ведь экономическая интеграция Европы около 1914 г. была еще более мощной. Из растущей экономической и юридической интеграции не вытекает политического порядка. При ослабле-

нии легитимности государства экономическая интеграция и растущая взаимозависимость действуют дестабилизирующе, провоцируют военные конфликты. Можно утверждать, что существующее международное право - это болезненное порождение Французской революции и английских "морских понятий": империализм прав человека и страсть к перевоспитанию, с одной стороны, и пан-интервенционизм в сочетании с пропагандой ненависти, удушением экономики врага и размыванием границ между войной и миром - с другой. Основной тезис Машке заключается в том, что международно-правовая революция 1919 г. продолжается до сих пор. Как и Шмитт, он невысоко оценивает шансы на возвращение к классической эпохе "оберегаемых" войн, разворачивавшихся между независимыми государствами, но в то же время полагает, что вооруженный пацифизм, ведущий войну против самого принципа войны, не способен гарантировать мир - подтверждением этому служит все увеличивающееся число "гуманитарных интервенций". Как настоящий шмиттианец, Машке верит, что мир можно заключить лишь с признанным противником, а значит, достижение мира возможно лишь в условиях реального плюриверсума, множества самостоятельных политических миров[33].

Spiritus rector "новых правых" и чрезвычайно плодотворный философ и публицист А. де Бенуа известен, прежде всего, как основатель ассоциации GRECE (Groupement de recherche et d'études pour la civilization européenne, "Исследовательское и учебное объединение за европейскую цивилизацию") и редактор журналов "Нувель Эколь", "Элементы" и "Кризис". Для обозначения своих взглядов де Бенуа использует понятие "номинализма", которое выражает анти-универсалистское видение мира[34]. Его критика нацелена против культурной колонизации, проводимой США, против разрушения культурных идентичностей, рыночной модели как парадигмы всех социальных процессов, торжество утилитаризма и индивидуализма. Запад в глазах де Бенуа все больше и больше перестает быть цивилизационным понятием, становясь чисто экономическим индикатором. Стремясь избежать альтернативы "Джихад или Mc-World", он требует мультиполяризации международных отношений - понятие "восстания культур" противопоставляется им гипотезе С. Хантингтона о "столкновении цивилизаций". С точки зрения де Бенуа, все политические конфликты допускают интерпретацию в культурных и этнических терминах. Культура должна заменить собою класс как отличительный признак в становящемся все более гомогенным европейском обществе, когда европейцы стоят перед необходимостью защищать свою культурное своеобразие от неевропейских чужаков как внутри, так и снаружи. Такой "этнический плюрализм" ставит акцент на сохранении партикулярностей в противоположность агрессивному эгалитаризму и универсализму, следствием которого является бесконтрольное смешение людей и уничтожение традиционных различий. С одной стороны, он отсылает к консерватизму, с другой, выдает сильную связь с различными версиями постмодернизма. Вообще, пример А. де Бенуа красноречиво говорит о том, что несмотря на свой отчасти языческий и транснационально-националистический характер, идеологи "новых правых" присягают на верность К. Шмитту, разделяя с ним надежду на обновление европейских элит и вступление Европы в мировую политику[35].

6.

"Глобализация Шмитта" в современной политической мысли восходит к 1980 г. и парадоксальным образом связана с левыми кругами в США (журнал "Телос")[36]. Повышенное внимание к Шмитту и европейским "новым правым" в сочетании с интересом к идеям А. Грамши отражало политические предпочтения журнала: федерация органических общностей (наций, национальных культур) vs либеральная технократия. Журналу удалось навести мосты между интеллектуальными дебатами в Западной Европе и США. В 1980-90-е гг. тексты Шмитта вошли в списки литературы по философии и политологии многих американских колледжей и университетов,

а центром академического шмиттианства стал Чикагский университет, что косвенно связано с влиянием Л. Штрауса, одного из "духовных отцов" неоконсерваторов.

В 1990-е гг. левые не только констатировали глубокий кризис либеральной демократии, но и оказались перед необходимостью пересмотра (в данном случае постмарксистской) теории, что позволило бы *включить шмиттианские элементы в постмарксистскую критику марксизма.* В теоретическом плане "постмарксисты" изначально отталкивались, с одной стороны, от неомарксизма, а с другой - от постструктуралистской мысли, но с начала 90-х гг. они все чаще обращаются к Шмитту, поэтому их идеологический поворот можно назвать движением "от Карла к Карлу".

Вместе с тем, современные левые довольно далеки от революционного радикализма, поскольку не считают, что либерализм и демократия противоположны друг другу. Шмитт для них - что-то вроде очистительного огня: либерализм должен пройти сквозь него, чтобы стать подлинным "политическим либерализмом", основанным на "агонистической (соревновательной) модели демократии" и "конфликтном консенсусе[37]". Для постмарксистской мысли вообще характерны оксюмороны, а потому не будет большим прегрешением против истины называть ее протагонистов левыми шмиттианцами.

Я выделяю несколько основных тем левого шмиттианства:

a) признание противоположности "друга-врага" как исходной точки политики; проблема "чрезвычайного (исключительного) положения";

b) критика "делиберативной демократии" и моральной модели политики. Признание невозможности рационального консенсуса без исключения, проведения границы между "Нами" и "Ними";

c) критика экономической модели политики как сохранения "нормального состояния" глобализации;

d) проблема "асимметричных войн"; анализ войны с терроризмом как новым "врагом", не имеющим конкретного лица, т.е. не представленного государством-субъектом;

e) ложно понятый "универсализм" (глобальный мультикультурализм) vs политический плюриверсум.

К современным левым шмиттианцам можно cum grano salis отнести таких разных политических философов, как Дж. Агамбен, А. Негри и С. Жижек. Однако наиболее систематично противоположность политики sub specie consensus и понятия политического sensu schmittiano представлено, на мой взгляд, в работах Шанталь Муфф[38]. Муфф относится к движению "новейших левых", которое формируется в конце 70-х гг. как реакция на неудачи "реального социализма", изменения в социальной структуре при переходе от индустриальному к постиндустриальному обществу, наконец, на сокращение пространства для выражения политической воли и превращение политики в администрирование (процесс "нейтрализации и деполитизаций" в смысле Шмитта). "Постмарксисты" прощаются с классовым подходом и говорят о социальном антагонизме. Антагонизм связывается не с капиталистическими производственными отношениями, а с гетерогенностью общественных отношений и "конфликтным плюрализмом". В перевернутой модели "базис-надстройка" на первый план выходят не экономические, а политические вопросы: политическая борьба должна мыслиться как борьба широкого демократического союза народа против государства, безотносительно к экономическим интересам входящих в него слоев.

В книге "О политическом" Муфф обрушивает свою критику на концепции "рефлексивной модернизации", которые вслед за Жижеком охотно называет "пост-политическим Zeitgeist'oM"[39]. Согласно Муфф, такая постмодернистская пост-политика есть особо изощренная форма отрицания политического. Основной ее тезис в том, что никакого исчезновения политического вовсе не происходит. Наоборот, имеет место развертывание политического в моральном регистре. Иными словами, политическое по-прежнему определяется различением (discrimination) Мы-Они, но, вместо того чтобы быть выраженным в политических категориях, Мы-Они тракту-

ется в терминах морали. Вместо борьбы между "правым и левым" мы получаем борьбу между "правым и неправым".

Если теоретики вроде Ю. Хабермаса и Дж. Ролза считают, что политическое - это пространство свободы и публичной дискуссии, то Муфф рассматривает его прежде всего как сферу власти, конфликта и антагонизма. "Политическое" предполагает конституирующее общество измерение антагонизма (dimension of antagonism). Установление рационального консенсуса невозможно без исключения, поскольку отношения включения/исключения неизбежно вписаны в демократическую логику, конституируют любой народ.

Попытка сделать консенсус целью политической теории и практики в ее глазах - роковая деполитизация. Ш. Муфф не верит в пацифизм, как и в то, что фундаментальные противоположности можно устранить в ходе упорядоченной дискуссии, подключая внепарламентские элементы. Теории "рефлексивной модернизации" и "делиберативной демократии" содержат ложный диагноз общества. В нем Муфф усматривает важную причину одной из опаснейших иллюзий, будто общество слагается из отдельных индивидов, с которыми необходимо иметь дело как с индивидами. В отличие от тех, кто считает, будто политику можно редуцировать к индивидуальным мотивациям, "новые популисты" очень хорошо знают, что политика - это создание коллективных идентичностей, создание "Нас", отличных от "Них". Отсюда - притягательная сила их рассуждений, предлагающих коллективные формы идентификации с "народом". Политика, не показывающая людям противника, - это не политика, а администрирование. Постполитическое подвешивание политического сводит государство к простому агенту полиции на службе у рынка и мультикультурно-толерантного гуманитаризма. Таким образом, если из постполитического универсума плюралистического обсуждения и регулирования всего посредством консенсуса исключается политическое sensu schmittiano, это чревато радикализацией политики в открытой войне "Нас" против "Них", которая присутствует в различных видах фундаментализма.

Муфф также интересует будущее Европы в свете интервенционистской политики США. Она отвергает как этноцентричные проекты "новых правых", так и космополитический проект Хабермаса. Истинно политическая Европа (political Europe) может существовать только как часть многополярного мира, где неолиберальная модель глобализации не будет единственно истинной. Отказ некоторых обществ принять западную модель не дает оснований клеймить их как "врагов" цивилизации.

7.

Конечно, левые отдают себе отчет в некоторой насильственности такого прочтения Шмитта, которого интересовало, прежде всего политическое единство, а не демократическое участие. Кроме того, в отличие от Шмитта, они настаивают на безусловном примате внутреннего антагонизма как конституирующего элемента политического[40]. Основная задача, которую решают левые критики либерализма, - как избежать лобового столкновения между врагами ("антагонизм"), перевести его в форму агонизма, соперничества между противниками (adversaries); в то время как для Шмитта враг - это не "антагонист", более того, у врагов не может быть никакого общего основания.

"Новые правые" - по сути постмодернисты с правым оттенком - также серьезно пересматривают понятие политического. Их неоязыческий национализм весьма отличается от консерватизма католика Шмитта, поскольку направлен не только против универсализма, но и против любого конструирования иерархий. Если старые правые искали социальной интеграции и стабильности, то новые правые одержимы идеями культурной целостности, с одной стороны, и плюрализма культур и народов, с другой. С "новейшими левыми" их объединяет критика универсализма прав человека, неприятие мультикультурализма и отстаивание права на различие.

Отсылка к идеям К. Шмитта у левых и правых политических теоретиков, с одной стороны, напоминает об опасности триумфа либерализма и оказывается ключевым моментом в обнаружении тупиков, в которые заводят пост-политические тенденции, а с другой, свидетельствует о том, что различия между левым и правым приобрели иной характер, но не исчезли. Вместе с Горацием можно сказать: "Naturam expelles furca, tamen usque recurret"[41]. Изгнанное в дверь политическое возвращается обратно через окно. Понятие политического выступает в качестве общей "идейной" платформы для самых разных дериватов современного шмиттианства. И дело заключается не только в том, что *антилиберальные крайности сходятся*. Борьба за Шмитта - самого молодого классика политической мысли - отражает сложный и противоречивый характер социально-политической ситуации современности. Как правые, так и левые шмиттианцы преследуют разные цели: если первых отличает яростный антиамериканизм и борьба за европейскую культурную идентичность, то левые нацелены на спасение демократического плюрализма и сохранение реального антагонизма в обществе. Однако всех шмиттианцев объединяет одно - отстаивание идеи плюриверсума и противостояние общему врагу, *новому глобальному империализму*.

Теоретическое наследие Шмитта обладает явным поляризующим эффектом. "Различение друга и врага", этот критерий политического, как нельзя лучше применимо к рецепции его собственных трудов. В феврале 1920 г., за несколько недель до смерти, Макс Вебер после беседы с Освальдом Шпенглером сказал своим студентам, что честность ученого измеряется тем, каково его отношение к Ницше и Марксу. Перефразируя эти слова, можно сказать, что честность современного политического мыслителя измеряется тем, каково его отношение к Карлу Шмитту.

Примечания

[1] *Юнгер Э.* Ривароль. СПб., 2008. С. 146.

[2] См. об этом: *Михайловский А.В.* "Внутренняя эмиграция" немецких консерваторов // Космополис. №3(13). Осень 2005. С. 117-130.

[3] Три наиболее показательные работы, где в историко-критическом ключе рассматривается история воздействия идей Шмитта после Второй мировой войны: *van Laak D.* Gespräche in der Sicherheit des Schweigens: Carl Schmitt in der Geistesgeschichte der friihen Bundesrepublik. Berlin: Akademie-Verlag, 1993; *Mttller J.-W.* Carl Schmitt in Post-War European Thought. Yale University Press, 2003; *MonodJ.-Cl.* Penser l'ennemi, affronter l'exception, reflexions critiques sur l'actualite de Carl Schmitt, Paris: La Decouverte, 2007.

[4] В том числе малоизвестных статей на темы международного права 1924-1978-х гг.: *Schmitt C.* Frieden oder Pazifismus? Berlin: Duncker & Humblot, 2005.

[5] См.: *Schmitt C* Die Militärzeit 1915 bis 1919. Aufsätze und Materialien. Berlin: Akademie-Verlag, 2005.

[6] См.: *JUnger* £., *Schmit C* Briefwechsel (1930-1983). Stuttgart: Klett-Cotta, 1999; *Forsthoff* £., *Schmitt C* Briefwechsel (1926-1974). Berlin: Akademie-Verlag, 2007; *Blumenberg H., Schmitt C* Briefwechsel (1971-1978). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2007; *Schmitt C, Feuchtwanger L.* Briefwechsel (1918-1935). Berlin: Duncker & Humblot, 2007.

[7] Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts. Berlin: Duncker & Humblot, 2003. Bd. VIII.

[8] *Noak P.* Carl Schmitt: eine Biographie. Frankfurt a. M., Berlin, 1993.

[9] *Meier H.* Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie. Stuttgart-Weimar: J. B. Metzler, 2004.

[10] *Филиппов А.Ф.* Карл Шмитт. Расцвет и катастрофа / *Шмитт К.* Политическая теология. М.: Канон-пресс-Ц, Кучково поле, 2000. С. 259-314.

[11] *Филиппов А.Ф.* Критика Левиафана / *Шмитт К.* Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. Смысл и фиаско одного политического символа. СПб.: Владимир Даль, 2006. С. 5-100; *Филиппов А.Ф.* Техника диктатуры: К логике политической социологии / *Шмитт К.* Диктатура. От истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы. СПб.: Наука, 2005. С. 277-322.

[12] См. также: *Филиппов А.Ф.* Ожиревший Левиафан. Читают ли в Кремле Карла Шмитта? // Русский журнал. Май 2008. № 1. С. 50-57.

[13] Гадамер называл свой проект "практической философией".

[14] Ср.: *Schmitt C.* Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1939. Hamburg, 1940. S. 8.

[15] Ср.: *Магун А.В.* Новый строй Земли. Карл Шмитт как диагност современного кризиса в мировой политике // Полис. 2003. № 2. С. 112-123.

[16] *Шмитт К.* Политическая теология. М., 2000. С. 15.

[17] Ср.: *Böckenförde E.-W.* Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum staatrechtlichen Werk Carl Schmitts / Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt. Berlin, 1988.

[18] *Schmitt C.* Der Begriff des Politischen. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1933. S. 7. (Рус. пер.: *Шмитт К.* Понятие политического // Вопросы социологии. 1992. Т. 1. МЫ.)

[19] Ibid. S. 21.

[20] Ср. показательную запись в послевоенном дневнике (4.3.51): "Что же остается? Остается друг и враг. Остается различение. Distinguo ergo sum" *(Schmitt C.* Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951. Berlin, 1991. S. 314).

[21] Ср. известное высказывание Шмитта: "Нет просто либеральной политики, есть либеральная критика политики".

[22] *Schmitt C.* Der Begriff des Politischen. S. 35-36.

[23] *Schmitt C.* Der Nomos der Erde. Berlin, 1997. Рус. пер.: *Шмитт К.* Полюс Земли в праве народов: jus publicum Europaeum. СПб.: В Даль, 2008. С. 375 гл.; С. 473.

[24] *Schmitt C.* Glossarium. S. 3.

[25] *Шмитт К.* Теория партизана. М.: Праксис, 2007. С. 143.

[26] Однажды Шмитт назвал себя марксистом постольку, поскольку продумал марксистские понятия до их логического конца и немарксистом постольку, поскольку в экономическом излишке всегда видел чисто политический излишек.

[27] *Sontheimer K.* Der Macht nahïer als dem Recht: Zum Tode Carl Schmitts // Die Zeit. 19 April 1985.

[28] См.: *Beck U., Giddens A., Lash S.* Reflexive Modernisation: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order. Cambridge: Polity Press, 1994; *Хабермас Ю.* Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб., 2001.

[29] http://www.whitehouse.gOv/news/releases/2003/l 1/20031106-2.html

[30] С точки зрения консенсуса (лат.)

[31] В духе Шмитта (лат.)

[32] После закрытия проекта "Критикой" газету "Юнге Фрайхайт" можно по праву называть рупором "новых правых". При этом не будет большим преувеличением сказать о том, что К. Шмитт выступает как своего рода духовный покровитель этого издания: между 1997 и 2004 г. его имя встречается на страницах газеты более чем в 300 местах (см.: *Karsten Dustin Hoffmann.* Carl Schmitt in der Wochenzeitung "Junge Freiheit". GRIN Verlag, 2004), и количество посвященных ему материалов только увеличивается.

[33] См.: *Maschke G.* Das bewaffnete Wort: Aufsaïze aus den Jahren 1973-1993. Wien: Karolinger Verlag, 1997; *Idem.* Vorwort / Schmitt C Frieden Oder Pazifismus? Berlin, 2005; Idem. "Die Ľuge vom ewigen Krieg fiir ewigen Frieden". Interview // Junge Freiheit. Berlin. Nr. 38/05. 16. September 2005. См. также: Михайловский А.В. Антиглобализм справа. Г. Машке - ученик К. Шмитта // Москва. № 4. 2008. С. 177-186.

[34] О политической философии де Бенуа и его ранней книге "Взгляд справа" (1977) см.: *Tguieff P.-A.* From Race to Culture: The New Right's Vision of European Identity // Telos. Nos. 98-9 (1994). P. 99-125; *Ремизов М.* Консервативная мысль в поисках "арены истории" // Логос 6 (45). 2004. С. 154-167.

[35] См.: *Benoist A. de.* Aufstand der Kulturen. Berlin: Verlag Junge Freiheit, 2003. *Idem.* Die Welt nach dem 11. September. Tubingen: Hohenrain-Verlag, 2003. *Idem.* Carl Schmitt actuel. Paris: Éditions Krisis, 2007.

[36] Этот философский журнал был основан в 1968 г. с целью познакомить американских читателей с критической теорией из Европы, но постепенно эволюционировал в сторону коммунитаризма и на этой волне начал кампанию по актуализации наследия К. Шмитта. Ср. последний выпуск: Telos. Spring 2008. Issue 142: Culture and Politics in Carl Schmitt (http://journal.telospress.com/current.dtl).

[37] *Mouffe Ch.* Introduction / The Challenge of Carl Schmitt. Verso, 1999. P. 5.

[38] Ш. Муфф (р. 1943, Шарлеруа, Бельгия) - профессор политической теории факультета политических наук Университета Вестминстера (Великобритания). Автор книг: Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics (1985; в соавторстве с Э. Лакло); The Return of the Political (1993); The Democratic Paradox (2000). В 1999 г. в левом издательстве "Verso" (Лондон-Нью-Йорк) под ее редакцией вышел сборник "Вызов Карла Шмитта" (The Challenge of Carl Schmitt. Verso, 1999) со статьями П. Херста, С. Жижека, Ж.-Ф. Кервежана.

[39] *Mouffe Ch.* On the Political. Routledge, 2005; *Žilek S.* Carl Schmitt in the Age of Post-Politics / The Challenge of Carl Schmitt. P. 18-37. См. также: *Mouffe Ch.* Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy / The Challenge of Carl Schmitt. P. 38—53. Рус. пер.: *Муфф Ш.* Карл Шмитт и парадокс либеральной демократии / Логос 6 (45) 2004. С. 140-153.

[40] См.: *Муфф Ш.* Карл Шмитт и парадокс либеральной демократии. С. 144.

[41] "Вилой природу гони, она все равно возвратится" *(Гораций.* Послания. I, 10; пер. Н.С. Гинцбурга).